

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA "JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

DANIELLA DE SOUZA SANTOS NÉSPOLI

EXPRESSÕES QUILOMBOLAS:
A arte na afirmação da identidade e da memória quilombola

Franca – SP
2021

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA "JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

DANIELLA DE SOUZA SANTOS NÉSPOLI

EXPRESSÕES QUILOMBOLAS:
A arte na afirmação da identidade e da memória quilombola

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais - Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", como requisito para obtenção de título de Doutora em Serviço Social

Orientador: Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca

Franca – SP

2021

N462c Néspoli, Daniella de Souza Santos
Expressões Quilombolas : A arte na afirmação da identidade e da memória quilombola / Daniella de Souza Santos Néspoli. -- Franca, 2021
309 p. : il., fotos + 1 CD-ROM

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Franca
Orientador: Dagoberto José Fonseca

1. Comunidades Quilombolas. 2. Serviço Social. 3. Arte. 4. Relações étnico-raciais. 5. Racismo. I. Título.

Dedico aos meus antepassados, àqueles que existiram e resistiram para que hoje eu pudesse ser... Dedico às novas gerações de guardiões da memória, dos sonhos e dos projetos de vida quilombola...

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao **ABSOLUTO**, AQUELE/AQUILO que tudo criou, que tudo vê, que tudo sente e que tudo é...

Assim, em uma conexão plena, agradeço aos que antes aqui estiveram, existiram e resistiram para que aqui possamos estar...

Agradeço aos meus antepassados, naufragados, escravizados, aquilombados e libertos...livres estamos...

Agradeço aos meus pais, Maria Lúcia e Francisco de Assis pela fonte de vida, pelo amor, carinho e incentivo. Sem vocês todas as minhas conquistas seriam impossíveis...

Agradeço aos meus irmãos, Rodrigo, Thiago, Luis e José, e em especial a minha única irmã Débora, pelo exemplo de pesquisadora, de intelectual e mulher negra...

Agradeço aos meus amigos e amigas que me acompanharam direta ou indiretamente no processo de construção dessa pesquisa...

Agradeço em especial a Laura, Rose, Carol, Carlos Dú, Mariama, Maria Vilela, Elisa Verona que me ajudaram tanto nas atividades e exposições realizadas.

Agradeço ao meu companheiro José Néspoli, meus filhos José Francisco e Luis Antonio pelas viagens e aventuras e por me acompanharem nos momentos de alegria e tristeza, realizações e frustrações...

Agradeço também a minha querida sogra Regina Célia...

Agradeço às comunidades quilombolas Picinguaba-SP, Santa Cruz- MG e dos Kalungas- GO, e também de todas as outras que existem em nosso país, tanto as que já foram reconhecidas como aqueles que estão em busca do reconhecimento e que preservam através de processos de luta, na tradição e na memória dos nossos antepassados...

Agradeço aos companheiros de luta, paixão e sonhos de revolução...

Agradeço à arte por ser fonte de memória e inspiração...

Agradeço a todos que escutaram, que me deram conselhos e orientações...

Em especial agradeço ao meu grande “Mestre”, professor Dr. Dagoberto José Fonseca, pelo conhecimento compartilhado, pela coragem, pelo companheirismo e pela sensibilidade com que me orientou para vida, para afirmação da minha existência... Sou porque somos! Gratidão!

RESUMO

A memória e a identidade são categorias fundamentais para afirmação da existência humana e da vida social e coletiva, compreendidas como importantes para a preservação de sociedades e de grupos étnicos. Sendo assim, refletir sobre a identidade de comunidades quilombolas no Brasil na contemporaneidade é também um processo de reflexão sobre o passado e o processo histórico de formação e permanência dos povos quilombolas na sociedade brasileira. O acesso à terra e a permanência dessas comunidades nos territórios em que vivem, estão constantemente ameaçados por um processo de modernização e exploração do campo. A história também é um espaço de disputas. Em uma sociedade que tentou silenciar e apagar o protagonismo desses grupos étnicos, é fundamental um olhar crítico que desmistifique e elabore uma nova forma de releitura sobre essas realidades. A arte surge então como um arcabouço teórico e metodológico da construção desse estudo, em que a expressão artística é compreendida como recurso e método importantes dessa pesquisa em um processo de memorização da história de vida dos antepassados quilombolas e afirmação dessa identidade negra, aproximação com a realidade de vida cotidiana dos novos quilombos, que desenvolvem práticas artísticas a partir de uma organização sustentável dos espaços e territórios em que vivem. Em uma conexão próxima e harmoniosa com o ambiente natural em que estão estabelecidos, o respeito pela diversidade faz parte do processo de interação desses grupos com esses ambientes, presentes em várias regiões do Brasil, desde o sertão nordestino, as florestas tropicais no norte e no sudeste, montanhas mineiras, cerrados, cordilheiras e litorais; através desses modos de vida, os quilombolas garantem o sustento de suas comunidades cultivando a terra, desenvolvendo o turismo local e produzindo seus artesanatos, e suas diversas manifestações culturais; ao mesmo tempo que trazem a unidade na tradição histórica da luta quilombola, em que a permanência nesses territórios é a possibilidade da liberdade e da existência- sobrevivência à dominação estrutural e racista, ainda fortemente presentes na sociedade capitalista.

Palavras-chave: quilombolas, memória, identidade, luta, resistência, arte.

RESUMEM

La memoria y la identidad son categorías fundamentales para la afirmación de la existencia humana y la vida social y colectiva, entendida como importante para la preservación de las sociedades y los grupos étnicos. Así, reflexionar sobre la identidad de las comunidades quilombolas en Brasil en los tiempos contemporáneos es también un proceso de reflexión sobre el pasado y el proceso histórico de formación y permanencia de los pueblos quilombola en la sociedad brasileña. En el que el acceso a la tierra y la permanencia de estas comunidades en los territorios en los que viven, se ven constantemente amenazados por un proceso de modernización y explotación del campo. La historia es también un espacio de disputas. En una sociedad que ha tratado de silenciar y borrar el protagonismo de estos grupos étnicos, una mirada crítica es fundamental que desmitifica y reelabora una nueva forma de releer sobre estas realidades. La dimensión artística surge entonces como un marco teórico y metodológico de la construcción de este estudio, en el que la expresión artística se entiende como un recurso y método importante de esta investigación en un proceso de memorización de la historia de la vida de los antepasados quilombola y la afirmación de esta identidad negra, aproximación a la realidad de la vida cotidiana de los nuevos quilombos, que desarrollan prácticas artísticas a partir de una organización sostenible de los espacios y territorios que viven. En una estrecha y armoniosa conexión con el entorno natural en el que se establecen, el respeto por la diversidad es parte del proceso de interacción de estos grupos con estos ambientes, presentes en varias regiones del Brasil, desde el interior noreste, los bosques tropicales en el norte y sureste, montañas mineras, cerrados, cordilleras y costas; a través de estas formas de vida, las quilombolas garantizan el apoyo de sus comunidades cultivando la tierra, desarrollando el turismo local y produciendo sus artesanías, y sus diversas manifestaciones culturales; al mismo tiempo que traen unidad en la tradición histórica de la lucha quilombola, en la que la permanencia en estos territorios es la posibilidad de la libertad, y de la existencia-supervivencia de la dominación estructural y racista, todavía fuertemente presente en la sociedad capitalista.

Palabras clave: granates, memoria, identidad, lucha, resistência

SUMMARY

Memory and identity are fundamental categories for the affirmation of human existence and social and collective life, understood as important for the preservation of societies and ethnic groups. Thus, reflecting on the identity of quilombola communities in Brazil in contemporary times is also a process of reflection on the past and the historical process of formation and permanence of quilombola peoples in Brazilian society. In which access to land and the permanence of these communities in the territories in which they live, are constantly threatened by a process of modernization and exploitation of the countryside. History is also a space of disputes. In a society that has tried to silence and erase the protagonism of these ethnic groups, a critical look is fundamental that demystifies and reelaborates a new form of rereading about these realities. The artistic dimension then emerges as a theoretical and methodological framework of the construction of this study, in which artistic expression is understood as an important resource and method of this research in a process of memorization of the life history of quilombola ancestors and affirmation of this black identity, approximation with the reality of everyday life of the new quilombos, who develop artistic practices from a sustainable organization of the spaces and territories they live. In a close and harmonious connection with the natural environment in which they are established, respect for diversity is part of the process of interaction of these groups with these environments, present in various regions of Brazil, from the northeastern hinterland, the tropical forests in the north and southeast, mining mountains, cerrados, mountain ranges and coastlines; through these ways of life, quilombolas guarantee the support of their communities by cultivating the land, developing local tourism and producing their handicrafts, and their various cultural manifestations; at the same time that they bring unity in the historical tradition of the quilombola struggle, in which the permanence in these territories is the possibility of freedom, and of existence- survival the structural and racist domination, still strongly present in capitalist society.

Keywords: maroons, memory, identity, struggle, resistance

Sumário

PREÂMBULO	11
APRESENTAÇÃO	31
INTRODUÇÃO.....	40
I SEÇÃO: Identidade e memória negra quilombola.....	51
1.1 Identidade	51
1.2. Memória	69
1.3 – Força vital	77
1.4 - Coragem.....	81
II SEÇÃO: Quilombos em África e no Brasil.....	84
2.1 Origem do kilombo em África	95
2.2 – Quilombolas e Quilombagem no Brasil Colonial	103
3.1 – Romper com o silêncio.....	134
3.2 Narrativas de afeto	137
3.3 – Educadoras negras e quilombolas	153
3.4 - Saberes intergeracionais.....	163
3.5 Infância quilombola.....	167
3.5.1 Campinho da Independência – Narrativas de crianças.....	184
IV. SEÇÃO: Diário de viagens e de pesquisa de campo	188
4. 1 – Pesquisa social e a importância do uso da fotografia.....	188
4.2 - PESQUISA DE CAMPO – Do Triângulo Mineiro a Serra da Barriga – AL.....	193
4.2.1 Visita ao Memorial de Palmares – Serra da Barriga – AL.....	194
4-3 - Comunidade Vera Cruz – Vale do Jequitinhonha – Diamantina – MG.....	205
4.4 - Pesquisa de campo – Povos Kalungas – Cavalcante – GO.	209
4.5. Pesquisa de campo – Quilombo do Picinguaba – Ubatuba – SP.....	220
4.5.1 – Artesanato nos quilombos do litoral de Ubatuba (SP) e Paraty (RJ).....	233
V SEÇÃO – ARTE E EXPRESSÃO.....	256
5.1 - ExpressARTE.....	256
5.2 - Expressões Quilombolas – A (re)Existência Negra.	261
5.3- EXPRESSÕES QUILOMBOLAS: Identidade Negra em Memórias Coloridas.	264
5.6 Encruzilhada – Memorial do Chico Xavier	267
5.7- Expressões Quilombolas em Frutal – MG.....	271
5.8 Expressões Quilombolas na Faculdade de Educação da UFMG.....	272
5.9 Processos de montagem: Exposição “KILOMBOS” na galeria de “Arte e Educação” da Faculdade de Educação – FAE – UFMG.	275

5.10- Expressões Quilombolas em Franca – Sp – Arte, Movimento e Aquilombamento.	278
5.11: Aquilombamento: Arte e trabalho coletivo	284
CONCLUSÕES	288
REFERÊNCIAS	293
ANEXOS	303

PREÂMBULO

SER

Sou verbo
Escrever é dor
Sou palavra
Dizer...
Transcrevo...
Pensamentos fragmentados
Memórias roubadas...
Sangria a agonia
Poesia sem rima
De conhecer o que sou...

(Daniella S. Santos – 2020)

Falar sobre nós mesmas é uma tarefa difícil, é um desafio que nos defronta com os nossos medos e perturbações e evidencia limites e fraquezas. No entanto, pode nos revelar o quanto somos capazes de enfrentar barreiras e romper com os paradigmas impostos social, cultural e psicologicamente.

Essa tarefa é um ritual de preparação e reconstrução de nossa existência individual e coletiva. Sendo ambas, processos de reencontro e reafirmação de nossas histórias, memórias dos nossos antepassados.

Através de uma consciência política e social que se contrapõe a uma sociedade capitalista de mercantilização opressão e extermínio de vidas negras. Buscaremos através deste estudo estratégias para trazer visibilidade ao protagonismo de luta da população negra no processo de formação da sociedade brasileira, que se inspira nas lutas quilombolas do passado e do presente e reafirma também através da expressão artística, ações, criações, emoções e interações.

A memória recupera elementos da subjetividade humana e auxilia na afirmação da identidade individual e coletiva, trazendo-nos consciência da nossa existência social, das nossas emoções e das dimensões sensoriais e políticas do nosso corpo, que, dentro do contexto dessa sociedade moderna tem sido tão oprimido, explorado e subjugado. Um corpo que contraditoriamente pode ser transporte e portal para libertação e emancipação humana, bem como pode ser o aprisionamento e aniquilação pela violência, padronização e as amarras da sociedade. Pensando no corpo não somente na afirmação da sua constituição

material, corpórea e carnal, mas no seu processo de interlocução com a natureza, com o tempo histórico, o coletivo e o social.

A memória mantém acesa a luz da inspiração artística, da criatividade e da paixão, em momentos de tanta insensibilidade, intolerância e que causam um processo de desumanização das relações humanas que limitam vidas a um estado físico de efemeridade.

O corpo negro e feminino que alimenta o coração e a mente aquecida, representa o exercício constante dos sentimentos e pensamentos para se manterem acesos e aquecidos, possibilitando-nos resistir a um processo de aniquilação da nossa existência enquanto indivíduos e sujeitos históricos. Na desconstrução dos estereótipos, daquilo que nos é atribuído de maneira imposta e superficial. Esse processo que também pode ser o “desencarnar” de algo que nos aprisiona, de mudança de um corpo que se derrete e se transforma em lágrimas e suor na expressão da arte e na construção de um conhecimento que busca manter aquecidos corações e mentes.

F1: Ancestralidade



(Desenho da pesquisadora- 2016)

F2: Memória



(Desenho da pesquisadora – 2016)

INSPIRAÇÃO...

Fuga da realidade insensível
Busca da sensibilidade invisível
Na contradição dos sentimentos incertos
Na concretização dos desejos inquietos
Mergulhada estou dentro de mim
Afogada em inspirações profundas
O fôlego é o que carrega a materialidade
concreta de me sentir viva...

(Daniella Santos – 2018)

Busco um reencontro da minha existência humana em conexão com a natureza. A afirmação de uma visão holística sobre a vida. Nesse sentido, falar sobre o nascimento é também uma referência a um lugar, a uma estação, a um tempo social e histórico, como também falar sobre o sol que nasce e que se põe, sobre as águas calmas e corredeiras, sobre vales e montanhas, sobre a vida em movimento de encontros e desencontros, é falar de ciclos que nascem e que morrem.

Portanto, preciso aqui lembrar que o meu nascimento foi antecipado em um mês, nasci prematura, no meio do mês de agosto, quatro dias após a “morte” de minha avó materna, marcas que permanecem em meu subconsciente, um corpo gestado em outro corpo, em que se despede ao mesmo tempo recebe em seus braços um outra ser, assim venho ao mundo desde o princípio, em um processo contraditório de partida e de chegada.

Penso então que a minha existência é marcada por aquilo que foi e sentiu a mulher que me gerou, a minha mãe. Durante anos essas marcas me trazem “medos”, o medo da despedida, da morte, o medo do novo, do nascimento; contraditoriamente a coragem e a pressa também perduram na minha maneira de viver. Nasci então nas ventanias do mês de agosto, no ano de 1983, no estado de São Paulo, cidade de Pirassununga, que leva o nome originário da língua tupi “Peixe roncador” ou “Peixe barulhento” ...

F3: Natureza



(Desenho da pesquisadora – 2016)

Daniella é o meu nome escolhido por meus pais, de origem hebraica traz o significado religioso cristão “Deus é meu Juiz”, e de forma significativa direciona a maneira com que me relaciono espiritualmente com a concepção de justiça e divindade. Em um mundo de tantas crenças, eu me coloco constantemente desafiada por essas questões. Acreditar que existe algo que ainda é para mim inexplicável, me coloca em uma condição de um ser que está em processo de descobertas, de um ser que precisa fazer escolhas e de tomar decisões, sentir, refletir, para de fato me conectar profundamente com aquilo que é mistério na vida - o divino.

O discernimento para as escolhas dos caminhos que trilhamos na vida é aquilo que nos aproxima do que para mim é Deus. Um Deus de sabedoria, de justiça, de conhecimento, de humildade, de compaixão, de presença plena, que se manifesta, que se expressa na arte, na música e na poesia. Um Deus criador e de transformação, que nasce e renasce cotidianamente na cultura, na fé e na crença daqueles que vivem e sobrevivem. Uma divindade que se expressa e que não pode ser apropriada, enquadrada ou limitada por valores religiosos, que significa liberdade e não o aprisionamento dos indivíduos em castigos e condutas de dominação e subordinação.

A busca por aquilo que origina a existência humana é um dos principais temas da filosofia, muitos conhecimentos e saberes milenares africanos sobre essa

conexão entre mundo material e sagrado foram espalhados pelo processo de diáspora negra através da escravização moderna, a colonização através da cristianização religiosa trouxe uma outra narrativa para esse campo do conhecimento, se apropriando-se desse campo filosófico e sagrado. Portanto o reencontro com a fé é a afirmação da nossa espiritualidade e ancestralidade africanas.

Sou filha de Maria Lúcia, de origem familiar nordestina, minha avó materna (Arlinda Josefa da Silva) nascida no estado da Paraíba, meu avô (José Lins de Souza) nascido no estado de Alagoas. Mãe de mais três filhos biológicos e dois filhos adotivos, o que carrego de aprendizado é o sentimento de solidariedade, de se sensibilizar com as questões que afligem o próximo, a adoção dos meus irmãos mais novos, evidenciou para mim essa forma afetiva e solidária que ela encontra para se solidarizar com o outro, sendo então a minha referência de família um pouco ampla do modelo restrito a “pais e filhos”. Lembro que sempre em minha casa tínhamos um agregado, um primo ou um tio que estavam morando temporariamente com a gente, devido a alguma necessidade.

Minha mãe cursou faculdade e depois, na década de 1990, lecionou em escolas do Estado. Para mim, ela é um exemplo de mulher que mesmo com todas as adversidades sociais impostas pelos papéis femininos da época, contribuiu com o seu trabalho de professora em espaços sociais educativos para além do âmbito doméstico e familiar. A partir da remuneração que recebia pelo seu trabalho, ela me proporcionou a possibilidade de cursar aulas de pinturas na minha infância e também curso de inglês, mas a arte sempre foi a minha melhor forma de linguagem.

Ela é e me fez uma mulher sensível. Penso que em uma sociedade moderna de tanta negação do outro, minha mãe é a possibilidade da minha afirmação. Algumas vezes me protegeu demais, outras vezes eu senti sim a sua falta, mas para além do olhar afetivo e de gratidão que estabeleço com ela eu consigo compreender os significados desses afetos principalmente da minha mãe, para o meu processo de existência social.

F4: Origens



(Desenho da pesquisadora – 2016)

Meu pai, Francisco de Assis dos Santos é filho de Marinho Madalena dos Santos e de Zélia Pereira dos Santos, segundo filho de uma família de seis filhos, perdeu o pai e uma irmã mais velha quando ainda criança, e aos sete anos já trabalhava nas lavouras na região do oeste paulista nas décadas de 1960 e 1970.

Meu avô foi um homem que durante toda a sua vida trabalhou no campo (colheita de café, algodão, laranja) tinha um braço “adormecido”, provavelmente devido à exaustão desse trabalho. Acredita-se que o motivo de sua morte tenha sido o desencadeamento desse derrame, poucas vezes me contaram essa história, somente já agora adulta, soube que no dia que ele morreu, estava levando sua filha caçula (Tia Ana) para atendimento em um posto de saúde. Entendo o quanto é emblemático tratar desses assuntos no campo do conhecimento, ainda mais em uma sociedade que a materialidade, o concreto, o produtivo são os elementos que determinam os nossos sentidos e a nossa razão.

Mas, o conhecimento construído pela perspectiva da memória e da ancestralidade nos permite conectar com o nosso passado e com as nossas lembranças.

Um passado que fala sobre nós como indivíduos e também fala de nós como grupo, coletivo e classe. A história de um homem negro camponês, que tem sua

saúde afetada e a sua vida ceifada pela exploração do trabalho, faz parte da realidade de muitos homens negros na sociedade brasileira: pais e chefes de famílias que vivem no campo, que estão abandonados pelo Estado, que percorrem caminhos num chão desértico em busca de educação, saúde e assistência para seus filhos. Portanto, a história do meu vô Marinho é a de muitos camponeses, trabalhadores do campo que carregam em um colo mesmo que cansado, exausto, doente e adormecido, futuras gerações...

Aos doze anos meu pai teve que se distanciar de sua mãe e de seus irmãos mais novos para trabalhar junto com seus tios de origem materna em Jundiá – SP. E em algumas memórias compartilhadas, ele nos conta sobre sua experiência de vida e trabalho na infância como engraxate, vendedor de doces, mel e também nas lavouras de café. Um menino negro, que desde muito cedo trabalhou e que através de sua própria persistência, buscou os estudos, e adentrou em diversos campos profissionais: foi sargento da aeronáutica, professor de matemática e atualmente é servidor da receita federal em Pirassununga -SP.

Hoje, relatando essas histórias, eu reconheço a importância do meu pai na afirmação da minha identidade como mulher negra. Desde a minha infância, ele é a minha referência de negritude. Em um processo contraditório de negação e afirmação dessa identidade¹, eu ainda guardo um ensinamento precioso do meu pai me falando sobre a importância de me reconhecer como negra, mas também de compreender essa condição não sob uma perspectiva limitada, mas sim, como a possibilidade de rupturas com os estigmas e os estereótipos.

Durante anos da minha vida, não compreendi a profundidade e sabedoria deste conselho. Cheguei a achar que era uma perspectiva embranquecida ou subordinada da minha condição de ser mulher negra. No entanto, agora com maior maturidade e conhecimento sobre essa questão, entendo a sabedoria e o significado desse conselho, que me motiva a compreender este ser mulher negra para além das ideias impostas. Aprendi que eu não sou uma ideia única, nem mesmo o pensamento de que os “outros” têm ao meu respeito, sou um processo de identidade em construção, em que a afirmação de ser negra perpassa sim por referências de

¹ Ver estas reflexões sobre processos de negação e afirmação na formação da identidade em FERREIRA, R. F, Afro-Descendente: Identidade em Construção - Editora Pallas, 2000.

fenótipos, e também pela ruptura com a histórica, realidade social colocada sobre mim. Porém, para além do que está aparentemente posto, eu construo, elaboro e transformo o que sou a partir de referências filosóficas e políticas.

Escuto continuamente outro sábio conselho do meu pai de encontrar no conhecimento a possibilidade de um caminho de libertação. Ele sempre pontuou a importância dessa busca como estratégia e enfrentamento a todo racismo e machismo submetido e vivenciado pela população negra e, principalmente a mulher negra em nossa sociedade. O seu ensinamento também se coloca como exemplo, ele está constantemente lendo e se informando sobre a realidade social, econômica e política do mundo, ao mesmo tempo que desempenha ativamente o seu trabalho formal como servidor público e também informal em sua chácara. Meu pai também tem habilidades como artesão, construindo objetos e utensílios de madeira, geralmente elas se manifestam em uma expressão de afetividade com os netos.

Esta reflexão me permite recuperar lembranças e afirmar a importância da minha família para minha existência como indivíduo social, o seu significado enquanto um núcleo de proteção, das relações coletivas, do acolhimento e de novos agregados. Em minha memória, eu e meus irmãos vivemos cotidianamente momentos importantes para a nossa formação como sujeitos coletivos, entre brincadeiras, brigas, afetos e desafetos.

F5- Filhos do Brasil



(Desenho da pesquisadora – 2016)

Importante aqui destacar a minha relação com minha única irmã, Débora de Souza Santos, que também é marcada por um encontro de vidas muito especial e singular, uma infância de meninas negras que através de brincadeiras criávamos um universo lúdico de afirmação das nossas identidades, entre sonhos e releituras de contos de princesas, conseguimos de certa forma resistir à forte opressão e negação do mundo exterior em relação ao nosso potencial enquanto mulheres negras, fortalecemo-nos em um processo verdadeiro de irmandade, repleto sim de encontros, desencontros, sentimentos contraditórios e conflitantes, mas permeado de afeto, cuidado, amor, carinho e admiração.

Sobretudo, enfatizo que estamos distantes do modelo da família rica, tradicional. Fomos e somos a continuidade de famílias e populações que foram escravizadas, portanto quando me refiro à importância da família estou enfatizando aspectos da união, da articulação, do agrupamento, que historicamente nos representou estratégias de aquilombamento e resistência, estou me referindo a alianças e arranjos familiares diversos e plurais. Em um processo de construção do conhecimento, tanto a fé como também a paixão, são emoções capazes de nos

transformar, trazendo-nos a motivação pela busca que nos possibilita alcançar sonhos que antes pareciam distantes de se concretizar.

F7 - Paixão



(Desenho da pesquisadora -2016)

Em um estudo sobre vidas e lutas não podemos deixar de falar sobre o campo das emoções e sentimentos que entrelaçaram encontros e desencontros, inspiraram homens e mulheres a percorrerem caminhos, a superarem obstáculos e desafios em busca de viver suas emoções em liberdade.

Conhecer é se apaixonar e nos traz entusiasmo. Ademar Bogo (2010) também nos fala da importância da paixão para a construção de uma identidade social e política, um sentimento difícil de controlar:

Quando queremos algo nos apaixonamos, portanto, a paixão é um sentimento difícil de domesticar. Às vezes, mesmo quando não queremos, gostamos. O desejo de pertencer ao além de si, ou de fazer com que este além nos pertença, é que nos faz reféns desse querer (BOGO, 2010, p.231)

Para Bogo (2010) viver é o limite extremo dessa relação. A paixão nos proporciona o prazer e investe na vontade que temos de lutar para alcançar algo que desejamos. Ela também pode nos enganar, pois não necessariamente o que lhe diz respeito são ideias conscientes, a dominação desse sentimento pode nos levar a

experiências que extrapolam a nossa imaginação que talvez somente o tempo e as futuras gerações compreenderão e interpretarão nossas atitudes, que no presente pode, parecer uma aventura e uma loucura, mas que noutro momento futuro pode significar um ato de coragem e heroísmo.

Por isso Bogo (2010) afirma que as paixões fazem as intermediações entre os sentimentos e as consciências. A manifestação da paixão em um sentimento individual, de realização de um prazer particular da relação humana possibilita laços de afeto e a sua manifestação através da consciência fundamentada em ideias e valores se torna princípios que direcionam a vida. Assim, podemos fazer escolhas e nos aliar com grupos, comunidades e causas com as quais nos identificamos pela paixão consciente. Nesse caso, podemos definir a quem nos aliamos, reunimos, quais projetos defendemos, como organizar o tempo e a luta na fomentação da afetividade política.

A paixão revolucionária conserva nossa juventude interna e nos leva a cuidar da aparência externa, pois queremos estar em forma, por dentro e por fora. A paixão consciente não é uma força cega; ao contrário, ela nos revela inúmeros aspectos que passavam despercebidos. Quando nos apaixonamos pela transformação, transformamo-nos no próprio sentido dela, tornamo-nos ela. Comemos, bebemos, vestimos, estudamos e trabalhamos, lutamos e amamos para ela. Eis porque fazer política revolucionária é uma tarefa afetiva. Todo nosso esforço coerente visa cativar as multidões, para que também se apaixonem. (BOGO, 2010, p.234)

Nesse sentido, os estudos sobre comunidades quilombolas aqui apresentados são marcados por uma “paixão intelectual” pela história dos quilombos na sociedade brasileira. Ciente de que a realidade histórica e social dessas organizações de luta em nossa sociedade é repleta de contradições e estigmas, utilizo a metáfora da sombra, enquanto um fenômeno físico, resultado da relação presença e ausência de luz, em que a imagem na sombra sugere o formato do objeto iluminado, mas não o define, sendo a sombra a indefinição. Todavia a existência da mesma requer uma iluminação sobre o objeto real, a “sombra” é algo que não podemos ignorar nessa expressão artística e ela faz referência às “paixões” que nos assombram que carregamos como uma inspiração; uma sombra que poeticamente está associada à noite, ou algo que está para além do aparente, compreendido nesse estudo como a aproximação ontológica com a realidade. A

sombra dos quilombos é o que está no plano do imaginário a ser descoberto e desmistificado.

F6- Sombras



(Desenho da pesquisadora- 2016)

O mito da “Caverna de Platão”² descrito pelo filósofo que nos conta sobre pessoas aprisionadas em uma caverna desde a infância, acorrentadas pelos braços, pernas e pescoços. Atrás dessas pessoas havia uma fogueira, homens passavam perto transportando objetos, fazendo gestos e refletiam sombras (distorcidas) para aqueles que estavam aprisionados, sendo essas sombras o único conhecimento que esses prisioneiros tinham sobre o mundo exterior. Até que um dia, um prisioneiro consegue sair da caverna sendo surpreendido com a nova realidade. No entanto, a luz da realidade era tão forte que ele pensou em retornar para a caverna. Mas, já tinha a consciência de que as sombras projetadas eram uma retratação imperfeita da realidade. Sendo então duas situações apresentadas para ele: voltar para dentro da caverna e libertar os demais colegas ou permanecer vivendo individualmente a sua liberdade.

Muitas interpretações nos trazem essa metáfora. Para Platão (1956) a caverna representa o mundo em que vivemos. As correntes seriam aquilo que está

² PLATÃO, República, 6ªed. Ed. Atena, 1956, p.287-291

imposto sobre nós, as crenças, os valores morais, fortalecedores da ignorância que nos aprisiona. Estamos acorrentados pelos pré-conceitos, o conhecimento verdadeiro é o único capaz de nos libertar, de nos transportar para o mundo exterior, de nos trazer a luz.

Nesse sentido, afirmo que o conhecimento e a arte sempre foram o caminho de libertação do meu “eu”. Ao adentrar no universo escolar eu dei os meus primeiros passos para fora da “caverna”. A questão étnico-racial se apresentou desde o início para mim como um desafio importante na construção de minha identidade, eu, uma menina negra retraída, mas de muita imaginação, encontrou na arte uma forma de expressão. O desenho foi a ponte e o diálogo que me possibilitou a construção da minha representação social. Durante toda a minha vida escolar de forma estratégica utilizei do recurso artístico, principalmente visual, para me expressar com os professores e demais colegas.

Como pesquisadora da temática étnico-racial há cerca de dezessete anos, a primeira literatura que me fez refletir positivamente sobre a minha identidade negra foi quando me aproximei das atividades relacionadas ao movimento negro em Pirassununga – SP, minha cidade natal, em meados dos anos de 2000 a 2002, quando participei de algumas atividades culturais, inclusive chegando a frequentar aulas de capoeira, dança afro e na organização de eventos relacionados ao Dia da Consciência Negra.

Era uma jovem tímida e ainda tinha dificuldades de afirmação da minha liberdade de expressão corporal. Lembro que tentei contribuir elaborando um texto sobre a temática das cotas raciais nas universidades públicas. Na época, estava prestando diversos vestibulares a fim de me inserir dentro de uma formação acadêmica. Essa temática estava muito em pauta, suscitada pela I Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Conexas de Intolerância, que ocorreu em 2001 em Durban, na África do Sul, importante marco mundial sobre as discussões em torno de políticas de enfrentamento do racismo no mundo.

Nessa Conferência, uma das estratégias apontadas como políticas de ações afirmativas pelo governo brasileiro, foi a implementação das cotas raciais nas universidades públicas, sendo então esse debate algo que trouxe para mim uma expectativa de adentrar ao universo acadêmico, e também o anseio de compartilhar

dessas informações com outros jovens da comunidade negra de Pirassununga- Sp. Elaborei um material informativo sobre a temática, lembro que tentei fomentar esse debate também no curso preparatório de vestibular que eu cursava, não tendo muita aceitação.

Então percebi o quanto o direito a essas políticas sociais educacionais estava distante dos jovens da comunidade. Eu tinha acesso a essas informações, justamente porque era uma das poucas jovens negras que fazia um cursinho preparatório para vestibular. A minha irmã já estava cursando enfermagem na Universidade Estadual de Campinas – (Unicamp), e de certa forma eu já tinha um conhecimento sobre esse universo. Mas naquele tempo, falar sobre a possibilidade de uma formação acadêmica para jovens negros da periferia, parecia algo sem sentido, um sonho ainda muito individual e solitário. Eram jovens que tinham condições de vida muito precárias e um baixo nível de escolaridade.

Porém, contraditoriamente, a primeira leitura que me despertou para a temática do povo negro brasileiro, foi antes de entrar na universidade, através do livro de Clóvis Moura (1994): História do Negro Brasileiro, que ganhei do meu professor de capoeira “Espichado”, que era, na época, o presidente da Comunidade Negra.

Hoje compreendo o quanto esse presente ajudou na minha formação, o quanto ele expressou a importância do movimento negro na minha vida. Lembrando que eu não tive acesso a essas leituras no estudo formal, público e privado nas escolas que frequentei e nem mesmo na Universidade. Sendo então, a minha experiência no movimento negro da minha cidade de origem, a percussora da minha trajetória política e intelectual sobre a temática de luta e resistência da população afro-brasileira. Levei essa referência como um amuleto importante para a minha formação no Serviço Social, que se tornou meu principal referencial teórico sobre essa temática, não somente pelo valor simbólico que essa leitura tem para a trajetória de afirmação da minha negritude, mas também por ser uma perspectiva de análise crítica, que nos instiga, nos provoca e nos coloca como protagonistas históricos.

Portanto, preciso aqui salientar, que as leituras de Clóvis Moura me despertaram para as relações étnico-raciais e me ajudaram a compreender a realidade do racismo brasileiro, suas questões estruturais a partir de um estudo

crítico sobre a formação da nossa sociedade, em que as relações étnico-raciais aparecem como um eixo fundante para compreender a questão social. Sobre tudo, essa referência, me apresentou uma perspectiva de análise que me trouxe consciência histórica da força política, da luta e da resistência dos meus antepassados.

Os estudos de Clóvis Moura penetram profundamente na essência da “existência / resistência” do povo negro brasileiro, do escravismo até a consolidação do capitalismo tardio. Desde os quilombos, os mocambos, os terreiros, periferias e favelas. Moura nos traz o protagonismo dessa negritude, como práxis revolucionária, nos fala de opressão, dominação, medos, sonhos, conquistas e contradições. E me apontou o ensinamento histórico de que a busca pela liberdade é o princípio que fundamenta e que inspira a transformação e a revolução social.

Essas leituras sobre a história de luta e resistência do povo negro me fizeram “sair da caverna”, para trilhar um caminho de busca pelo conhecimento de desmistificação das sombras, para conhecer a mim mesma, e o meu lugar de origem, ao mesmo tempo em um processo de ruptura com uma perspectiva individual sobre a minha existência, que só existe a partir de outras vidas que também existiram e resistiram durante séculos à violência e opressão escravista. A temática quilombola, surge então, como um tema que me traz identidade, consciência e referência de origem e me instiga cada dia mais no meu processo de construção do conhecimento e atuação social e política.

Em relação a minha trajetória acadêmica, confesso que naquela época o Serviço Social não foi a minha primeira escolha. Prestei vestibular em artes plásticas na Unicamp, em meados dos anos 2000. Foi um marco importante para a minha releitura sobre arte e a minha verdadeira vocação nesse universo profissional. Cheguei a ir para segunda fase do vestibular, passei por uma prova de habilidades, de conhecimentos voltados à história da arte e entrevista. Foi a primeira e até então a única tentativa, e mesmo com pouca maturidade, consegui compreender que a identidade que havia construído sobre mim enquanto artista, não necessariamente seria boa o suficiente para o reconhecimento do que a sociedade entendia por arte.

A escolha pelo Serviço Social surgiu anos depois, em 2002, influenciada pela minha militância junto ao movimento negro. Recordo-me que estava muito envolvida com o trabalho social e político junto à comunidade negra, a participação

também em grupos artísticos e culturais (teatros e coral da cidade “Cio da Voz”) que me possibilitaram aproximação com um universo que até então era distante. Nesses grupos, me aproximei de aspectos positivos e culturais da identidade negra, conheci através do Coral o repertório artístico de Milton Nascimento e Djavan, e no teatro a atuação de Abdias do Nascimento.

Cheguei a elaborar um cenário para uma peça teatral “Saltimbancos”, dirigida por um colega. Inclusive este trabalho foi premiado, mas não fui eu que recebi essa premiação, e sim um professor de educação artística “homem branco” que auxiliou na execução do cenário projeto, mas que não tinha sido o mentor da ideia. Na época essa apropriação do meu trabalho e da minha criatividade era algo tão recorrente que naturalizava essas relações. Fui também desenhista de uma fábrica que estampava camisetas, ganhei alguns trocados com minha arte. Mas, sempre nessa condição de apropriação e exploração do meu trabalho pelo “outro” e, conseqüentemente, da negação da minha própria identidade como artista.³

A escolha pelo curso de Serviço Social, já era naquela altura do campeonato expressão da minha consciência de classe, raça e gênero. Busquei o curso porque eu tive contato com um material de divulgação do vestibular da Universidade Estadual Paulista – Unesp (2002) que tinha um texto e uma imagem de apresentação do curso. Texto e fotografia me trouxeram uma ideia de que a profissão tinha um campo de atuação próxima às camadas sociais periféricas e desfavorecidas.

Foi então que em 2003 eu me mudo para Franca para cursar Serviço Social na Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. No início do meu processo senti uma certa resistência e estranhamento. Eu tive dificuldades para construir uma identificação profissional tendo em vista a ausência da temática étnico-racial devidamente problematizada nas abordagens sobre a questão social e na formação da sociedade capitalista. A lembrança que tenho desse processo

³ Lembro que quando fui para universidade, fiquei mais atenta com essas questões, em oportunidade de retorno a Pirassununga, fui até a fábrica de camisetas buscar os meus desenhos que ainda estavam sendo utilizados para estamparia, ciente de que o valor recebido pela arte não era condizente com a exploração da minha criação de forma ilimitada. Eu fiquei na sala de espera da fábrica, um dia inteiro, até que eu disse para a recepcionista que se eu não fosse atendida pelo responsável da estamparia eu iria pegar todas as camisetas que estavam expostas na vitrine para mim. Mais que depressa eu fui atendida, recuperei minha pasta de desenhos e consegui comercializar algum desses trabalhos em Franca - Sp.

acadêmico, era de uma aluna negra tentando achar “brechas” para inserir o debate étnico-racial e ter um “lugar de fala”.

A minha graduação foi um momento muito peculiar e intenso da minha vida. Foram quatro anos de desconstrução e construção. Eu vivenciei experiências diversas, morei em repúblicas, morei sozinha, quase desisti do curso, fiz diversos estágios, e conheci de perto a periferia de Franca e a comunidade negra. O Núcleo de Pesquisa sobre relações Étnico-raciais – (Nupe), para mim significou “segurança” e “acolhimento”. Lembro que era um grupo pequeno, mas muito unido. Os outros grupos de extensão em que também fiz parte, tinham muita rotatividade dos membros, mas no Nupe não, eram sempre os mesmos (Christian, Jean, Adele, Isis, Débora Garcia, Jeferson...). Aqueles companheiros que permanecem em minha memória, pois reconheço que a chegada e a permanência em um novo espaço e novo território são momentos importantes no nosso processo de formação como sujeitos históricos. Portanto, aquele “outro” que te recebe, que te acolhe e que se dispõe a desconstruir preconceitos, na perspectiva da quilombagem, é um aliado, e o grupo é um reduto de fortalecimento para a luta. Naquela época, reivindicamos junto a Câmara de Vereadores, Cotas Raciais na Faculdade Municipal de Direito de Franca e participamos de diversas atividades culturais e políticas na cidade.

A militância negra estudantil no Nupe e as minhas experiências de estágio na prefeitura de Franca me possibilitaram uma aproximação com a população pobre e na sua maioria negra e com o Conselho da Comunidade Negra – Condecom. Essa experiência me despertou o interesse de pesquisar e conhecer a história do Movimento Negro em Franca (Monuf), sua formação local em contextualização com os movimentos sociais no processo de luta contra a ditadura militar e pela implantação da democracia no país na década de 1980; tema do meu Trabalho de Conclusão de Curso – TCC.

Quando já formada, a minha primeira experiência como assistente social foi a aprovação em concurso público na prefeitura da cidade histórica de Ouro Preto – MG, atuando na área de habitação popular. Essa experiência, apesar de ter sido breve, me trouxe uma carga de identificação muito profunda. Devido à história de formação social, política e cultural de Ouro Preto, uma cidade carregada de memórias da escravidão em Minas Gerais, viver o cotidiano dessa cidade foi intenso, foram dias e meses permeados de emoções contraditórias. Muito ouro,

riqueza, arte e beleza e também muita dor, exploração, trabalho e sofrimento. Todas essas manifestações expressas na arquitetura, relevo, clima e energia daquele lugar.

Conheci diversos distritos históricos ao redor de Ouro Preto. Outra experiência importante dessa minha trajetória naquela região foi visitar a comunidade quilombola de Lavras Novas, um vilarejo afastado e de difícil acesso em um lugar montanhoso. A experiência de percorrer o caminho até à comunidade e de permanecer lá durante alguns dias, me possibilitou compreender que o processo de luta e resistência dos nossos antepassados foi de muita coragem. Subir aqueles morros como quem quer alcançar os céus, como quem quer se esconder na neblina das nuvens... Nessa trajetória, senti medo, senti alegria e entendo que consegui sentir um pouco do que sentiram aqueles que fugiram e se aquilombaram em busca da liberdade. Quando cheguei à comunidade, o lugar “mais alto” eu respirei fundo e senti uma energia diferente daquele ar de exploração que pesava sobre a cidade histórica de Ouro Preto...

F8 -Terra Livre



(Desenho da pesquisadora – 2016)

F9 – Colo de avô



(Desenho da pesquisadora – 2016)

A minha segunda experiência como profissional foi no ano de 2007 e 2008 no Instituto Nacional de Reforma Agrária - Incra, no interior de São Paulo, na cidade de Andradina, onde fiquei durante aproximadamente sete meses no

acompanhamento de implantações de políticas de financiamento para pequenos produtores (Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar – Pronaf). Este trabalho também trouxe importantes contribuições para a reelaboração da minha memória e identidade com as relações étnico-raciais no espaço rural. Esta região, no interior do Estado de São Paulo, marca a minha origem familiar, meus pais nasceram na cidade de Tupi Paulista – SP que está muito próximo a Presidente Prudente – SP e Andradina - SP. Eles me contavam que juntamente com meus avós (migrantes mineiros e nordestinos) foram trabalhadores rurais, viveram a infância nas lavouras e colheitas de algodão e café.

Em algumas visitas que fiz nos assentamentos da região de Andradina - SP, tanto a paisagem, como os costumes, a vida cotidiana do interior paulista era para mim muito familiar. Diversas vezes, almoçando ou tomando um café da tarde no lote de uma família assentada, os “causos” da vida, da luta para conquistarem aquele pedacinho de terra, as brincadeiras das crianças, completavam em minha memória o “quebra-cabeça” do que os meus pais já antes me contavam. Inclusive um dos assentamentos em que trabalhei, localizado em uma antiga fazenda conhecida como “Fazenda Primavera”, aparecia nos relatos que meu pai me trazia sobre sua infância nessa região.

Esta identificação foi muito importante para me reaproximar da temática do negro camponês, do migrante nordestino, do trabalhador do campo, sujeitos históricos que reafirmam a sua tradição de luta através da permanência no mundo rural. Minha dissertação de mestrado, com a orientação da professora Dr^a. Raquel Santos Sant’Ana: “Raízes e Sombras: luta e resistência na afirmação da identidade quilombola”, foi um estudo sobre a luta quilombola na formação da sociedade brasileira e os processos legais e políticos no Reconhecimento de Terras quilombolas no Brasil nas duas últimas décadas, a partir do Art.68 da Constituinte de 1988.

Mediante esta primeira aproximação empírica com a temática, outra questão surge: a identidade étnico-racial quilombola. A política de reconhecimento e demarcação só se consolidou em comunidades identificadas como de origem quilombola. Essa identidade pode ser reconhecida a partir de quais referências? O que se entende e se reconhece hoje como comunidades quilombolas no Brasil?

Defendi esse trabalho em 2013, e nessa ocasião tive o privilégio de contar com a participação do professor Dr. Dagoberto José Fonseca, especialista no tema sobre as relações étnico-raciais, que desde então, tornou-se para mim uma referência intelectual, e que agora nessa pesquisa de doutorado foi o meu orientador. Desde o primeiro contato e convite, o professor Dr. Dagoberto se mostrou muito solícito para compor a minha banca de defesa de mestrado. Eu me lembro (espero que sim...) de quase todos os pertinentes e sábios apontamentos e orientações daquela manhã. Primeiramente, ele falou sobre minha família, identificou aqueles que estavam nos agradecimentos do meu trabalho com os que estavam ali presentes, me explicou sobre o verdadeiro significado de “Axé” como energia, e me ensinou a importância do uso das palavras, me alertou sobre aqueles que não são “senhores”, sobre aqueles que não são naturalmente “escravos” e da necessidade de continuação e aprofundamento deste estudo.

Depois de três anos, os ensinamentos e palavras do professor Dr. Dagoberto ainda falavam comigo. Então, senti a necessidade de me aprofundar no tema das relações étnico-raciais, para compreender um pouco mais sobre mim e sobre a minha identidade como mulher negra e como pesquisadora. Foi então que em 2016, apresentei um projeto de pesquisa para cursar uma disciplina na Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNESP - Araraquara, como aluna especial, ministrada pelo professor Dr. Dagoberto. Esta experiência me possibilitou uma aproximação com debates teóricos sobre identidade, memória e oralidade, e também com pesquisadores de outras áreas do conhecimento que me ajudaram a reelaborar um projeto de pesquisa de doutorado; o qual foi aprovado por este programa de Pós-graduação em Serviço Social no ano de 2017.

Sobretudo, é importante aqui relatar que essa experiência acadêmica e intelectual me trouxe a reconexão com a arte e com a história dos meus antepassados. Desde então, o desenho, a pintura vêm se afirmando na minha trajetória como mulher negra, pesquisadora e artista em conexão com a minha identidade e com a memória de luta dos povos quilombolas. Uma arte que me fortalece, me encoraja e me liberta e que ressurge para mim como um instrumento de expressão e afirmação, sendo “Expressões Quilombolas” um recurso teórico e metodológico desse estudo, na construção de um conhecimento que reconhece o ser individual no ser coletivo e social.

APRESENTAÇÃO

ENCRUZILHADAS
Entre a cruz e a espada
Entre a entrada e a saída
Entre agonia e utopia
Encruzilhada...

Entre a coragem e o
conformismo
Entre a busca e a fuga
Entre o medo e o desejo
Encruzilhada

Entre a paixão e a razão
Entre essência e aparência
Entre certezas e incertezas
Encruzilhada...

Entre a chegada e a
partida
Entre tudo, “entre tantos”.
Entre caminhos, entre
destinos.
Entre encontros...
Entre nós, encruzilhadas...

(Daniella Santos 2018)

A construção de um trabalho científico é uma encruzilhada. É o ponto dos encontros, de olhar para trás e de refletir como e porque estamos aqui. O momento oportuno para definir as estratégias, nos aponta o dever de olhar para o lugar do agora, para o ontem, de onde viemos e como desejamos chegar ao amanhã.

Nesse sentido, para o labor científico, diversos caminhos e direções apontam para a elaboração teórica e metodológica, a partir de princípios que orientam e alcançam seus resultados, em um processo dinâmico, um movimento dialético de idas e vindas, que direciona, escolhe ou abandona certas vias e direções.

No entendimento de que esse estudo é de natureza histórica e social, o percurso desta pesquisa tem o tempo pretérito como fonte que desvenda e reelabora a realidade do tempo presente. Este campo de investigação, busca compreender o conflito constante entre o que foi, o que é e o que será construído em relação aos sujeitos dessa pesquisa. A ciência é compreendida como um espaço das contradições, em que o curso das experiências humanas precisa ser contextualizado

no campo da materialidade sócio-histórica, sem perder sua conexão com a subjetividade das emoções que permeiam esse movimento.

Portanto esta pesquisa ao investigar “A importância da arte na formação da identidade negra quilombola”, reconhece as aproximações subjetivas e objetivas que existem entre a pesquisadora e seus sujeitos, protagonistas da pesquisa. Apresenta aos leitores um arcabouço teórico – metodológico que tem a arte, não só como instrumento de pesquisa, mas também como fonte de pesquisa para o campo epistemológico.

Os referenciais teóricos que aqui se fundamentam, apresentam o fazer artístico como “práxis negra”, na perspectiva do conceito de quilombagem presente nos estudos em Clóvis Moura, em que as manifestações simbólicas e culturais do povo negro são destacadas no seu aspecto político, expressas e reconhecidas em diversas formas de organização, na religião, no trabalho, nas línguas, culinária, enquanto movimentos marcados pela posição e contradição em processos de luta.

Esta perspectiva de análise de Moura (1989) explicita a complexidade e a consciência do povo negro africano escravizado no Brasil, e define a quilombagem como ⁴:

um movimento de rebeldia permanente organizado e dirigido pelos próprios escravos que se verificou durante o escravismo brasileiro em todo o território nacional. Movimento de mudança social provocado, ele foi uma força de desgaste significativa ao sistema escravista, solapou as suas bases em diversos níveis econômico, social e militar – e influenciou poderosamente para que este tipo de trabalho entrasse em crise e fosse substituído pelo trabalho livre (Moura, 1989.p. 22 apud OLIVEIRA, 2009)

Ela expressa a contradição fundamental da sociedade escravista, a manifestação de luta de organizações negras que atuam em várias frentes, tendo o quilombo como núcleo articulador da existência e resistência social, política e cultural do povo negro escravizado.

Os estudos, a partir de Moura, são referência e inspiração no processo de construção metodológica, em que a identidade negra quilombola se apresenta enquanto uma categoria dialética, na unidade e na oposição entre forças contrárias.

⁴ OLIVEIRA, F. N. Clóvis Moura e a sociologia da práxis negra – Niterói - 2009
<http://www.dominiopublico.gov.br/download/teste/arqs/cp126152.pdf>

Uma coisa não pode existir sem que haja seu oposto, e só se pode aproximar da realidade empírica quando descobrimos esse processo dialético, ente vida e morte, escravista e escravizado.

Na continuação desse legado, essa investigação também se inspira no conhecimento dos povos antepassados e preserva esses saberes e legitima a sobrevivência e a permanência de suas memórias e de suas identidades. Em um tempo histórico, marcado pela dominação tecnológica nas relações de construção da ciência. Esta perspectiva criativa e de resistência é o rompimento com o fazer pesquisa somente na lógica produtivista e mercadológica. Reconhece a arte como uma postura de ruptura ao modelo dominante que mercantiliza o conhecimento, o trabalho e a vida; compreende essa dimensão artística como espaço de transformação, fonte de inspiração, educação e emancipação humanas.

Submetidos pela dominação e o avanço de governos de extrema direita, os povos e as comunidades tradicionais têm paulatinamente sido exterminados e ameaçados pelo avanço do agronegócio, da mineração, do desmatamento e do controle dos recursos hídricos. São comunidades quilombolas; grupos étnicos e sociais que enfrentam cotidianamente novos desafios impostos pela modernização no campo e produzem e reproduzem no cotidiano práticas artísticas compreendidas como expressão de conhecimentos e saberes, como estratégias de preservação de lutas, de culturas tradicionais, ativando suas memórias e identidades coletivas na elaboração de estratégias que definem e defendem seus modos de vida. Para permanecer em seus territórios, em um cenário de abandono, buscam formas de resistir e interagir em conjunto com a sociedade, mesmo em condições adversas, elaborando estratégias para ampliar sua autonomia perante o Estado.

Utilizo aqui então a arte em conexão com memória como eixo de orientação e de aprofundamento do meu objeto de pesquisa, bem como uma metodologia, que me aproxima dos objetivos que me levaram a realizar este estudo, os quais evidenciam a minha perspectiva sobre a realidade material e imaterial e me conectam com a minha ancestralidade, a memória dos meus antepassados e a minha identidade social e política.

Sendo então a identidade e a memória, categorias importantes nessa pesquisa, no **I Seção: Identidade e Memória Quilombola**: abordaremos sua importância para a afirmação de identidades étnico-raciais, tanto para os indivíduos

sociais quanto para os grupos e coletivos, em uma integração e mediação entre tempo, sociedade e natureza. Apresentaremos o debate jurídico e político da Constituição de 1988, no Art.68 que trata do processo de reconhecimento e titulação de territórios quilombolas no Brasil.

As reflexões sobre “força vital” e “coragem”, compreendidas como importantes inspirações ancestrais e antepassadas que direcionam os pensamentos, a escrita, os traços e as pinceladas, que, por meio do conhecimento e da expressão artística nos remete ao pretérito escravista de sofrimento, violências e perseguições, mas também de muita coragem, energia e anseios de vida, que mobilizaram homens e mulheres, sentimentos presentes que nos guiam.

Assim, **Na II Seção: QUILOMBOS: África e Brasil**, busco recuperar a relação da formação do quilombo em África com o quilombo brasileiro, uma tentativa de aproximação com um olhar para o lugar de origem, de luta, de reinos e de povos e etnias que foram os verdadeiros colonizadores das Américas e do mundo. Junto aos pensamentos de Clóvis Moura trago o diálogo desse tema na perspectiva de outros pesquisadores, pois compreendo a importância dos seus referenciais para a fundamentação teórica dessa pesquisa.

A importância das relações afetivas e familiares aparecem na **III Seção: Afetos e (re)Existências**. Apresento a importância das mulheres negras na história de resistência do povo negro quilombola, falo do amor e do afeto como possibilidade da vida, do cuidado com “outro”, da existência coletiva, das relações intergeracionais, da infância como tempo de “esperançar” dias melhores.

Escrever sobre a vida dessas mulheres, busca explicitar a importância do protagonismo negro feminino nas lutas quilombolas, e também desmistificar as relações que essas mulheres estabeleceram na sociedade escravista em que estavam submetidas, através de uma narrativa que valoriza o afeto, o amor, o cuidado e a fé como expressões não só das emoções, como também de estratégias educativas e políticas, interpretadas como sentimentos, saberes e crenças que inspiraram a ação política de intervenção na realidade violenta e opressora, a qual estava imposta para essas mulheres negras.

Na **IV Seção: Vida e cotidiano quilombola**, apresentaremos um relatório de pesquisa de campo realizadas no Memorial de Palmares 2017, na comunidade quilombola dos povos Kalungas - GO (2019) e do Quilombo Picinguaba – SP

(2019) em que evidencio a importância da memória, da natureza e do artesanato quilombola na afirmação da identidade coletiva das comunidades.

As visitas a essas comunidades tradicionais, tanto quilombola como também povos indígenas, me ensinaram a importância de conhecer, adquirir e valorizar um trabalho artesanal, enquanto expressão de um gesto de admiração, um ritual de agradecimento e valorização dos saberes, modos de vida e produção cultural daquele grupo. Portanto em todas as comunidades visitadas a “casa de artesanato” tem sido um dos espaços de pesquisa importante, enquanto um local coletivo onde os artesãos comercializam seus trabalhos. Trata-se de um lugar estratégico para venderem seus produtos justamente para aqueles visitantes que vão conhecer a comunidade.

Importante salientar que o artesanato nessa pesquisa é compreendido como um segmento da arte quilombola, geralmente é identificado pelas comunidades como um objeto, um utensílio feito através de trabalhos manuais e que tem utilidades na vida cotidiana. Por exemplo uma gamela, um cesto, um tapete de palha ou barbante. Ao contrário de uma ideologia que busca inferiorizar ou diferenciar a valorização do que é arte do que é artesanato, essa pesquisa em diálogo próximo com o conceito utilizado pelas comunidades na atribuição da nomenclatura de artesanato respeita e reconhece a relevância cultural e artística como uma especificação da arte quilombola, essa que também abrange outros diversos segmentos como a dança, a poesia, a música, a culinária etc.

Nesse sentido, penso ser de suma importância aqui enfatizar, que todos os registros fotográficos, depoimentos e aproximação com a comunidade, buscamos estabelecer uma relação de troca e horizontalidade, a ida ao campo de pesquisa para colher informações e dados possibilitou a realização deste estudo, ou seja, contribuiu com o meu trabalho de pesquisadora, e de certa forma servirá para trazer uma maior visibilidade a temática quilombola, portanto a contrapartida também se faz quando, mesmo que simbolicamente fomentamos economicamente a sobrevivência desses grupos, comprando seus produtos e incentivando a comercialização. Adquirir essas mercadorias também foi para mim oportuno para divulgação dos trabalhos tradicionais quilombolas e indígenas em atividades e oficinas realizadas durante a elaboração desta pesquisa

O que quero dizer sobre isso, é que a produção artesanal de uma comunidade são fontes materiais e que o olhar sensível para essas fontes consegue se aproximar da sua realidade e história de vida, tanto na dimensão concreta e real daquilo que foi produzido, técnica e material, bem como das subjetividades individuais e coletivas que perpassam aquela forma de produção. Por exemplo, a casa de artesanato é um espaço de comercialização de trabalhos coletivos, e evidencia a organização social para fins econômicos. Estão presentes trabalhos diversificados: o tear, as estarias, a argila, o crochê, bebidas, doces, que trazem em sua maioria elementos da natureza ou do cultivo de produtos presentes no território da comunidade. Cada artesão coloca a sua identificação com aquilo que produz apresentando a possibilidade da diversidade de técnicas de produção.

Sendo então possível, a partir desse espaço coletivo da casa de artesanato, penetrar inicialmente na cultura daquela comunidade, compreendida na sua expressão ou manifestação da relação dos artesãos quilombolas entre si e com a natureza, compreender a interação social e territorial, como se produz os objetos sua perpetuação ou relação com a organização da vida cotidiana, o que se denomina de cultura material.

Desta forma, o artesanato quilombola é um artefato importante no estudo da cultura material desses povos, para analisar quais são os recursos naturais disponíveis nessas comunidades e como elas se utilizam dos mesmos. Portanto essa pesquisa também utiliza o artesanato como um instrumento de estudo da cultura material e imaterial dos quilombos. Busca conhecer os significados desse objeto, o saber e as técnicas aplicadas na sua produção. Isto significa penetrar também na sua cultura imaterial, sendo a materialização o conjunto de ideias, crenças, sentimentos e memórias de seus artesãos.

Apresento então na **V Seção: ExpressARTE** um relatório sobre exposições de pinturas que foram realizadas no processo de elaboração desse estudo, contendo registros fotográficos, abordando a importância das mesmas para o processo educativo e participativo da arte e da pesquisa.

A arte compreendida na sua interlocução entre vidas; transpõem a dimensão da existência individual e limitada ao tempo presente, mas que sofre influência de outras vidas, tempos e corpos. A arte que representa e possibilita a reconexão com

o passado, através da memória, e que me traz a compreensão do que sou e do legado que através da mesma poderei transmitir para o porvir...

A arte que aqui nessa pesquisa é instrumento oportuno para a construção e criação de um conhecimento que aproxime o artista e pesquisador da realidade investigada. Muitas dessas pinturas presentes nesse estudo surgiram da inspiração de registros fotográficos de profissionais e também de pesquisadores. Fotografias essas, em sua maioria reveladas em “preto e branco”. A escolha da fotografia, a tentativa de riscar e traçar na tela o desenho, a imaginação e escolha das cores, suas misturas, tons e texturas é um processo de criação que faz nascer e surgir o novo. O novo que é a reinterpretação de um processo artístico anterior.

Durante esses quatro anos pinte um arsenal artístico de mais de trezentos quadros/telas, realizei cerca de dez mostras compartilhando saberes com olhares sensíveis que interagiram com a minha arte exposta em espaços educacionais, culturais e galerias de arte em diversas cidades do Estado de Minas Gerais (Uberaba, Diamantina, Belo Horizonte, Mariana e Frutal) e no Estado de São Paulo (Franca, Guaiúba, Jundiá, Araraquara e Jaboticabal). E essas pinturas construíram o arcabouço teórico e metodológico da pesquisa, elas são inspiradas em textos, livros, fotografias e memórias que remetem a história e a vida cotidiana do povo negro brasileiro, as exposições nesses espaços educativos e culturais permitiu a construção de uma pesquisa que desde o início da sua elaboração esteve mergulhada no movimento dinâmico e participativo com comunidade e com os protagonistas dessa pesquisa, ou seja, a própria realidade apontou também a necessidade das reflexões teóricas trazidas e apresentadas nesse estudo.

Este fazer artístico, é compreendido neste contexto, como uma forma de criar, configurar e expressar uma realidade. Uma metodologia em que estão implícitas as configurações de vida da pesquisadora artista, inspirada em valores e memórias coletivas que se conectam com a pluralidade do tempo, culturas, cores, dores, afetos, crenças, tradições, lutas e (re)Existências que permeiam o viver do povo negro.

O processo de criação da obra de arte recupera a totalidade do criador-produtor-obra no mundo, numa fusão do subjetivo-objetivo, não apenas no plano do homem como indivíduo, mas como espécie, pois, como escreveu Marx, “o objeto do trabalho é a objetivação da vida genérica do homem: ao reproduzir-se apenas intelectualmente, como consciência, mas ativamente, ele duplica-se de modo real e intui o seu

próprio reflexo num mundo por ele criado” (MARX, 1989, p. 165 apud PEIXOTO, 2008, p. 41).

Utilizo a arte como recurso teórico-metodológico, pois ela possibilita desvelar de um cotidiano que está além do que é aparentemente posto, que é rico de subjetividades e contradições e que precisa ser compreendido não só naquilo que é evidente mas também naquilo que é imperceptível, ocultado e mistificado, conhecendo essa realidade através de um olhar crítico e sensível para as relações cotidianas.⁵

Sendo então, a dimensão artística como importante categoria de análise e como recurso para a elaboração dessa pesquisa, a arte como um recurso metodológico que busca a conexão com a memória e a identidade quilombola, retratando através de pinturas suas histórias, suas diversas manifestações culturais, suas práticas tradicionais. Apresenta uma narrativa que busca através da expressão artística individual afirmar uma consciência de luta coletiva trazendo ressignificações para a história de luta do povo negro quilombola e de outros grupos e sujeitos sociais.

Neste sentido, compreendendo aqui a dimensão artística, para além das suas questões estéticas, mas também enquanto expressão dos sentidos humanos em uma aproximação com sua história social na ruptura com a alienação instaurada pela efemeridade da sociabilidade capitalista. A arte manifestada em diversas expressões e emoções. Compreendida para além da sua materialidade concreta, mas também na sua subjetividade, como fonte material e imaterial que nos fala de uma memória, de uma inspiração envolvida por sentimentos contraditórios e que reafirmam a identidade negra quilombola. Enquanto processo de reencontro com essa história de resistência, a arte como interlocutora de uma memória que se tentou esquecer.

Sobretudo, que compreende o campo da arte como espaço da resistência, oportuno, educativo e político; de preservação de vidas e memórias do povo negro quilombola, em coerência com o projeto ético, político do Serviço Social que tem como princípio fundamental o compromisso com a classe trabalhadora, e com a

⁵ Estas reflexões sobre a importância desse olhar mais aprofundado para as relações estabelecidas na dimensão do cotidiano estão presentes no texto de GUIMARÃES, G.T.D – “O não-cotidiano no cotidiano” in “Aspectos da teoria do cotidiano: Agnes Heller em perspectiva – Porto Alegre. EDIPUCRS. 2002

afirmação do processo histórico de luta dos movimentos sociais na busca por justiça e igualdade.

Apontando estratégias para os fazer profissional de assistentes sociais, educadores, professores, artistas e outros que atuam juntamente com essas comunidades, as quais consigam de fato se aproximar dessas realidades de maneira a desmistificar os preconceitos estabelecidos sobre as mesmas. Construindo juntamente com esses sujeitos históricos projetos políticos determinados a partir das demandas apontadas pelos mesmos, no reconhecendo das potencialidades que esses grupos e coletivos têm de organização social, cultural e econômica. E também propondo ações interventivas que possam trazer para as políticas sociais uma maior visibilidade e efetividade junto a essas comunidades, garantindo o acesso aos direitos sociais que implementem condições de preservação das mesmas, no reconhecimento de suas histórias de luta, suas contribuições para a construção da cultura e dos conhecimentos que fundamentam a sociedade brasileira.

INTRODUÇÃO

Viver e ser quilombola para além de um processo histórico e político de luta e resistência é uma trajetória de construção da existência ontológica do povo negro brasileiro, em conexão com a força vital da sua origem, da sua ancestralidade, em encontro com sua cultura de tradição africana e na afirmação da sua cultura afro-brasileira. Um existir em sua plenitude, que lhe garantem a possibilidade da organização da vida social a partir de projetos e princípios dos povos tradicionais quilombolas, em que o grupo, o coletivo e o território são fundamentais para a afirmação da identidade enquanto comunidade negra, condição importante para a elaboração de estratégias de resistência mediante das opressões de uma sociedade estruturalmente alicerçadas no racismo, na exploração e extermínio do povo negro.

Milhares de povos originários indígenas e etnias africanas escravizadas foram historicamente dizimadas no processo de formação econômica e social do Brasil. Extermínio que perdura na contemporaneidade e tem ameaçado as condições de vida do povo brasileiro, em sua maioria é constituído pela população negra, parda e indígena.

Na atualidade, vivenciamos o avanço de uma política neoliberal, de enxugamento do poder político e econômico do Estado, que não tem assumido seu compromisso com a efetivação de direitos sociais e de direitos humanos para essa parcela que quantitativamente representa a maioria da população brasileira, mas que minoritariamente tem acesso a esses direitos e as políticas sociais. Em um contexto de avanço global do capitalismo, em que a revolução técnico científica tem endossado a exclusão social de jovens, crianças e mulheres de raças e classes sociais historicamente exploradas, constata-se que o crescimento do modelo econômico capitalista tem agravado as múltiplas expressões da questão social, onde que o racismo se coloca como um dos principais eixos que fundamentam as estruturas das desigualdades sociais.

O que está posto nesse modelo de sociedade excludente e racista são espaços institucionais e mecanismos de políticas públicas que endossam uma lógica de extermínio e violência contra o povo negro, camponês, trabalhadores sem acesso à terra, quilombolas e indígenas. Seus modos de vida, organização social e territorial vêm sendo historicamente ameaçados pelo modelo de produção e exploração dos

recursos naturais impostos pela lógica capitalista. Muitas comunidades têm sido invadidas e destruídas por interesses de empresas internacionais, mineradoras, petroleiras e agroindústrias. Este cenário atual, que de maneira estratégica se camufla no discurso das “catástrofes ambientais”, nada mais é que a perpetuação de uma estrutura econômica, social e política de destruição da natureza, de desrespeito pela diversidade e de extermínio de povos, na defesa de interesses que imperam na lógica da extorsão, apropriação, abuso e lucro.

A perspectiva histórica e crítica sobre essa realidade também evidencia que o planeta vem sofrendo impactos que se resultam do avanço do capitalismo mundial em que as estruturas econômicas, sociais e políticas caminham para a barbárie. Guerras entre povos, nações, países, grupos étnicos, religiosos e o esgotamento e destruição dos recursos naturais, anunciam um processo de destruição da civilização humana.⁶ Portanto refletir sobre a resistência a esse projeto de destruição, não se limita a uma questão isolada dos interesses das minorias, dos povos tradicionais, quilombolas e indígenas, mas trata-se de garantir a sobrevivência e existência desses grupos específicos e consequentemente da humanidade como um todo.

Em uma análise focada no território brasileiro, constatamos historicamente que são esses povos e comunidades tradicionais que têm garantido a preservação do equilíbrio ambiental nos espaços territoriais em que vivem, resistindo ao processo capitalista de destruição da natureza e dos recursos naturais. O que ainda nos resta de Cerrado, Mata Atlântica e Floresta Amazônica é o resultado dos modos de vida e organização social e econômica dessas comunidades que estabelecem uma relação produtiva com a natureza e com o meio ambiente, de maneira mais respeitosa e menos exploratória, a partir de princípios de sustentabilidade, ou seja, é a resistência e a permanência desses grupos nesses territórios que ainda garantem os cuidados e a manutenção da nossa biodiversidade ecológica. No entanto, em conflito constante com o grande latifúndio, são ameaçados pelo avanço da

⁶ MÉZSAROS, István. Para Além do Capital: Rumo a uma teoria de transição. Editora: Boitempo, 2015.

modernização do campo, do agronegócio, dos interesses de desenvolvimento capitalista.⁷

Originário do idioma africano quimbundo, a palavra “quilombo” no remete a uma organização de jovens guerreiros. Na história do Brasil, o quilombo surge como unidade de protesto, de experiência e resistência social em que se manifestou a reelaboração de valores sociais e culturais do povo negro africano em resistência a sociedade escravista brasileira.⁸

A escravidão que perdurou até 1888 foi responsável pelo tráfico de milhões de vidas africanas⁹, homens, mulheres e crianças oriundos de diversas etnias e nações. Os quilombos surgem no Brasil a partir da organização de luta do povo negro em oposição ao trabalho escravo e também das compras dessas terras em troca de serviços prestados.

Nos dias atuais, essas comunidades são compreendidas como grupos étnico-raciais que se organizam a partir de uma trajetória histórica própria, e estabelecem relações territoriais específicas, com presença de uma ancestralidade negra relacionada com essa história de resistência e luta, a sua identificação e caracterização devem respeitar os critérios de auto-atribuição das próprias comunidades.¹⁰

⁷ Para efeito do estudo da questão agrária nesse período, sabe-se que esses povos viviam no modo de produção do comunismo primitivo. Organizavam-se em agrupamentos sociais de 100 a 500 famílias, unidos por algum laço de parentesco, de unidade idiomática, étnica ou cultural. Não havia entre eles qualquer sentido ou conceitos de propriedades dos bens da natureza. Todos os bens da natureza existentes no território – terra, águas, rios, fauna, flora – eram, todos de posse e de uso coletivo e eram utilizados com a única finalidade de atender às necessidades de sobrevivência social do grupo. E quando os bens da natureza se tornavam escassos em determinadas regiões, os grupos deslocavam para outros locais, o que caracterizava a sua condição de vida nômade [...] Com a invasão dos europeus, a organização da produção e a apropriação dos bens da natureza aqui existentes estiveram sob a égide das leis do capitalismo mercantil que caracterizava o período histórico já dominante na Europa. Tudo era transformado em mercadoria. Todas as atividades produtivas e extrativas visavam lucro. E tudo era enviado à metrópole europeia, como forma de realização e de acúmulo do capital. (STEDILE (Org), 2005, p.22)

⁸ Ver MUNANGA, K. Origem e histórico dos quilombos em África apud Clóvis MOURA (Org.) – Maceió: EDUFAL,2001. MOURA, C. A quilombagem como expressão de protesto radical, Os Quilombos na Dinâmica Social no Brasil/Clóvis MOURA (Org.) – Maceió: EDUFAL,2001.

⁹ O número exato de negros entrados no Brasil durante todos o período escravista não está definitivamente esclarecido e não acreditamos, mesmo, que isso venha acontecer. Não apenas pelas deficiências das estatísticas, mas, especialmente, pela existência do contrabando negreiro, fato que levava ter uma visão minimizadas das reais proporções dessa população (MOURA, 2020, p.14).

¹⁰ Aos remanescentes das Comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos.” (Art. 68/ADCT/CF1988).

O termo remanescente de quilombo trata-se de uma categoria social relativamente recente e se refere principalmente às comunidades presentes no meio rural brasileiro, uma nova reinterpretação do que se chamavam de comunidades negras rurais (no centro, sul e sudeste do país) e as “terras de preto” (no norte e nordeste), que com a expansão urbana e o êxodo rural começam a se reformular em um processo de marginalização periférica.

Em 2003, por meio do Decreto Federal Nº 4.8878, surge a política de regulamentação dos procedimentos para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras, em que o INCRA é apontado como órgão responsável e de competência na esfera federal, e comum com os respectivos órgãos de terras estaduais e municipais.

A partir de então, o processo de identificação dos limites das terras quilombolas deveriam ser procedidas pela indicação da própria comunidade, juntamente com um suporte de estudos técnicos e científicos, relatórios antropológicos, constituindo na caracterização espacial, econômica, ambiental e sociocultural da terra ocupada pela comunidade.

No entanto, na atual conjuntura política administrativa do nosso país, o Incra tem sofrido um desmonte enquanto órgão público responsável para efetivação de uma política democrática que visa à reforma agrária e a regularização de terras no Brasil, ocasionando retrocessos impactantes na efetivação de direitos dos povos camponeses e tradicionais. Sendo, neste contexto, os dados estatísticos e de acompanhamento apontados pelo órgão imprecisos e não evidenciam a real condição de conflito e violência no processo de regularização de terras quilombolas.

A Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq) apontam a existência de 6 mil comunidades quilombolas espalhados pelo país, sendo apenas 3.386 reconhecidos pela Fundação Cultural Palmares e 181 títulos de terras regularizadas: 139 por governos estaduais, 39 pelo Governos Federal, e três por governos estaduais e federais (DEALDINA, 2020, p. 28).

O documento “Racismo e Violência contra Quilombos no Brasil” de 2017 organizadas pelo CONAQ e Terras de Direitos¹¹, também evidenciam que as comunidades vêm sofrendo um processo violento de perseguição, assassinatos de seus líderes, e que o número de homicídios entre os anos de 2016 e 2017 cresceu 350%.

Importante salientar que a pesquisa constatou que os crimes contra essas lideranças e comunidades estão diretamente associados à invasão e intervenção nos territórios quilombolas por terceiros, ou seja, trata-se de uma violência gerada por conflitos e disputa de terras, e a ausência do Estado em relação à garantia de territórios perpetua e compactua com este cenário de extermínio do povo preto quilombola. Sem dúvida, o racismo institucional também aparece como manifestação da violação de direitos, a omissão direta e indireta dos agentes e órgãos públicos e privados e a morosidade no âmbito do sistema da justiça para solucionar os processos de regularização desses territórios.¹²

Portanto é importante destacar que as questões relativas aos direitos humanos, o direito ambiental e o racismo ambiental são importantes para compreender as desigualdades sociais étnico -raciais no campo e na cidade. Sendo então, o acesso a cidadania, do direito a viver em um ambiente sustentável e equilibrado, um projeto político e social que precisa trazer como pauta principal no combate aos “diversos racismos, inclusive o ambiental, isto é, passa pela afirmação e positivação do negro na sociedade brasileira.” (FONSECA, 2018, p.33).

¹¹ RACISMO E VIOLÊNCIA CONTRA QUILOMBOLAS NO BRASIL – Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombola (CONAQ) s e Terras de Direitos (2017).

¹² “Os quilombos que se encontram em fase inicial de regularização fundiária (33,8%) foram os territórios que indicaram maior ocorrência de violações de direitos. Em seguida, destacam-se as comunidades que possuem o RTID (23,8%). Os dados evidenciam que os territórios quilombolas que se encontram no começo do processo de regularização fundiária concentram quase 60% dos casos mapeados de violência. Essa informação é indicativa da importância político-institucional da formalização do processo de titulação das terras, uma vez que a insegurança jurídica-fundiária das comunidades é fator que agrava a vulnerabilidade dos quilombos. Ademais, essa concentração das violações de direitos em quilombos em fase inicial de regularização das terras aponta para uma prática estrutural de invisibilização e dizimação dos territórios e do modo de vida quilombola, ameaçados, violentados e desarticulados antes de sua formalização. Mesmo nos casos em que o procedimento de regularização está avançado, pela existência de decreto ou portaria, a pesquisa identificou igualmente diversas ocorrências de violações nos territórios. A hipótese que ecoa destas informações é que a política que desmobiliza e desestrutura a regulação, os órgãos e os processos de titulação das terras é a política que deixa morrer as comunidades e os territórios quilombolas” (CONAQ, 2017, p.90,91).

Sendo de suma importância construir estratégias de enfrentamento desses racismos, da intolerância, e violência a partir de um projeto político e social de desmonte das relações exploratórias que fundamentam a sociedade capitalista. Tendo em vista que a questão étnico-racial, a questão agrária são eixos estruturantes na formação sócio-histórica do Brasil e determinam as relações de poder, as formas de organização da produção econômica, da distribuição das riquezas naturais e socialmente produzidas.

Expulsos de suas terras, os povos originários, quilombolas, indígenas e trabalhadores do campo buscam nos grandes centros urbanos condições de sobrevivência. No entanto, o trabalho na cidade é direcionado por um avanço tecnológico de produção que coloca esses grupos sociais na marginalização social. Em tempo de avanço do capitalismo e dessa lógica de produção, a exploração da força do trabalho se intensifica, bem como da expropriação da natureza, das terras, dos recursos naturais, retrocessos de direitos trabalhistas, sociais e humanos.

Vivenciamos em nosso contexto histórico e social o ataque à democracia brasileira e um extermínio da população negra, indígena e camponesa. A expansão do processo de modernização e exploração do campo brasileiro, tem, de forma violenta, devastado os territórios dos povos tradicionais colocando essas populações no limite da sobrevivência. Um cenário caótico e de extermínio. Nesses últimos anos a sociedade brasileira presenciou o rompimento de duas barragens de mineradoras no estado de Minas Gerais, afetando diversas comunidades tradicionais.

Em 2015 foi no município de Mariana/MG, a barragem do Fundão, especificamente construída para servir de depósito dos resíduos gerados durante o processo de mineração de ferro; pertencia à empresa Samarco S/A, cujos acionistas majoritários são a Companhia Vale do Rio Doce e a anglo-australiana BHP Billinton. O impacto desse crime ambiental atingiu a foz do rio Doce, no mar do Espírito Santo, deixando um rastro de destruição, contaminação e mortes, ocasionando danos incalculáveis aos produtores rurais, às comunidades locais, atingindo o povo Krenak, os povos Tupiniquim e Guarani, e a Comunidade Remanescente de Quilombo do Degredo, além das comunidades ribeirinhas e de

pescadores artesanais. que dependiam da pesca, do turismo e do comércio para sobreviver.¹³

Em janeiro de 2019 o rompimento da barragem de Brumadinho, com a contaminação do Rio Paraopeba pelos rejeitos da mineradora Vale atingiu a zona rural do município de Paraopeba, perto da divisa com Caetanópolis, na região Central de Minas Gerais, onde fica a comunidade quilombola de Pontinha, que reúne cerca de 3 mil pessoas. Desde então, os quilombolas passaram a sobreviver da venda de produtos agrícolas, do artesanato e do trabalho sazonal nas fazendas do entorno.¹⁴

Na região da Chapada dos Veadeiros, há trezentos anos a maior comunidade Kalunga de remanescentes de quilombolas do Brasil - descendentes de localizados no Estado de Goiás, entre os municípios de Cavalcante, Teresina de Goiás e Monte Alegre estão resistindo ao processo de exploração e desmatamento do cerrado brasileiro para o cultivo de soja e do agronegócio.

Em junho de 2020, lideranças da Associação Quilombola Kalunga (AQK) denunciaram o desmatamento ilegal de mais mil hectares no Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, na região da Chapada dos Veadeiros, em Cavalcante (GO). E a Secretaria de Meio Ambiente de Goiás (Semad) verificou que já foram destruídos, quase 1 mil hectares desde dezembro do ano passado, sendo que mais de 500 hectares em duas fazendas do local, próximo ao complexo de cachoeiras do Rio Prata em Cavalcante. O sítio histórico, estão localizadas as duas fazendas são de propriedade privada, que estão sendo desapropriadas pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).¹⁵

¹³ FUNAI. Relatório de avaliação preliminar: Os impactos provocados pelo despejo de rejeitos de mineração da Samarco/Vale/BHP sobre as comunidades indígenas Tupiniquim e Guarani, no Espírito Santo. Coordenação Regional Minas Gerais e Espírito Santo, 2016.
HERKENHOFF & PRATES. Estudo do Componente Quilombola da Comunidade Remanescente de Quilombo do Degredo. Novembro de 2017.

¹⁴Disponível em:< <https://ufmg.br/comunicacao/noticias/comunidade-quilombola-sofre-impactos-do-desastre-de-brumadinho-e-da-crise-sanitaria-no-brasil> > Acesso 15/11/2020.

¹⁵“ De acordo com dados iniciais extraídos de comparações feitas por imagens de satélite, foram desmatados efetivamente cerca de 530 hectares e há indícios de desmatamento de outros 267ha de área da Fazenda Alagoas —propriedade particular não desapropriada e inserida no interior do território Kalunga —, mais precisamente nas proximidades da nascente do Rio da Prata, em Cavalcante. O dano ainda teria alcançado parte da Área de Proteção Ambiental (APA) de Pouso

Durante cinco séculos, as lutas e resistências populares fizeram parte da formação histórica da sociedade brasileira, em oposição à exploração, o cativeiro da terra, a expropriação, a expulsão e a exclusão. Essas lutas tiveram e ainda tem um papel fundamental no enfrentamento da opressão e dominação capitalista, elas possibilitaram a construção de estratégias políticas capazes de transformar a sociedade.

Lembrando que, mesmo diante de uma sociedade arcaica, engessada em uma estruturação escravista, as significativas mudanças e conquistas sociais resultaram desses processos de resistência. A transição do trabalho escravo para o trabalho livre só foi possível pelo engajamento político do povo escravizado, organizado em movimentos quilombolas e abolicionistas que pressionaram o fim da escravidão.

Sobretudo, permanecem esses movimentos sociais, fortemente organizados e são de maneira diversificada constituídos em povos tradicionais, caiçaras, ribeirinhos e trabalhadores do campo, sem terras. Levantam como principal bandeira de luta, o direito e o acesso à terra. Portanto as ações e projetos políticos que visam ao desmonte dessas estruturas de dominação, precisam recuperar um projeto de transformação social de protagonismo do povo negro, como classe trabalhadora em oposição à exploração, agente político de transformação histórica, vidas que afirmam na sua plenitude e na perspectiva social da totalidade que perpassa pela existência na condição de natureza humana e na condição de civilização humana.

Os trabalhadores que foram excluídos do processo de modernização brasileira no campo e que lutam pelo acesso e permanência no território rural, é constituída em sua maioria pela população de negros e pardos, de origem indígena e quilombola, que durante o êxodo rural tiveram que deixar suas comunidades para

Alto. Segundo relato de moradores da região, o desmatamento foi feito com o uso de “correntão”, técnica em que correntes presas a tratores suprimem, rapidamente, a vegetação. Seu uso, no entanto, é considerado agressivo ao meio ambiente e coloca animais e plantas em risco [...] foram apreendidas 300 toneladas de calcário, minério utilizado para controle do solo em exploração agrícola.” Disponível em: <<https://www.jornalopcao.com.br/ultimas-noticias/mpf-apura-desmatamento-illegal-em-territorio-quilombola-de-cavalcante-260932/>> Acesso em 15/11/2020.

tentar uma vida na cidade, mas foram expulsos também dos grandes centros e retornaram para o campo em busca de sua sobrevivência.

Em diálogos com essas reflexões, Renato Emerson dos Santos (2007) organizou a publicação de um livro com diversas pesquisas sobre a questão étnico-racial na ocupação da geografia agrária brasileira, evidenciando a forte presença de povos indígenas e de comunidades remanescentes de quilombos. O autor enfatiza a importância de reconhecermos o negro nesses espaços, isso significa identificar as relações raciais enquanto constituintes de nossa estrutura social que traça a organização do espaço e produz “geo-grafias”. É preciso que as lutas dos povos dos campos tenham maior evidência, no sentido, de contrapor ideias que valorizam o avanço do agronegócio no campo como um projeto de desenvolvimento que busca ocupar e produzir um espaço desocupado, como se não existisse organização e vida nesses lugares, enterrando todo processo de resistência e luta dos povos tradicionais.

Segundo Santos (2007), as relações de produção capitalistas vendem a ideologia do campo como um espaço vazio, homogêneo, trazendo a falsa ideia de que não existe população vivendo nesses territórios, estratégias utilizadas nas explanações geográficas e que acabam por ocultar e autorizar o desmatamento de florestas, a exploração e esgotamento de recursos naturais, bem como as violências sofridas pelas populações tradicionais ocupantes destas áreas para onde avança a fronteira agrícola.

Esse processo de avanço da exploração agroindustrial e capitalista no campo busca apagar o espaço agrário plural, suas diferentes formas de relação sociedade-natureza, e relações entre as sociedades, expressas na luta pela terra e pelos territórios (enquanto totalidade que contém a natureza e as formas de sua apropriação através da organização social) que caracterizam as lutas dos povos remanescentes de quilombos e indígenas.

Ele também problematiza a ideia “embranquecida” sobre o campesinato brasileiro, (principalmente na região sul do país) que associa a ocupação do território brasileiro a uma imagem estereotipada e remete o processo de colonização à imigração europeia, no ocultamento da presença negra e indígena e no apagamento do processo histórico de escravidão no campo. Sobre essa temática, Santos (2007) destaca a contribuição dos artigos de Rafael Sanzio Araújo dos Anjos

e Bernardo Mançano Fernandes – este com a coautoria de Dagoberto José da Fonseca, Anderson Antônio da Silva e Eduardo Paulo Girardi –, nos estudos sobre “Geo-grafias de lutas, geografias históricas, relações raciais e o espaço agrário brasileiro” em que evidenciam a constituição histórica do agro no Brasil é permeada por conflitos étnico-raciais.

E, de diferentes formas, estas lutas históricas, do passado e do presente, grafam este espaço com rugosidades, com marcas e reminiscências materializadas em comunidades, em nomenclaturas, em toponímias querem e tem à resistência dos negros à escravidão – desafiando narrativas da história da luta pela terra no Brasil que ignoram este passado. A luta pela terra é, também, luta pelos símbolos, pelos significados e pelas imagens de território que, ao apagar o passado, autorizam, legitimam e viabilizam violências no presente. (SANTOS (Org, 2007.), p. 16)

Recuperar essa memória de resistência das vidas negras passadas reafirma nossa existência como povo negro no presente. O esquecimento e a negação dessa história de luta tem sido estratégia não somente de apagar os quatro séculos de escravidão, milhares de vidas violentadas e assassinadas, como também uma estratégia para camuflar as desigualdades e promover o desenvolvimento do capitalismo contemporâneo, esquecendo a dívida que a sociedade brasileira tem com a população negra.

No Brasil, o racismo estrutura as relações de desigualdades sociais na cidade e no campo. As políticas de reconhecimento e demarcação dos territórios quilombolas visam garantir o direito dessas comunidades ao acesso e à permanência na terra, mas colocam a categoria “identidade” como critério de acessibilidade a este direito. Ou seja, para as comunidades negras terem o direito de permanecerem no território que resistem durante séculos, décadas e anos, vivendo na escassez e na exclusão de políticas de assistência do Estado, elas precisam provar para este mesmo Estado que são quilombolas. Mediante um processo histórico que ocultou, negou e silenciou a vida e a luta da população negra, a questão da identidade colocada como critério de acessibilidade a terra é uma contradição, pois é justamente o acesso à terra que intermedeia a possibilidade da construção e afirmação dessa identidade, como condição fundamental para existência e resistência das comunidades.

Sendo então, necessário compreender e ressignificar como essas identidades se manifestam no cotidiano quilombola, e que se perpetuam através de expressões e manifestações simbólicas e artísticas, romper com os limites de uma perspectiva produtivista de acesso e direito a terra e ao território, que não alcança a dimensão dos vínculos afetivos, societários, comunitários, culturais e tradicionais dos povos quilombolas.

Mediante um contexto social de tantas atrocidades, angústias e incertezas, a arte é aqui compreendida como a possibilidade de reacender a chama de inspiração pela vida. É uma maneira de expressar e lembrar que a resistência e a existência são feitas de esperança e afetos que colore o dia a dia cotidiano. Nessa pesquisa a dimensão artística e social possibilita a unificação de saberes e conhecimentos na construção de um projeto político societário de combate aos racismos, de reafirmação de identidades étnico -raciais através da memória e de vínculos com o território, com a terra, como espaço de produção cultural, artística, social e política.

I SEÇÃO: Identidade e memória negra quilombola

QUILOMBOLA
Que lombo, que fere?
Quilombola!
Que fogo, que acende?
Quilombola!
Que marca que queima?
Quilombola!
Que fuga, que busca?
Quilombola!
Que medo, que tenho?
Quilombola!
Que tudo, que quero...
Quilombola!
Que desejo, que sonho...
Quilombola!
Que amo, que odeio...
Quilombola!
Que luta que vive?
Quilombola!
Que sou o que somos...
Quilombolas!

(Daniella Santos)

1.1 Identidade

Refletir sobre a construção da identidade negra quilombola é um exercício que nos remete à importância da memória e de se fazer memória. Em algumas comunidades negras rurais a resistência do povo negro a escravidão está expressa em relatos de seus moradores sobre antepassados que fugiram e viveram em quilombos. São memórias que revelam um imaginário daqueles que “fugiram” a exploração do sistema escravista e que através da fuga e da organização da luta coletiva, tornam-se “quilombolas” sujeitos e grupos sociais que negavam a condição de inferioridade imposta pela escravização e se libertaram em modos de viver organizados no trabalho coletivo e familiar sobre a terra.

Em contraposição ao sistema hegemônico, a identidade negra quilombola, no processo de formação da sociedade brasileira, foi sendo tecida como instrumento de afirmação das tradições culturais dos povos negros africanos bem como dos povos indígenas, aproximando-se da cultura e dos saberes de seus antepassados.

Com a abolição do escravismo, o termo “quilombolas” surge no discurso oficial do Estado brasileiro no processo de elaboração da Constituição de 1988. Trazendo o significado da “resistência” e da importância de se reparar as injustiças

históricas acometidas durante séculos contra a população negra escravizada. As comunidades negras rurais, durante esse período político, em que marca o processo de democratização da sociedade brasileira, encaminham a discussão referente à necessidade de incorporação dos direitos assegurados à população afro-brasileira na Carta Magna:

Ar.68 - Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos específicos.

Importante aqui destacar que o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) é uma conquista das organizações negras no campo, e reconhece constitucionalmente essa população como “sujeito de direitos”. No entanto, segundo estudos sobre o processo de reconhecimentos de terras quilombolas no Brasil a partir do que foi assegurado pela Constituição, relatam que a efetivação dessa Lei encontrou e ainda encontra diversas barreiras para de fato reconhecer esses sujeitos de direitos.

Segundo Selma dos Santos Dealdina (2020)¹⁶ o significado da existência dos quilombos no Brasil está associado a possibilidade da vida coletiva, construída através de projetos de vida compartilhados, “de viver em comunidade, de construção do território enquanto coletivo, compartilhando o acesso a bens, em especial à terra.” (DEALDINA, 2020, p.26). Para a pesquisadora, é fundamental recuperarmos esse conceito, a ideia de que as comunidades quilombolas apontam um caminho para a consolidação “de reforma agrária e socialismo” (DEALDINA, 2020, p.26).

Dealdina (2020) aponta que, embora a legislação de reconhecimento dos territórios quilombolas esteja prescrita constitucionalmente, o abandono do Estado mediante as condições de vida das comunidades, é notório. E então esses grupos

¹⁶ Mulher quilombola do Angelim III, Território do Sapê do Norte, em São Mateus, no Espírito Santo. Assistente Social formada pela Universidade Anhanguera graduanda em História (licenciatura) pela Universidade Estácio de Sá e Gestão Financeira pela Unip. Foi gerente de política para Mulheres no estado do Espírito Santo, vem atuando ao longo dos anos em diversos coletivos e movimentos sociais, entre eles a assessoria da Coordenação Estadual das Comunidades quilombolas do Espírito Santo[...] Atualmente é secretária executiva da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Quilombolas (Conaq). (DEALDINA (Org.), 2020, p. 26).

populacionais vivem em um contexto de desassistência das políticas públicas básicas. Conforme a estudiosa, o racismo institucional é uma das principais problemáticas enfrentadas para a efetivação da política, ocasionando uma morosidade no andamento dos processos para o reconhecimento das comunidades. Portanto os conflitos nesses territórios têm se agravado nos últimos anos, ocasionando um cenário de retrocesso e violências vivenciadas pelo povo quilombola.

Embora a legislação atual seja favorável ao reconhecimento dos direitos territoriais quilombolas, é flagrante o seu descumprimento. Um conjunto de interesses em favor da concentração da terra na mão de pouco (proteção de latifúndios, expansão do agronegócio e de projetos de desenvolvimento), aliado a políticos profissionais corruptos, tem impedido que territórios sejam demarcados. Os territórios quilombolas vêm resistindo ao longo dos anos um quadro de total abandono no que diz respeito a políticas públicas, sem acesso a saneamento básico, direito de moradia adequada, políticas de educação escolar quilombola ou saúde. Agravam essa situação os permanentes conflitos em defesa dos territórios, o que tem submetido a população quilombola à violência psicológica, moral e física, como a iminência de despejos ou remoções forçadas, a práticas de racismo ambiental, restrições de direito de ir e vir, ameaçadas à vida e assassinatos, só para criar alguns exemplos (DEALDINA, 2020, p.27).

Em diálogo com essas questões, Vercilene Francisco Dias (2020), ¹⁷aponta que o campo jurídico brasileiro não se aprofunda sobre a temática quilombola e não existe por parte deste universo uma definição estabelecida sobre quais seriam as comunidades reconhecidas como quilombolas. Ficando então:

uma lacuna a ser preenchida pela integração do ordenamento jurídico, a partir de um viés socioantropológico, cultural e consuetudinário, que implica tanto análise do pertencimento em nível individual e subjetivo, quanto o reconhecimento e autonomia do coletivo em relação à identidade quilombola (DIAS, 2020, p.77).

Já nas décadas de 1990, Neusa Maria Gusmão (1995) na revista Cultura Vozes, afirmou a importância de uma revisão constitucional atenta para as

¹⁷ Mulher quilombola do Vão do Moleque, Território Kalunga, em Cavalcante, Goiás, Mestre em Direito Agrário pela Universidade Federal de Goiás, é graduada em Estudo Internacional em Litígio Estratégico em Direitos Indígena pela Pontifícia Universidade Católica do Peru. Atua como advogada popular na Conaq e na Terra de Direitos (DEALDINA (Org.), 2020, p.75).

contradições presentes entre o que foi assegurado pelo texto da constituinte e as leis ordinárias em vigência na época. A autora problematizou o fato do artigo 68 estar dentro das “Disposições Transitórias” e apontou que isso significa dizer que “essas comunidades estão de passagem e que deixarão de existir”. E relata que durante o período de 1988 a 1995 foram poucos títulos emitidos e ainda nenhum caso havia sido resultado da implementação do dispositivo constitucional, justamente por causa da falta de regulamentação da Lei, Gusmão falou de uma “falta de vontade política” e o “desconhecimento desse direito por parte dos grupos e dos que com eles atuam e a ilusão política de que o Dispositivo por si só resolvia a questão” (GUSMÃO,1995, p.5).

A necessidade de revisão constitucional já é um assunto de extrema controvérsia e envolve posições a favor ou contra, tanto de setores progressistas quanto mais conservadores. De qualquer forma, cria expectativas e impõe a necessidade de se estar preparado para uma luta social e de direitos, que certamente envolvem conhecimento jurídico e popular, sobre as realidades aqui consideradas. Nesse sentido, o que aqui se apresenta objetiva simplesmente alertar a sociedade para a existência de uma problemática que, embora invisível, deverá ganhar visibilidade e expressão. Mai que isso, deverá ensejar apoios e manifestações futuras, frente aos nossos representantes políticos e aos órgãos oficiais de representação da sociedade brasileira. Entre outros debates, emerge a urgência de se considerar o Artigo 68. Como mantê-lo e processá-lo? A questão das terras ocupadas há muito tempo como posse secular, têm possuidores legitimados. O instrumento de usucapião é usado como alternativa à não regulamentação constitucional, mas, como se poderá ver pelo caso do Campinho da Independência e outros pendentes a 30,40 ou mais anos, não apressa ou viabiliza os direitos. A contradição entre leis, como é o caso de terras devolutas, que supõe o título de domínio, enquanto que o Art. 68 prevê a propriedade definitiva revela apenas alguns dos impasses entre a Carta Magna e as leis ordinárias em vigência, reguladoras dos direitos. Apesar disto e de outros limites, cabe afirmar que o Artigo 68 não é resgate de dívida, não é assistencialista, é direito fundamental específico, e como tal, deve ser enfrentado por todos aqueles que lutam por uma condição de direito plural e democrática (GUSMÃO, 1995, p.3).

Fica evidente no trecho acima a complexidade da interpretação da lei e consequentemente da efetivação do direito. Segundo Gusmão, (1995) somente o processo político de lutas e o conhecimento jurídico em conjunto com conhecimento da realidade cotidiana dessas comunidades poderiam traçar as estratégias possíveis para o enfrentamento das contradições que dificultam o reconhecimento e permanência das comunidades em suas terras. A pesquisadora, já no ano de 1995, evidenciou a importância da continuidade da luta nas instâncias

políticas e jurídicas. Alertou sobre a revisão constitucional e o risco de retirada do art. 68 da Constituição por ele estar localizado nas Disposições Transitórias da Carta Magna. A autora evidenciou que apesar dessas contradições e dificuldades, pessoas, grupos e entidades se mobilizaram buscando solucionar esses impasses para a aplicação de jurisprudência necessária e ela apontou a necessidade de uma luta permanente para garantir a manutenção do artigo 68 na Constituição.

Em 1996, Benedita da Silva, ocupando o cargo como Senadora da República (PT-RJ), através de artigo na revista Cultura Vozes, relatou que essas comunidades negras rurais ou “terras de pretos” se originaram da formação de quilombos, mocambos, de fazendas falidas, de doações de terras para “ex-escravos”, e de compra de terras por escravos livres ou terras de religiosos. Silva (1996) identificou esses grupos rurais como “remanescentes” de quilombos, apontando que essas comunidades representam uma parcela da sociedade brasileira que não tiveram nenhuma visibilidade perante a opinião pública e o Estado, o reconhecimento do direito à propriedade das terras na Constituição de 1988, significou impulso para a luta e a inserção política desses remanescentes na sociedade brasileira. Na condição de senadora, ela apresentou um Projeto de Lei no sentido de contribuir para o processo administrativo de regularização de terras. Sendo este um dos primeiros projetos de lei que surgiram para regulamentar o procedimento para aplicação e efetiva do artigo 68, no ano de 1995, projeto de Lei de nº 129.

Segundo Silva (1996), sugestões de critérios para a regularização fundiária foram encaminhadas para compor a proposta de regulamentação contribuindo para o seu aperfeiçoamento, contando na época, com a participação da Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos, pelo Centro de Cultura Negra do Maranhão e pela Comissão Pró-Índio de São Paulo:

- O Artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição Federal é auto-aplicável;
- É competência da União a emissão dos títulos de propriedades aos remanescentes de quilombos;
- O título deve ser coletivo e emitido em nome da associação dos remanescentes de quilombos, criadas especialmente para este fim, de forma a proteger fragmentações das terras, mediante transações comerciais, e afastar ações de grileiros.
- A definição de comunidades remanescentes de quilombos deve ser a de grupo étnico, sendo que a autodefinição constitui o elemento essencial. Trabalha-se com a noção de “Terra de Preto” ou Comunidade Negra Rural, termo com o qual se autodenominam os moradores dos

povoados específicos, principalmente no Maranhão. As terras de preto compreendem um “conjunto diversificado de situações que dizem respeito não somente aos próprios Quilombos e Mocambos, mas também às terras oriundas de serviços prestados por escravos às fazendas, antes da abolição”. Associa-se a noção de terra de preto ao conceito de quilombo, de modo que contemple não só o caráter político de resistência, mas também uma concepção de etnia.

- A área a ser titulada, ocupada pela comunidade, é aquela utilizada pelos remanescentes de quilombos para a reprodução de seu modo de vida específico, não podendo ser definida a partir dos critérios tradicionais de assentamentos do INCRA, baseados em módulos rurais.

- Caberá ao INCRA a discriminação e a demarcação das terras de quilombos, fazendo o “ajuizamento” dos processos de desapropriação nas situações que os mesmos se fizerem necessários, ou seja, nas terras circunscritas nos domínios de propriedades particulares (SILVA, p.131,1996).

No relato de Silva (1996) a questão dos conflitos e violências quilombolas aparece como um fator de urgência da aplicação do art.68, perseguições a suas lideranças, ameaçados de morte por latifundiários e grileiros, ela aponta a importância da intervenção do Poder Público para solucionar estas disputas. Após ser pressionado pelos “remanescentes”, o INCRA edita a portaria n.307, em 22/11/95 a qual determina a medição das áreas a demarcação e a concessão de Título de Reconhecimento.

José Maurício Arruti (1997) afirmou que o termo “remanescente” que aparece no texto da constituinte deriva de um uso específico dos “agentes oficiais” para referenciar as novas etnicidades indígenas que aparecem em 1930 e 1940 em um contexto de intensa etnogênese. O autor apontou que os órgãos oficiais buscaram encontrar um limiar classificatório para nomear camponeses pobres descendentes de indígenas que reivindicavam seus territórios ancestrais. Nesse sentido, a ideia de remanescentes surge a princípio para especificar um grupo de camponeses com ascendência indígena.

Alguns pesquisadores¹⁸ confirmaram que o art.68 da Constituição de 1988 segue essa mesma lógica de nomeação ao se referir aos remanescentes de quilombos, para eles naquele contexto não se tratava de disponibilizar direitos para quilombos ou quilombolas, mas para populações negras, pensadas naquele momento somente como grupos rurais que tinham ascendência em antigas

¹⁸ BRANDÃO, D.;DALT.;GOUVEIA, H. V. Comunidades Quilombolas no Brasil: características socioeconômicas, processos de etnogêneses e políticas sociais. Niterói: Eduf, 2010.

comunidades quilombolas. Por outro lado, para esses autores, a definição e a própria imagem do quilombo prescrita na Constituição e no senso comum da sociedade, remetia a uma interpretação estigmatizada de tais comunidades que se distanciava de uma leitura empírica da realidade dessas populações.

Houve um embate entre os agentes públicos e as organizações políticas que representavam os interesses desses grupos negros rurais que resultou em um progressivo debate sobre o termo “remanescentes de comunidades de quilombos”. Foi Fundamental o apoio da Associação Brasileira de Antropologia (Aba) e de agentes públicos ligados ao Incra. No campo do debate antropológico, podemos citar alguns intelectuais que apresentaram seu posicionamento e suas reflexões referentes à terminologia “remanescentes de comunidades de quilombos”.

Em 1994 a ABA, através do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais, composto por especialistas reunidos no Rio de Janeiro, divulga um documento elaborado acerca do Artigo 68 do ADCT, mais especificamente acerca da expressão “remanescente de quilombo”. O GT propôs a “ressemantização” do termo quilombo, a partir dos novos significados que lhe eram atribuídos por estudos especializados e pelas contribuições apontadas por organizações que representavam o movimento negro em diversos espaços, contextos e regiões do Brasil. Então a entidade se posicionou:

Deste modo, comunidades remanescentes de quilombo são grupos sociais cuja identidade étnica os distingue do restante da sociedade. É importante deixar claro que, quando se fala em identidade étnica, trata-se de um processo de auto-identificação bastante dinâmico, e que não se reduz a elementos materiais ou traços biológicos distintivos, como cor da pele, por exemplo. A identidade étnica de um grupo é a base para sua forma de organização, de sua relação com os demais grupos e de sua ação política. A maneira pela qual os grupos sociais definem a própria identidade é resultado de uma confluência de fatores, escolhidos por eles mesmos: de uma ancestralidade comum, formas de organização política e social e elementos linguísticos e religiosos. O que caracterizava o quilombo, portanto, não era o isolamento e a fuga e sim a resistência e a autonomia. O que define o quilombo é o movimento de transição da condição de escravo para a de camponês livre. Tudo isso demonstra que a classificação de comunidade como quilombola não se baseia em provas de um passado de rebelião e isolamento, mas depende antes de tudo de como aquele grupo se compreende, se define. Atualmente, a legislação brasileira já adota este conceito de comunidade quilombola e reconhece que a determinação da condição quilombola advém da auto-identificação”. Ou seja, constituem grupos étnicos “conceitualmente definidos pela antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar filiação ou exclusão (ABA, p. 2, 1994).

E explica que:

Contemporaneamente, portanto, o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar (ABA, p. 2, 1994).

Para a antropóloga Ilka Boabentura Leite (2000) no artigo 68 da Constituição de 1988, quem é o sujeito de direito é a comunidade e que o próprio artigo, mesmo que de forma indireta, apresenta apontamentos para a questão ser tratada no campo jurídico. A pesquisadora defendeu que a leitura da Lei em questão, não deixa dúvida de que se refere a um grupo, um coletivo e não a um indivíduo, sendo a organização do núcleo a principal referência da identificação dos remanescentes. Ela afirmou que a terra é, sem dúvida, um elemento importante para as comunidades, mas não é a terra o único elemento que a define, a ideia de quilombo remete a um núcleo solidário organizado em territórios; em que a vida coletiva desses agrupamentos estão relacionadas atividades agrícolas, artesanais e também outras fontes de sobrevivência diversificadas, a terra é base geográfica para os quilombolas, ela está colocada como uma condição de permanência, mas não exclusivamente de existência do grupo.

Sobre os processos em andamento para a regularização fundiária, Leite (2000, p.351) afirma que a busca por uma definição genérica do que seja um quilombo que se aplique a todos os casos, não considera que “os processos de apropriação/expropriação somente guardam uma pertinência pela sua especificidade histórica” no campo jurídico aguardam “por critérios universais para a definição dos sujeitos do direito”.

Esperam dos cientistas sociais “objetividade”, para que possam exigir a aplicação da lei. Esperam por um único conceito de quilombo universalmente aplicável a todos os casos, ou que os antropólogos invistam mais nos laudos periciais e em torno de argumentos teóricos consensuais, capazes de definir, “de modo preciso”, se uma comunidade é ou não remanescente de quilombo. Esta tem sido mais uma armadilha, ou forma de prolar a lei evitando (ou adiando) a arbitragem necessária em processos que envolvem também áreas que são ao mesmo tempo de interesse direto das elites econômicas (LEITE, 2000, p. 351).

Segundo Leite (2000), em oposição a essa pressão, os antropólogos evidenciam situações específicas e defendem questões que vão além do direito universal prescrito. Defendem o direito desses grupos quilombolas serem reconhecidos enquanto sujeitos de direitos e sujeitos políticos, a inclusão dos mesmos como protagonistas dessa arena política, os critérios de identificação definidos pelo próprio grupo “como expressão de sua organização, de sua identidade positiva” (LEITE, 2000.p.351).

Em artigo publicado em anos posteriores, Leite (2008) afirmou que a forma que se deu à ocupação de terras no Brasil, na lógica de expulsão dos povos indígenas e de exploração do trabalho escravizado de povos africanos e seus descendentes, demarcaram situações de tensão e conflito da territorialidade negra desde o início. Significa que é através deste prisma sócio-histórico, que o processo de reconhecimento de terras quilombolas, deve reconhecer que essas comunidades ainda têm uma trajetória marcada pela discriminação e exploração o que causa circunstância de desencontros e desarticulações do grupo. Por conta do racismo a população negra rural ficou excluída do mercado de trabalho, tanto na cidade como no campo e tiveram que ocupar ofertas de trabalho sazonais, principalmente na economia informal, sendo submetidos à instabilidade de localização de moradia. No entanto, para a pesquisadora mesmo nessa condição adversa, o povo negro cria seus lugares de referência e pontos fixos, e compõe o que ela identifica como “cartografia negra” traçando a própria identidade deles como grupo local, regional ou nacional.

Nesse artigo, Leite (2000) também escreveu sobre as teses do “quilombismo” de Abdias no Nascimento, na época da formulação da Constituição de 1988 ele era senador da República, e segundo a autora esse intelectual parlamentar negro definia o “quilombismo” como movimento político dos negros, que advoga um poder político democrático e de maior participação e representação “afro-brasileira” em todos os níveis de poder. Em discurso de Abdias do Nascimento essa definição aparece como:

O quilombismo busca o presente e o futuro e atua por um mundo melhor para africanos nas Américas, reconhecendo que esta luta não pode se separar da libertação dos povos indígenas também igualmente

vítimas de racismo e da destruição humana. (NASCIMENTO, 2003 p. 20 apud LEITE, 2008, p.965 – 977)

O que se evidencia nesses debates em torno do que foi prescrito na Constituição é que ao referenciá-los como “remanescentes das comunidades de quilombos” o texto os caracterizou como aquilo que está em processo de extinção e desaparecimento, induzindo a uma interpretação muito limitada e engessada a grupos e indivíduos, dificultando um olhar mais diversificado e coletivo aos sujeitos de direitos. Uma problemática que coloca entraves para a regulamentação da lei e efetivação de políticas públicas que de fato reconheçam o movimento dinâmico e as contradições presentes na forma de vida e organização dessas comunidades, que foram historicamente expropriadas e que trazem também na sua real existência, marcas de um povo condenado ao esquecimento.

O contrassenso das práticas autoritárias decorrentes do colonialismo foi de insistir no esquecimento e no apagamento das diferenças histórico-culturais como forma de atingir o suposto crescimento e progresso. Elas ignoram sistematicamente o papel desempenhado pela memória na formação da identidade, dos saberes tradicionais como fontes de preservação da vida (LEITE, 2010a, p. 25).

Durante séculos, esses grupos vivenciam o distanciamento e a falta de assistência das políticas sociais e ações do Estado brasileiro, condição que ocasionou para a realidade dessas comunidades, significativos danos materiais e imateriais e o deslocamento dos seus territórios em que vivem, constantemente ameaçados de serem expulsos.

Portanto, essas comunidades quilombolas representam um mundo presente/visível/invisível, em que sua existência é real, produzem e preservam as áreas em que vivem e que lutam pela condição de sujeitos de direitos desses territórios que são preservados, herdados ou conquistados através de processos de resistência e organização. A busca pela liberdade marca a história de luta do povo negro brasileiro, compreendida como possibilidade material e espiritual de se relacionar com o mundo e com a natureza. O conhecimento, a fé, a esperança e a coragem determinaram o seu modo de viver, e lhes apresentaram condições reais e objetivas para sobreviver ao processo desumano da escravidão moderna.

Conhecer a história de resistência do povo negro brasileiro é conhecer a própria história de formação da sociedade brasileira em um processo histórico

permeado de contradições. Mediante uma conjuntura social e política em que o esquecimento tem sido mecanismo ideológico de dominação, a memória tem sido estrategicamente um espaço possível de reencontrar a luta dos nossos antepassados, como uma fonte de inspiração para a construção de saberes. Essa memória está fortemente presente na cultura popular e tradicional dos povos quilombolas, em um processo contínuo de preservação do seu saber, dos seus valores e dos seus modos de vida.

O decreto presidencial nº 4.887/2003, enquanto uma conquista travada pelo movimento negro a fim de assegurar a efetivação desse direito, considerou “remanescentes das comunidades de quilombos” os “grupos étnicos- racial, segundo critério de autoatribuição, com trajetória pessoal própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”. (BRASIL, 2003).

Essa incorporação do princípio de “autoatribuição” passa então a ser elemento fundamental para que o grupo seja reconhecido pelo Estado como sujeito de direito e que pode, sobretudo indicar os próprios critérios que fundamentarão a demarcação de seus territórios. Para Dias (2020), a partir desse decreto as comunidades quilombolas criam a definição dos critérios de reconhecimento e pertencimento dos seus moradores e cabe a elas atestar se o indivíduo pertence ou não a comunidade.

O parâmetro para reconhecer o pertencimento de um indivíduo à comunidade/território étnico será o modo de ser e viver de seus membros; portanto, será reconhecido como pertencente à comunidade quele que se mostrar integrado aos costumes quilombolas. Se o critério para reconhecer o pertencimento quilombola decorre da prática social fincada nos costumes, a preocupação de proteger a cultura e a unidade social dos quilombos é central para sua manutenção ao longo dos anos (DIAS, 2020, p.78).

Segundo Dagoberto José Fonseca (2014), os conflitos vivenciados pelas comunidades quilombolas são mecanismos sociais e pedagógicos importantes para o próprio processo de politização das comunidades, colocando desafios reais para seus membros na história do tempo presente. Para o autor essa realidade se fundamenta no racismo e na violência que perduram desde o escravismo. A vida é

organizada em um cotidiano tenso e acaba sendo este o processo político e educativo.

Indo ao encontro com o pensamento de Leite (2008):

O quilombo passa paulatinamente a condensar, a integrar diversas noções de direito que abrangem não só o direito a terra, mas todos os demais; quando esse vai do território as manifestações artísticas; quando o direito quilombola quer dizer educação, água, luz, saneamento, saúde, todos os direitos até então negados a essas populações; quando o direito vai do campo a cidade, do individual ao coletivo; e, principalmente, quando o quilombo coo direito confronta projetos e modelos de desenvolvimento, questiona certas formas de ser e viver, certos usos de recursos naturais, seus usufrutos o parentesco, a herança, as representações políticas e muito mais; quando o quilombo deixa de ser exclusivamente o direito a terra para ser a expressão de uma pauta de mudanças que, para serem instauradas, precisam de um procedimento de desnaturalização dos direitos anteriores: de propriedade, dos saberes supostos sobre a história, dos direitos baseados nas concepções de público e privado, entre tantos outros (LEITE, 2008, p.974).

Os debates em torno do artigo 68 permitiram evidenciar a existência dessas populações rurais, dando maior visibilidade à história de luta e resistência dessas comunidades, desmistificando estereótipos e o estigma de que grupos ficaram estagnados no tempo histórico e em isolamento social. Trouxeram à tona reflexões sobre as relações étnico-raciais no campo, a importância da cultura quilombola como espaço de preservação da memória, de conhecimentos e de saberes.

Esses desafios que estão postos para o reconhecimento de terras de quilombos no Brasil nos colocam a necessidade de refletir sobre a identidade enquanto um processo dinâmico que está em constantes mudanças e transformações e que se relaciona diretamente com a realidade e a sociedade, sendo então crises e rupturas partes integrantes da própria construção do processo dialético da identidade.

Sendo então necessário, no tocante a esse debate sobre afirmação e reconhecimento de comunidades quilombolas, repensar e redimensionar o conceito estagnado e cristalizado do que significa o próprio quilombo contemporâneo e também compreender melhor o significado da categoria identidade, que na sua ideia de “essência humana” distingue o ser humano de outros seres. Identificar-se, é a possibilidade da transcendência do homem na sua dimensão físico biológica e corporal para sua dimensão humana e social.

Contemplando uma dimensão social e política, a identidade é a possibilidade do agir e sonhar coletivamente, de se construir e planejar novas formas de organização. Sendo assim considerada como referência em torno da qual o indivíduo se reconhece e se constitui, em constante transformação e relação com o outro, o que significa que identidade não é uma simples representação de si mesmo, mas condição de existir submetida a uma tensão, a uma relação e a um processo dinâmico e dialético.

Portanto, a identidade tem sim estreita relação com individualidade, processo pelo qual o indivíduo se constitui a partir da sua relação concreta com a realidade vivida, no seu contexto histórico e social, por temporalidade e historicidade. Ela não é compreendida como uma categoria a expressar uma estrutura pessoal fixa, é um processo em constante transformação, cujas mudanças estão associadas à construção de novas referências, ação e transformação da realidade pelos indivíduos. Enquanto processo de reconhecimento social, a identidade busca através da memória a possibilidade de reconstruir o passado e reelaborar projetos políticos. Esse processo de elaboração ou construção se opera a partir da dimensão da realidade, daquilo que aconteceu e a memória torna-se um elemento permanente daquilo que se viveu em um processo de alteração ou manutenção.

Segundo Stuart Hall (1988), a questão da identidade tem sido objeto de estudo intenso na teoria social a partir de um pressuposto de que vivemos um processo de declínio das antigas identidades que estabilizaram o mundo e passamos por um processo de fragmentação do indivíduo moderno. Segundo o autor, esse movimento de instabilidade das identidades é compreendido enquanto categoria importante no deslocamento de estruturas da sociedade moderna, permitindo a ruptura com as condições que determinam e engessam os indivíduos na sociedade.

Hall (1988) apresenta três concepções distintas de identidade, especificando cada uma delas: a) o sujeito do iluminismo, b) o sujeito sociológico, e c) o sujeito pós-moderno. A primeira está associada à ideia de um indivíduo totalmente centrado, unificado, o centro da razão e do equilíbrio, o ser que é idêntico a si próprio. A segunda ideia, o sujeito sociológico tem autonomia para determinação e construção do seu próprio ser e existir, no entanto, sua condição social de relação com outro e o coletivo também determina essa existência, nesse sentido a cultura,

o social, as relações entre povos, etnias toma maior evidência na constituição desse indivíduo social. Essa compreensão sociológica relaciona internamente como externamente.

O fato de projetarmos nós mesmos nestas identidades culturais, ao mesmo tempo internacionalizamos seus significados e valores, fazendo-os “parte de nós mesmos”, auxilia-nos a alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. A identidade desta forma costura (ou, para usar uma metáfora médica corrente, “sutura”) o sujeito da estrutura. “Ela estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos que eles habitam, tornando os dois reciprocamente mais unificados e previsíveis (HALL, 1988, p. 11).

Conforme Hall (1988) o sujeito que anteriormente tinha a experiência de identidade de referência unificada e estática, vem cada vez mais se tornando fragmentado, composto de diversas identidades e muitas delas contraditórias. Esse é o sujeito pós-moderno, a identidade em constante modificações.

Para Manuela Carneiro da Cunha (2012) a identidade pode ser vista sob duas acepções: uma é a continuidade de uma característica ao longo do tempo, outra, muito diferente, é a da semelhança. “Dizer que há identidade, nessa segunda acepção, muito diferente, é a da semelhança” (CUNHA, 2012, p.17).

A etnicidade é um processo em que se procura fazer coincidir essas duas acepções ou formas de identidade. A segunda acepção, a da semelhança cultural, é posta a serviço de uma continuidade, de uma origem putativa. O conservantismo cultural militante, ativo, é o fiador da identidade étnica. Consiste no trabalho de assemelhar-se o mais possível a um tipo, imagem ou protótipo consagrados. O processo, em si, não é nada natural: manter-se a semelhança a si mesmo, ou que se acredita que o seja, manter-se distinto o bastante de outrem, exige dispêndio, de energia, esforço. A inércia trabalha em sentido contrário: as coisas, deixadas por si mesmas, mudam, não permanecem. Mas quem se guia pela etnicidade quer crer que o rio é sempre o mesmo, embora as águas que por lá passam sempre sejam outras. Ou seja, a etnicidade, enquanto prática militante, acredita em essências [...] Etnicidade não é coisa que se recomende no absoluto: em si, não é boa nem má. Mas é um poderoso mobilizador de forças, que pode fortalecer subalternos ou gerar opressões e massacres intoleráveis. Isso posto, a identidade étnica se funda de saída em um paradoxo. Qualquer identidade se assenta na memória, e identidade étnica é a que se assenta, mais especificamente, na memória de uma história compartilhada, real ou putativa. A identidade étnica repousa em algo que se acredita resultar de um processo histórico. Mas a ironia, o paradoxo, é que não há nada mais a-histórico do que a construção dessa história que não olha para fora e para além de si mesma. As circunstâncias em que diferenças são mobilizadas e reconfiguradas acabam obliteradas, essencializam-se

inimizades que passam a ser chamadas “atávicas” (CUNHA, 2012, p.17).

Cunha (2012) aponta o paradoxo que existe na busca e nas afirmações de identidade na sociedade moderna. Inclusive a autora remete a referência de uma identidade coletiva, pautada na etnicidade como a construção de referências simbólicas e culturais de um determinado povo, que ao mesmo tempo que, pode significar referências de construção desigual de dominação e exploração entre grupos, é também um processo histórico e social que fundamenta e estrutura as relações humanas em uma relação profunda com o tempo, com aquilo que é sagrado, com a cultura, com sua “essência”.

Segundo Hall (1988) a pós-modernidade tem acarretado um esvaziamento do significado da identidade, a efemeridade do seu significado. Por mais que a identidade é compreendida enquanto um processo dinâmico, político e histórico em constante mudança e transformação, é fundamental a problematização da mesma no mundo moderno e de avanço global da sociedade capitalista, até mesmo esses processos identitários tem esvaziado em um caráter mercantilizado e descartável.

Indo ao encontro desse debate, o conceito de identidade étnica tem colocado as relações sociais entre grupos enquanto aspecto fundamental na compreensão dessa categoria. Nesse sentido a identidade de determinado grupo determinado a partir da relação com outro externo a esses grupos.

Ademar Bogo (2010) ao falar sobre identidade, relaciona-a com o movimento das negações constantes seja na sua contradição principal, seja nas suas demais contradições. Na constituição interna da realidade está intensa negação em vista da superação do que foi e do que é. O autor também relaciona a identidade com o trabalho ou uma prática cultural. A expressão artística e o conhecimento nos permitem a transformação individual para a identidade social e coletiva.

A identidade para além da cultura centra-se no ser das coisas e nas perspectivas que a põem as mudanças para frente. As coisas não são mais aquilo que virão a ser delineado pelo movimento de suas contradições internas, pois ao se fazerem antecipam em si a característica daquilo que serão. É a ação consciente do ser humano através do trabalho ou de atividade cultural, como arte, educação, pesquisa, que nos permite passar de seres biológico para seres sociais (BOGO, 2010 p. 27).

Bogo (2010) aponta que a formação da identidade é visualizada dentro de um contexto de luta entre classes sociais, em que a negação de uma identidade imposta e a construção de uma nova, se realiza em um processo também de oposição ao modelo de domínio vigente, que valoriza o individualismo e uma leitura evolucionista da humanidade.

Cuidar da vida aquém ou para além da identidade exige reconhecer e adquirir a consciência do pertencimento ao sistema como gênero e sistema, ou identidade biológica. Reconhecer é saber que há diferenças e semelhanças na composição das células da maioria dos seres vivos, que, ao longo do tempo, sofreram profundas modificações, não há só na aparência, mas também em toda sua composição. Sair do estado de natureza para tornar-nos gênero humano, não pode nos colocar como seres antagônicos às demais espécies, apesar de continuarmos evoluindo. Se acrescentarmos à natureza primitiva, a cultura, sabemos que sem a natureza pura não há cultura. Em suma, podemos dizer que, numa sociedade que sobrevive da natureza e ao mesmo tempo é subdividida em classes, a identidade é biológica, histórica, cultural e, quando as perspectivas apontam na direção das mudanças estratégicas, é também política, articulada em torno de um projeto de poder, em que a classe proletária, organizada em suas diversas forças, opondo-se à classe burguesa, torna-se sujeito histórico das transformações, objetivando ocupar, com uma nova ordem, o lugar da velha, colocando-o em um novo patamar de negações (BOGO, 2010, p.30).

Bogo (2010) afirma que a busca pela identidade de maneira ontológica parte do ser humano, no seu sentido natural para o ser humano social. Portanto, essas reflexões apontam as diversidades genéticas e biológicas entre seres humanos e etnias são apropriadas pela lógica do capitalismo e transformadas em desigualdades, relações de poder, definindo os lugares e os espaços sociais da burguesia e do proletariado, escravistas e escravizados, negros e brancos.

O reconhecimento da identidade étnica dos povos quilombolas na demarcação dos seus territórios tem sido um processo importante para a definição desse sujeito de direitos. Dando continuidade a uma trajetória histórica demarcada por conflitos e lutas, esta identidade explicita as contradições vivenciadas pelas comunidades negras na resistência e na permanência cotidiana de viver em suas terras. A identificação como critério que define a acessibilidade aos direitos mínimos de sobrevivência destas comunidades, é aqui compreendida para além de uma etapa burocrática que viabiliza o acesso ao direito de reconhecimento e de demarcação territorial, mas enquanto um percurso de fortalecimento do próprio

movimento na construção de uma identidade negra a partir de experiências coletivas.

Sobretudo, em que se afirmar como grupo ou comunidade quilombola, represente a afirmação de formas de sociabilização e produção que se oponha ao sistema de dominação e exploração, em formas de vida e de relações que se reconheçam em uma elevada apreensão, em que a identidade quilombola está para além de uma existência humana material e sim na sua dimensão subjetiva, política e ideológica em constante transformação e aproximações com o externo, como a natureza e a sociedade. Indo ao encontro com o conceito de aquilombar-se:

O ato de aquilombar-se, ou seja, de organizar-se contra qualquer atitude ou sistema opressivo passa a ser, portanto, nos dias atuais, a chama reacesa para, na condição contemporânea, dar sentido, estimular, fortalecer a luta contra a discriminação e seus efeitos. Vem, agora, iluminar uma parte do passado, aquele que salta aos olhos pela enfática referência contida nas estatísticas onde os negros são a maioria dos socialmente excluídos. Quilombo vem a ser, portanto, o mote principal para se discutir uma parte da cidadania negada (LEITE, 2000, p. 349).

Vivemos em um tempo de valorização da individualidade. Essa maneira de pensar e construir a sociedade capitalista pós-moderna busca mercantilizar vidas e desvincular o indivíduo de suas amarras estáveis em tradições e estruturas. Essa ruptura com o passado, com a memória, em manutenção de um processo de dominação e de alienação humana tem colocado os indivíduos simplesmente como mais uma peça no interior da formação e sustentação do sistema de produção na manutenção da lógica de acúmulo do capital.

Nesse sentido, a afirmação das identidades na perspectiva de associar a existência humana a partir de referências coletivas, busca a valorização de tradições e culturas que trazem um significado político-histórico para grupos e indivíduos, sobretudo reconhecendo a existência das vidas quilombolas enquanto movimentos dinâmicos e contraditórios, marcados por conflitos e trajetórias de luta.

A memória ressignifica o cotidiano das comunidades quilombolas e reafirma suas identidades negras na construção de projetos que visem fomentar a diversidade e a coletividade, a partir de vínculos afetivos, sociais, territoriais, históricos e políticos. Sendo então a arte compreendida como fomento para a preservação e expressão dessa memória, arte não somente enquanto um objeto, um

produto ou uma mercadoria, mas a arte na profundidade da sua dimensão artística, maneira como está presente nos modos de vida quilombola como processo constitutivo do fazer e do ser quilombola. Isso fica evidente nas formas como os povos quilombolas se relacionam com a natureza, como organizam suas comunidades e grupos, como constroem suas moradias, produzem seus alimentos e manifestam suas crenças e religiosidades.

Ciente da dimensão política da memória e da importância de rompermos com a dominação histórica, eurocêntrica e racista, limitada a uma organização cronológica do tempo e da revelação empírica de um passado factual, nós defendemos e apresentamos aqui a importância da arte como expressão de uma memória em um processo de construção e resgate de identidades negras que remetem a práticas sociais coletivas e compartilhadas, que lhes atribuem a consciência política de protagonistas, de povos demarcados por uma condição histórica de relações de classes sociais e de grupos étnicos.

1.2. Memória

A nossa existência, enquanto seres humanos, é constituída pelos nossos vínculos societários e também pelos nossos vínculos com a natureza. O advento da sociedade moderna tem ignorado a importância da memória para a civilização humana, e impõe para os indivíduos a vida instantânea, que nada mais é que a perda da capacidade de recordar. Em uma sociedade em que o apagamento das memórias é uma maneira de silenciamento e extermínio de vidas, o memorizar é uma estratégia de sobrevivência, de não esquecer sua origem e sua identidade.

Desta maneira os povos tradicionais resistem à exclusão e dominação do capitalismo. Nessa habilidade e capacidade de se constituir a partir da relação com o habitat natural e com a sociedade, na manutenção de uma memória individual e coletiva.

Olga Rodrigues de Moraes von Simson (2013)¹⁹ nos apresenta duas dimensões da memória como “individual” ou “coletiva”. A primeira se refere às vivências e experiências próprias de um indivíduo, mas que contêm influências do seu grupo social de origem, onde se formou e foi socializado. E a memória coletiva é aquela formada pelos fatos reconhecidos como importantes para grupos dominantes da sociedade que definem os “lugares da memória”, aqueles que são e estão engessados nos memoriais, nas estátuas, monumentos, murais, arquivos, bibliotecas, hinos oficiais, quadros e obras literárias e artísticas que exprimem a versão consolidada de um passado coletivo de uma dada sociedade (SIMSON, 2003, p.15).

Esse debate sobre a memória, tem cada vez se tornado mais evidente em nossa sociedade, como campo mesmo de disputa. Muitos movimentos sociais que representam historicamente a classe de oprimidos pela sociedade capitalista tem problematizado a presença de monumentos que trazem homenagem a personalidades históricas que escravizaram povos. Essas ações em diálogo com as reflexões de Simson (2003) é expressão da resistência a esse lugar de dominação da memória, através do que a autora identifica como “memórias subterrâneas ou

¹⁹. Disponível em: <http://fics.edu.br/index.php/augusto_guzzo/article/view/57>. Acesso em: 04 jan. 2021.

marginais” que são versões sobre o passado daqueles que foram dominados pela sociedade, geralmente não se encontram monumentalizadas e nem mesmo arquivadas por documentos oficiais, elas geralmente se encontram no âmago de famílias e grupos sociais excluídos socialmente, são cuidadosamente passadas de geração a geração, é a construção compartilhada da memória (SIMSON, 2003, p.15).

O esquecimento também faz parte deste processo da construção da memória, “o outro lado da função de memorizar é a de esquecer. Uma só se dá sem que a outra esteja presente”(SIMSON, 2003, p.15). Nem todas as experiências que vivenciamos ou tomamos conhecimento são mantidas e preservadas em nossas memórias, selecionar essas informações acaba por direcionar significado desses acontecimentos para futuras decisões. Na sociedade em que vivemos, as relações e expressões humanas são mercantilizadas, expressadas e consumidas sem nenhuma profundidade crítica, comprometendo essa capacidade seletiva da memória humana, que é coletiva (social), porém é seletiva (de referência de um indivíduo/grupo ou comunidade).

Entretanto, é fundamental reconhecer que a memória coletiva também tem uma dimensão individual e singular que é determinada por acontecimentos e fatos reelaborados constantemente. Tanto o grupo como o indivíduo operam estas transformações. Mesmo que parta da realidade vivida o processo de memória se desloca e opera em uma dimensão da criatividade e da imaginação, que busca no inconsciente fragmentos de lembranças esquecidas, talvez anteriormente propositalmente apagadas, mas que ganham outros significados e que dão a profundidade na reconstrução da memória, que é como um elemento permanente do vivido, atende um processo de conservação ou mudança. O impacto que essa realidade é assimilada pelo indivíduo ou grupo caracteriza a memória na formação de todo um imaginário que constitui a identidade e a referência permanente de continuidade no tempo e nos projetos futuros.

Indo ao encontro dessas reflexões sobre memória, Dagoberto José Fonseca (2000) nos fala da memória como uma experiência passada que é consolidada em acontecimentos conscientes ou não. Para o autor, a memória funciona num lugar que guarda as vivências individuais e sociais, e ela constitui a herança de nossos ascendentes. O autor traz a memória como referência de manutenção ou

modificação das relações e do contexto social. Nessa interpretação não há como olhar para a memória com um único olhar pois ela acompanha o dinamismo da realidade (FONSECA, 2000, p.9).

Esses estudos sobre a memória nos apontam que diferentes grupos sociais guardam a memória com finalidades diversas. Os grupos subalternos como manutenção de suas crenças, costumes e tradições, e os grupos dominantes como estratégia de manutenção do poder. Sendo então, o uso da memória também uma estratégia política, memória é um processo dinâmico de afirmação da existência e resistência dos sujeitos sociais.

Sendo então, a memória para os grupos subalternos, uma categoria importante e fundamental para acessar uma identidade, “um elo de ligação entre seus antepassados e o presente.” (FONSECA, 2000, p.9).

Portanto, recuperar lembranças sobre nossos antepassados quilombolas é a busca pela afirmação de nossa identidade coletiva enquanto povo negro, é a possibilidade de reacender um sentimento de pertencimento, de reconhecer nossa origem associada a uma história de luta.

O processo de memorização está vinculado ao nosso mundo sensível. Os fatos e/ou atos do passado são lembrados, reconhecidos, em situações semelhantes que vemos, ouvimos ou vivemos no presente. Neste sentido, o ritmo, o som, a imagem, a visualização, o cheiro impregnado no ar, os eventos do presente, às vezes, nos transportam ao passado certo de que vimos, ouvimos, sentimos e vivemos episódios similares. Nossa memorização está carregada de pormenores que nos fazem deslocar no espaço-tempo sobretudo, nesses momentos significativos que captamos e guardamos em nosso acervo pessoal e coletivo (FONSECA, 2000, p.11).

No diálogo como essas reflexões sobre a memória, Ecléia Bosi (2003) afirma que a memória pode ser expressada através da arte, da música e da poesia. E que ela nos permite a manifestação de como construímos nossa relação com a natureza, sendo essa consciência referência estrutural de nossa existência. Bosi (2003) ao abordar a importância da pesquisa em memória social, problematiza o seu uso recorrente nos estudos de ciências humanas a partir dos anos de 1970. A autora nos ensina que a história de vida ou mil histórias não substituem um conceito ou teoria da História. Por mais importante que sejam esses relatos e depoimentos eles não substituem uma teoria que explica um processo social e político, portanto

os mesmos necessitam de estar sistematizados evidenciando suas referências interpretativas.

Bosi (2003) nos traz orientações sobre o método de um trabalho científico que se utiliza da memória como recurso teórico e metodológico e nos aponta que o caminho deve ser trilhado em dois sentidos: primeiramente pela “A orientação geral da pesquisa, “tendência teórica” a qual guiou a hipótese inicial até a interpretação final dos dados colhidos” e “A técnica particular da pesquisa, o procedimento” (BOSI, 2003, p.50). E que evidentemente esses dois segmentos dialogam na mente do pesquisador que reflete sobre eles quando colhe os dados, visto que o conhecimento não se constrói sem a “escolha do campo de significação” e sem a inserção das informações obtidas nesse campo”(BOSI, 2003, p.50).

Para Bergson, mais vale intuí-la, quem define já corre o perigo de espacializar o que é, por sua natureza, tempo. Nem é necessário defini-la: quando compreendemos já estamos dentro do objeto a conhecer. O papel da consciência é ligar com o fio da memória as apreensões instantâneas do real. A memória contrai numa intuição única passado-presente em momentos da duração. No processo de sociabilização tem lugar a memória-hábito, repetição do mesmo esforço, adestramento cultural. No outro polo, a lembrança pura, traz à tona da consciência um momento único, singular, irreversível, da vida. Dessa breve evocação bergsoniana fique-nos a ideia da Memória como atividade do espírito, não repositório de lembranças. Ela é, segundo o filósofo, “a conservação do espírito pelo espírito”. (BOSI, p.52, 2003)

Bosi (2003) nos apresenta a perspectiva bergsoniana sobre a memória fundamentada em uma doutrina psicológica. Esta faz distinção entre memória pura e memória hábito o que para a autora é uma reflexão importante para desvendar o problema-chave sobre a sociabilização da memória. Segundo Bosi (2003, p.51) Bergson trata o real como bloco contínuo de diferenciações temporais, precisa ser analisado através das mudanças de uma consciência que vive os diversos movimentos de duração. Portanto, o tempo é essência do psíquico, quem o espacializa é a ciência reduzindo aquilo que se move a cristalização imóvel, mas o fato histórico na consciência tem movimentação. E a relação entre a consciência e o mundo real, sem cortes e pontos finais, é o que estrutura o comportamento, as ações. Sendo isso então, a memória, um elo de união entre o passado e o futuro. O que dura é o tempo que se vive, o tempo do espírito.

Seguindo essas reflexões, Bosi (2003) busca então um caminho teórico que explique o percurso ilimitado da memória a partir de experiências sociais e históricas determinadas, que segundo a pesquisadora também “são campos de significações não estáticos.” Ela recorre à psicologia social clássica na linha durkheimiana francesa, o que ela identifica como “memória coletiva” fundamentada nos estudos de Maurice Halbwachs (BOSI, 2003, p.53).

Bosi (2003) então apresenta a memória que é apresentada como um trabalho sobre o tempo, porém sobre o tempo que é vivido, experienciado e expressado pela dimensão cultural e individual. Nessa perspectiva o tempo não flui uniformemente e foi justamente a intervenção humana em sociedade que definiu e organizou o tempo, vivido diferentemente por classes sociais e pessoas (BOSI, 2003, p. 53).

A autora exemplifica a lógica temporal da sociedade moderna industrial que se apropriou das horas de vida a seu ritmo.

Existe a noite serena da criança, a noite profunda e breve do trabalhador, a noite infinita do doente, a noite pontilhada do perseguido. É verdade, porém, que nossos ritmos temporais foram subjugados pela sociedade industrial, que dobrou o tempo o seu ritmo, “racionalizando” as horas de vida. É o tempo da mercadoria da consciência humana, esmagando o tempo da amizade, o familiar, o religioso... A memória os reconquista na medida que é um trabalho sobre o tempo, abarcando também esses tempos marginais e perdidos na vertigem mercantil (BOSI, p.53, 2003).

Conforme Bosi (2003), da mesma forma que o tempo social engole o individual, a dimensão do coletivo abrange a pessoal e absorve sua essência e singularidade criando estereótipos. Para a autora somente “os artistas podem remontar a trajetória e recompor o borrado das imagens, devolvendo sua nitidez” (BOSI, 2003, p.53).

No entanto, apreender o tempo passado em sua plenitude é impossível. E a memória na perspectiva da sociologia explicita o porquê de alguns indivíduos recordarem melhor as lembranças de suas experiências de vida quando crianças do que quando adultos. Bosi (2003) explica que as comunidades familiares, coletivas, grupais são como testemunhas daquelas recordações, as lembranças coletivas também são construídas socialmente, em que está inserido o indivíduo, um lugar afetivo que lhe permite referências em relação a escolha do que será lembrado e o que será esquecido. Consequentemente esse recurso pode ser utilizado

estrategicamente em “formações ideológicas” que selecionam e interpretam em diversos sentidos as “lembranças individuais” (BOSI, 2013, p.54).

O conceito de memória também pode ser compreendido tanto no campo das ciências humanas como também no campo das ciências naturais. Esse diálogo entre dois campos de investigação nos permite explicitar como a relação dos seres humanos com a natureza e com a sociedade determinam a sua consciência individual e coletiva. Esta análise busca resgatar e reconhecer a importância dos saberes tradicionais das comunidades negras quilombolas como mecanismos de permanência e existência de suas vidas coletivas, em uma relação harmoniosa entre “homem x natureza” em que se preserva o meio ambiente, seus próprios indivíduos, sua cultura de resistência e sua identidade étnico-racial.

Na contribuição dessas reflexões, Victor M. Toledo e Narciso Barrera Bassols (2008), em seus estudos sobre a memória biocultural, apontam como os modos de vida dos povos tradicionais no Brasil e na América Latina garantem a preservação da história da humanidade. Interessante que os autores evidenciam que os modos de vida, conhecimento, saberes e relação com a natureza determinam e influenciam não só a existência histórica do próprio povo e grupo, mas também da sociedade como um todo.

Ambos pesquisadores construíram uma importante base conceitual e teórica relativa ao campo da etnoecologia, no tocante aos saberes locais e práticas agrícolas indígenas de várias partes do mundo e especialmente do México, estudos que nos auxiliam a dialogar com o estudo sobre agricultura e a cultura extrativista de comunidades quilombolas no Brasil.

São perspectivas de análise interessantes e provocadoras a respeito da relação entre biodiversidade e conhecimento tradicional, que nos apresenta um repertório sobre a importância dos saberes dos povos tradicionais em várias partes do mundo e um conceito de memória “biocultural”, que aponta a sua aproximação entre as ciências naturais e as ciências sociais.

Sendo então essa interlocução da memória nesses campos do conhecimento uma das principais contribuições teóricas das pesquisas de Toledo e Bassols (2008) referências para a área da agroecologia. A utilização desta base conceitual constitui a grande contribuição dos autores, que realizaram um diálogo entre os dois campos de conhecimento e apontam a intrínseca relação entre as crenças e os costumes

tradicionais dos povos do campo com a preservação da natureza e da biodiversidade.

Destaca-se que os territórios desses povos indígenas e comunidades tradicionais são ecossistemas antropizados nos quais se localizam as áreas ambientalmente mais conservadas do país, razão pela qual muitas delas vêm sendo destinadas a criação de unidades de conservação ambiental em detrimento dos direitos territoriais daqueles que por gerações souberam reproduzir seus meios de vida em harmonia com a natureza. Enquanto isso a dinâmica expansiva do agronegócio degrada ecossistemas, reproduzindo um padrão de ocupação agrária de “terra sem gente e gente sem terra”(TOLEDO, BASSOLS, 2008, p.19).

Os pesquisadores aprofundam esta análise inserindo-a no campo da “etnoecologia”, considerada um novo campo de saber que se ocupa do “estudo da representação, interpretação e manejo da natureza” (TOLEDO, BASSOLS, 2008, p.109). Em que a vida, sua concepção e organização estão associadas à circularidade do tempo, expressa em ciclos anuais e também em ciclos geracionais, em ritos que se interagem também com os ciclos da própria natureza, que acompanha as estações, a floração das plantas e reprodução dos animais, o campo da astrologia e do cronograma do cultivo de alimentos, da caça e da pesca..

Toledo e Bassols (2008) defendem a ideia da etnoecologia como conhecimento holístico, em função da inter-relação entre “Kosmos, Corpus e Praxis” e também dedicam suas análises ao campo da agroecologia através de experiências de populações tradicionais e indígenas ao redor do mundo, demonstrando uma visão panorâmica dessa diversidade de saberes tradicionais. E afirmam que: “no mundo globalizado, a conservação da biodiversidade é impossível sem levar em conta o conjunto de fatores sociais que a condicionam”. (TOLEDO, BASSOLS, 2008, p.199).

Conforme os estudiosos, a preservação da diversidade biocultural depende também dessas formas tradicionais de produções agrícolas, que buscam preservar a diversidade genética e cultural. Portanto, faz-se necessária a conservação dessas práticas na reafirmação da memória biocultural.

Também aparece nas abordagens de Toledo e Bassols (2008) a relevância da linguagem na construção dessa memória. Os pesquisadores enfatizam que os seres humanos são os únicos seres que de forma consciente conseguem recuperar as lembranças que constituem suas próprias histórias e experiências com a natureza,

e subdividem a memória da espécie humana em pelo menos três segmentos: genético, linguístico e cognitivo, que se expressam de forma variada e diversificada.

As duas primeiras dimensões se relacionam com uma história entre a humanidade e a natureza; já a terceira, muito menos explorada, acaba por trazer significados simbólicos para compreender, avaliar, assimilar e qualificar essa experiência histórica. Em conjunto essas dimensões se configuram como um arquivo histórico, ou seja, a própria memória.

Na estrutura da diversidade cultural, tanto genética quanto a linguística, operam como o núcleo, como base sobre a qual se manifesta uma grande variedade de expressões tangíveis e intangíveis: crenças, conhecimentos, instrumentos e ferramentas, arte, arquitetura, roupas e uma ampla gama de alimentos que compõem a culinária locais e regionais. As diferentes crenças religiosas, por exemplo, representam o espectro de elementos que o homem deifica, como montanhas, plantas, animais, fungos, mananciais, ventos, tempestades e estrelas. Assim, há divindades do amor, da beleza, da fertilidade, da fidelidade, da sexualidade, da colheita, da aprendizagem, da sabedoria, da magia, da música, da saúde, da guerra, do infortúnio e da morte, entre outras. De todas as expressões que emanam de uma cultura, os conhecimentos sobre a natureza configuram uma dimensão especialmente notável, uma vez que refletem a sagacidade e a riqueza sobre o entorno realizadas, guardadas transmitidas e aperfeiçoadas no decorrer de longos períodos de tempo, sem as quais a sobrevivência dos grupos humanos não teria sido possível. Trata-se dos saberes transmitidos oralmente de geração para geração e especialmente dos conhecimentos imprescindíveis e cruciais, por meio dos quais a espécie humana foi moldando suas relações com a natureza. Essa dimensão cognitiva, tão antiga quanto a própria espécie, permitiu aos seres humanos não só manter uma certa relação de coexistência com a natureza, mas também refiná-la ou aperfeiçoá-la. O produto final desse processo de refinamento ao longo do tempo encontra-se hoje nas mentes e nas mãos de homens e mulheres que compõem os chamados povos tradicionais (TOLEDO, BASSOLS, 2008, p.3)

A partir dessas reflexões apresentadas, essa pesquisa reconhece a importância da memória “biocultural” para compreender processos de formação e afirmação da identidade quilombola no Brasil, em diálogo com a perspectiva sócio-histórica de estruturação da sociedade brasileira que aponta que as relações de produção na sociedade escravista e capitalista fundamentou e ainda fundamenta as opressões de raça, classe e gênero e também a destruição da natureza e o extermínio dos povos tradicionais.

Sendo então necessário que as questões relacionadas às condições de vida das populações tradicionais, revelam a necessidade de uma nova perspectiva sobre

a realidade de vida dessas comunidades: que se reconheça a importância das mesmas para a preservação dos principais biomas brasileiros, perspectivas que estejam articuladas com a questão social, e também das relações étnico-raciais no combate ao racismo e exploração imposta pela lógica de produção econômica da sociedade capitalista.

1.3 – Força vital

F10 – Sopro de Origem



(Pintura da pesquisadora- 2018)

“Sopro de Origem” é uma obra de inspiração ancestral, retrata a ideia do sopro, da arte e da música como oxigênio necessário para acender a chama da vida. As cores quentes remetem ao calor do fogo, da fumaça e daquilo que se origina em um processo de transformação, esta entidade traz sobre a cabeça uma coroa de penas, que representa a força vital e expressa a coragem como energia que voa e que é a libertação dos pensamentos; os colares são amuletos que carregam as memórias de resistência, de sobrevivência, mas também são como “teclados” que tocam as emoções e os sentimentos.

Enquanto uma referência artística que direciona a tônica deste estudo, esta obra ao mesmo tempo em que nos fala de subjetividade, também nos posiciona no

mundo imaterial e material real, concreto e social, sobretudo por se tratar de uma pintura inspirada nos modos de vida de comunidades africanas que vivem em um contato próximo com a natureza e reconhecem essa relação como fundamental para a elevação da sua espiritualidade, em que a arte se expressa em uma relação próxima entre corpo indivíduo e seu habitat natural em que o sagrado é também a preservação de uma cultura, de um modo de vida que vem sendo cotidianamente ameaçado pelo avanço do capitalismo moderno no continente africano e no mundo.

Segundo Kabengele Munanga (2001), referenciado pelo livro “La Philosophie Bantoue” de Placide Tempels²⁰, na filosofia Bantu o mundo é um conjunto de forças estruturadas e interligadas por uma energia de força vital, cuja fonte é o próprio “Deus criador”, e essa energia é em ordem decrescente distribuída aos ancestrais que fazem parte do mundo divino, e em seguida distribuída ao mundo dos vivos. A força vital explica a existência da vida, da felicidade, da enfermidade, do sofrimento e da morte. É a intensidade da força vital que define o que é presença ou ausência de vida. Em todos os seres vivos existe força vital, ela está presente também na natureza a partir dessa visão de mundo, “ser” e “força” são inseparáveis e interligadas (MUNANGA, 2001, p.28):

A força vital explica a existência da vida, da doença e da morte, do sofrimento, da depressão ou fadiga, de qualquer injustiça, ou fracasso, da felicidade, da riqueza, da pobreza, da miséria, etc. Tudo que é positivo à vida e à felicidade humana é interpretado como aumento e crescimento da força vital; tudo que é considerado como privação, sofrimento e até perda da própria vida é interpretada como diminuição da força vital. Os outros seres da natureza criado por Deus colocados ao serviço do homem possuem também em grau menor essa energia ou força vital. Entre os Baluba, um dos ramos importantes das civilizações bantu, a palavra “morrer”, que é uma privação ao extremo da força vital, é aplicada a tudo que existe na natureza. Se quebrar um copo, um vidro, um carro, uma pedra; se cair um árvore, etc...eles dizem que “morreu”, a mesma palavra utilizada para homens e animais (MUNANGA, 2001, p.29)

Em diálogo com os pensamentos de Fábio Leite (2008) o conceito de força vital liga-se à noção de vitalidade. O autor afirma que a noção de vitalidade, tal qual utilizada no cotidiano do povo africano, está associada que algo ou alguém é “forte”

²⁰ TEMPELS, Placide. La Philosophie Bantoue. 2 ed., Présence Africaine, Paris, 1961.

por circunstâncias relacionadas a diferenciadas situações de qualquer natureza, referindo-se ao real ou simbolicamente uma propriedade distinta.

Para Leite (2008), essas concepções parecem situar mais convenientemente, no âmbito das práticas sociais, à ideia de “força vital”, não limitando-a às instâncias das formulações abstratas e do pré-estabelecido, mas ao contrário, configurando-a em grande parte, como elemento pertencente ao domínio da consciência social. Por esses motivos, ele utiliza as expressões “princípio vital”, “elemento vital”, “força vital” referindo-se a dois grandes universos em interação, o do natural e o do social (LEITE, 2008, p.28). Nesse sentido, a vitalidade para o autor remete à figura do preexistente. Ele utiliza o conceito para indicar a fonte primordial detentora da energia universal, manifestada enquanto “força vital” que é capaz de engendrar os processos de criação dentro de situações distintas, referenciadas por determinados grupos sociais.

O que de certa maneira envolve o uso da palavra, muitas vezes associada à origem e à criação do mundo e à noção de vitalidade. Leite (2008), em estudo sobre ancestralidade, mergulha sua análise no que ele denomina dos “entes sobrenaturais” ou “divindades”, e estabelece uma diferenciação substantiva entre divindades e ancestrais:

As divindades constituem manifestações específicas de energia universal que integra a existência total, consubstanciando-se em certos domínios da natureza, mas estabelecendo relações com a sociedade. Por tal motivo, integram também a massa ancestral de uma sociedade (LEITE, 2008, p.28).

Para o autor a noção de existência visível refere-se à existência humana, à vida do “homem–natural–social” que se manifesta no mundo terrestre. Nesse sentido, a vida adquire um significado de existência ampla, pois o homem é pensado socialmente pela sua configuração visível, mas a questão da pré-existência e de sua pós-existência invisível, segundo ele, envolve debates sobre a crença da imortalidade. Porém, afirma que em ambos os campos de manifestação da existência humana “visível e invisível” se faz necessário compreendê-la ligada à história do grupo social respectivo.

A ancestralidade, entendida como princípio norteador da vida dos afro-brasileiros e de produções discursivas do povo (que sofre a diáspora e o preconceito racial), funciona, por exemplo como escolha identitária para narrar a origem do

povo negro, configurando-se, também, como espaço de conhecimento e atuação política.

Conforme Munanga (2001) a partir dessa perspectiva de mundo:

As noções do “ser” e de “força” são inseparáveis e interligadas. Um ser é por definição uma força, daí o caráter dinâmico do ser e da pessoa humana. Toda força pode crescer ou decrescer, se tornar mais forte ou mais fraca. O crescimento e a diminuição da força vital explicam-se pela lei da interação das forças. Um ser influencia o outro, ou seja, uma força reforça ou enfraquece a outra força. Existe uma causalidade metafísica entre o criador e criatura. Em outras palavras, a relação entre criador e criatura é uma constante, porque o primeiro é, por sua natureza, dependente do segundo quanto a sua existência e a sua subsistência. Uma criança mesmo tornada adulta, permanece sempre em dependência causal, uma subordinação ontológica das forças do pai e da mãe. A força primogênita predomina sempre a força ultimogênita e continua a exercer sua influência vital sobre ela. O mundo das forças se mantém como uma teia de aranha, da qual não se pode fazer vibrar um único fio sem sacudir todas as malhas” (MUNANGA, 2001, p. 29).

Inspirado na preservação dessa filosofia, em que a energia ancestral é compreendida como “força vital” que proporciona e influencia sentimentos, pensamento e ações individuais e coletivas, buscaremos a partir dessa fonte vital construir uma narrativa histórica que mantenha acesa a chama da memória dos nossos antepassados, que enfatize as expressões e manifestações de coragem, de bravura e de preservação desta energia de vida na construção de conhecimento e também de uma experiência metodológica que se identifica com os saberes apreendidos pela humanidade em diversos tempos históricos. Sobre tudo o uso da palavra, da oralidade como tradição, como reconhecimento da sabedoria milenar dos povos africanos.

Sendo a coragem aqui identificada como uma emoção que deve ser instrumentalizada na construção de um conhecimento que traga paixão para o desenvolvimento da pesquisa, uma inspiração que consiga capturar a força de sentimentos que foram outrora oprimidos e subjugados pela lógica da dominação. Portanto, a ousadia para a realização da mesma marca e o processo de identificação da pesquisadora com o universo temático dos povos quilombolas e também com os suportes culturais desse grupo étnico.

1.4 - Coragem

F11- Guerreiro



(Pintura da pesquisadora – 2018)

“Guerreiro” esta obra traz referência da arte enquanto um processo ritualístico de luta, retrata um guerreiro que enfeita e pinta o seu corpo com elementos da natureza e se coloca preparado para o enfrentamento de uma batalha. Muitos povos tradicionais em África e na América Latina estabelecem uma relação entrelaçada entre a dimensão da cultura, da arte, da natureza e da luta. Sendo então, o trabalho e a produção artística parte do sustento da vida cotidiana, formas de organização política e de disputa de territórios. Portanto, essa pintura que é a expressão da coragem, nos remete à valentia, à determinação de povos tradicionais e comunidades indígenas e quilombolas que permanecem lutando, resistindo ao avanço da destruição ocasionada pela sociedade capitalista.

A partir de suas diversas formas de manifestações, a coragem é um sentimento de expressão múltipla na existência humana. Neste estudo, a coragem é analisada não somente nos seus traços psicológicos, individuais e emotivos, mas também enquanto uma força que mobiliza historicamente a humanidade em

sociedades, herança de nossos antepassados que nos ensina como direcionar, potencializar e ressignificar nossas inspirações e aflições, em projetos coletivos e políticos em defesa da emancipação humana.

Refletir sobre esse sentimento se faz necessário para assimilarmos a motivação história e política da nossa própria existência. Assim, nesse estudo, a coragem é interpretada como uma energia capaz de transformar e revolucionar uma civilização, uma sociedade e um tempo histórico, e de reacender a paixão no campo da luta.

Ao aprofundar essas reflexões sobre esse tema se faz necessário, buscar então um estudo antropológico das emoções, e uma problematização surge logo de início e coloca um contraponto às ideias essencialistas e universais que muitas vezes temos em relação aos nossos sentimentos e aos dos outros.

Desnaturalizar as emoções não é negá-las enquanto fenômenos incorporados, e sim compreendê-las como as mesmas se situam e originam no corpo, porém isso não significa que elas são somente instintivas e naturais. Nesse estudo, a nossa ênfase está no como e quando as emoções são manifestadas e quais são seus significados e sentidos simbólicos extrapolando, inclusive a própria expressão corporal, pois compreendemos que os sentimentos são demonstrados na interação social em que a linguagem é um dos principais mecanismos de transmissão, buscando compreendê-las a partir do aprendizado social e não como algo incontrollável. O campo da subjetividade e da espiritualidade é aqui reconhecido como um campo de construção de saberes e como campo de manifestação do sagrado, pois nossas inspirações de conhecimento científico estão diretamente relacionadas com a identidade cultural e política dos ensinamentos em África.

A perspectiva histórica eurocêntrica é incompleta, uma narrativa de dominação que enfatiza o processo de exploração do tráfico negreiro e das marcas das suas violências no sistema escravista implantado nas colônias africanas e americanas. Pouco se falou sobre a resistência, sobre as estratégias de lutas dos povos africanos e escravizados, mediante ao processo de extermínio de suas civilizações. A travessia de povos africanos nas profundezas dos oceanos do Atlântico Sul, na perspectiva história da escravização, foi sem dúvida marcada por muito sofrimento, angústia e violência. No entanto, para conhecer a história dos

quilombos com sua devida profundidade histórica, é importante compreender as relações econômicas e políticas que essas tiveram como continente africano, é preciso conhecer a história do Mundo Atlântico e principalmente as relações estabelecidas no Atlântico Sul através de um olhar que evidencie que as rotas marítimas marcaram uma trajetória de idas e vindas.

Assim, o nosso ideal é o desbravar fronteiras, limites antes intransponíveis, a ciência requer isso de nós, ousadia, inventividade, criatividade, visto que ela em si também é arte manual e intelectual, portanto uma dádiva dos deuses criadores à criatura – nós. Não podemos nos contentar apenas com aquilo que está estabelecido, difundido e tolerado, ou seja, o aceitável e instituído conhecimento de então. Temos que ir atrás de outros para estabelecermos novos e ininterruptos diálogos, propiciando a ampliação dos repertórios cognitivos e estendendo ao máximo possível o nosso arsenal epistemológico, o que nos leva a termos sentidos diferentes e razões lógicas (FONSECA, 2018, p.19).

Então, conhecer o caminho de retorno se faz necessário, atravessar esse oceano vestido da armadura da coragem é uma tentativa de contar uma história da perspectiva daqueles que resistiram; daqueles que se jogaram nas águas frias na esperança de voltar a sua terra de origem; daqueles que mediante ao sufocamento claustrofóbico dos porões dos navios se arriscaram em pequenas embarcações a navegar contra ventos e tempestades; daqueles que em alto mar se organizaram em levantes, daqueles que se afogaram no banzo; daqueles que incendiaram lavouras e ao chegarem em terras desconhecidas se embrenharam em matas e florestas e que através da luta construíram quilombos nesse novo continente. Falaremos aqui então de um rito de resistência, sobre a valentia, a bravura de crianças, mulheres e homens; africanos, pessoas escravizadas que lutaram pela liberdade.

II SEÇÃO: Quilombos em África e no Brasil

F12: In Dago



(Pintura da pesquisadora – 2019)

TÚMULOS MÓVEIS
O Tumbeiro que me traz
corta o mar.
Na nau do algoz
arde a carne
e o sol cozinha – feridas
e lembranças
que sangram
no singrar do mar

O Tumbeiro que me traz
corta o mar
sob a chibata
d'um de nós

Corta o mar
Corta o mar
O Tumbeiro que me traz.

(Dagoberto José Fonseca, 2019, p.49)

Essa pintura é inspirada no poeta Dagoberto José Fonseca (2019) que expressa uma fonte que ilumina sua ancestralidade, o rosto do poeta entre o oceano que une e ao mesmo tempo separa Brasil e África. Inspiração que dialoga como seu poema nos fala sobre travessia nos mares do Atlântico Sul e que nos remete a um passado de sofrimento, rupturas e dores. A escrita representada por um livro e uma pena retrata os instrumentos de expressão do poeta, que escreve sobre sentimentos que são individuais e universais, recuperando a memória de milhares de vidas

escravizadas. Seus poemas trazem um diálogo entre os saberes e memórias dos povos africanos na afirmação da identidade negra brasileira.

O sistema escravista moderno, de comercialização da mão de obra africana escravizada no Atlântico Sul, foi um processo de exploração desumana, uma travessia que exterminou e sepultou muitas etnias, línguas e povos. No entanto, este mesmo mar que afundou e separou mundos, foi o mesmo mar que ligou e aproximou Brasil e África, unificando culturas e a identidade política da resistência negra quilombola. Os quilombos tanto na colônia brasileira, como no continente africano, através da luta, interferiram e romperam com a ordem econômica e social estabelecida e foram protagonistas das principais insurreições e movimentos de resistências sociais.

Do ponto de vista da história mundial, o comércio de exportação dos povos africanos escravizados no quadro do tráfico transatlântico, representa, sobre vários aspectos, um fenômeno único, devido sua própria amplitude, sua extensão geográfica e complexidade do seu regime econômico. O sistema escravista significou entre os séculos XVI, XVII, XVIII o advento da ordem econômica do século XIX, de surgimento do capitalismo industrial na Europa, estabelecidos e sustentados por regimes de produção e de exploração na África e nas Américas.

Para Caio Prado Júnior (1997) no Novo Mundo, a ocupação e exploração dos territórios se deram de forma diversificada, no Brasil a princípio ocorreu através da invasão dos portugueses e da extração dos recursos naturais, tinturaria extraída da madeira (pau-brasil), peles de animais e pesca. No México e no Peru as extrações de minérios foram o foco econômico principal dos espanhóis, no entanto segundo Prado Júnior (1997) a mineração, apesar de despertar a ganância dos conquistadores europeus não foi a principal base econômica na América, que:

ficou-se a princípio exclusivamente nas madeiras, nas peles, na pesca; e a ocupações de seus territórios, seus progressos e flutuações, subordinam-se por muito tempo ao maior ou menor sucesso daquelas atividades. Viria depois, em subordinação, uma base econômica mais estável, mais ampla: seria a agricultura. (PRADO JR, 1997, p.25)

No século XVIII, no continente norte-americano tratou-se principalmente da produção de tabaco e algodão, enquanto na América Latina e nas Antilhas reinava o açúcar no modelo de agricultura em larga escala. Em razão da amplitude

das operações, a lógica da nova economia requeria um repovoamento completo do Novo Mundo. Esse comércio organizou-se em torno do tráfico marítimo de mercadorias agrícolas e de povos africanos da África e das Américas: os povos africanos escravizados partiam rumo às Américas, enquanto os produtos agrícolas e metais preciosos eram enviados das Américas rumo à Europa Ocidental.

Caio Prado Júnior (1997) também afirmou que a acumulação primitiva do capital é um processo composto por diversas partes que se articulam em um dado momento e contexto histórico. Ele afirma que o processo de conquista é um desdobramento da economia mercantil na Europa, o que significou a passagem da comercialização dos produtos “manufatureiros” para a produção de gêneros e para o comércio mundial. Sendo a primeira passagem como elemento predominante da acumulação da riqueza produzida, em que a organização da produção se colocaria em um patamar superior de organização da vida social. Sendo assim, a conquista permite inicialmente a pura expropriação de riquezas produzidas por povos que anteriormente não tinham ligação alguma com o continente europeu.

Essa análise de Júnior (1997) aponta que lógica do processo de conquista é direcionada e determinada pelos interesses de acúmulo e crescimento do capital, sendo a super exploração as estruturas do sistema capitalista. É neste processo de exploração do trabalho escravo que financiou a formação e expansão do capitalismo na Europa (países do grande centro). Naquele momento contraditoriamente de desenvolvimento das cidades, a Europa experimentava manifestações econômicas, sociais e políticas fomentadas por correntes ideológicas iluministas, da razão e da luta por direitos humanos, enquanto nas colônias (países periféricos) a escravização como modelo máximo de exploração fomentava o avanço acumulativo de riquezas e o desequilíbrio do capital.

Caio Prado Júnior (1997) afirma que o escravismo moderno tem suas peculiaridades devido a sua inserção no tempo histórico, para ele seria contraditório pensar este escravismo como um processo implantado às forças nas colônias americanas para que elas seguissem igualmente a evolução do capitalismo europeu.

Flávio dos Santos Gomes (2015) relata que tráfico de povos africanos escravizados foi um dos maiores empreendimentos comerciais e culturais que marcaram a formação do mundo moderno e a estruturação do sistema econômico mundial capitalista. Este processo violento e desumano contra o povo africano

deixaram marcas profundas na história social e econômica do continente Africano e Americano.

Conforme Gomes (2015) nas Américas, desde o norte (Canadá) e regiões meridionais (Argentina e Uruguai) formaram-se sociedades onde predominaram a exploração do trabalho escravo principalmente dos povos indígenas e africanos. Seus estudos apontam que milhares de homens e mulheres de diversas origens étnicas, línguas e religiões foram submetidos ao tráfico e vieram para trabalhar forçadamente no continente americano, fornecendo principalmente através da produção da agricultura em larga escala a riqueza a todo mercado mundial:

Eram provenientes tanto de microssociedades com chefias descentralizadas da Alta Guiné e da Senegâmbia, como também de impérios e reinos do Daomé, Oyo, Ndongo, Ketu, Matamba e outros; ou de cidades Uidá e Luanda, de áreas centrais e ocidentais, das regiões de savanas e das florestas. De origens múltiplas, todos eles foram transformados – na visão dos europeus - em *africanos* como houvesse homogeneidade para inúmeros povos, línguas, culturas e religiões (GOMES, F. 2015, p.8).

Dando continuidade a essas informações, Gomes (2015) aponta que entre a população negra escravizada, havia muitos homens e mulheres que tinham lideranças políticas, religiosas, e diversos conhecimentos:

Entre os escravizados havia reis, príncipes, rainhas, guerreiros, princesas, sacerdotes, artistas e um sem-número de agricultores, mercadores, conhecedores da metalurgia e do pastoreiro (GOMES, 2015, p. 8).

Submetidos à exploração nas lavouras das Américas, essa população propagou em todo seu processo diaspórico estratégias culturais, políticas, organizativas para enfrentar a opressão da sociedade escravagista, através das insurreições e rebeliões estruturaram variadas formas de resistências comunitária que foram identificadas com várias terminologias, que aparecem tanto nos estudos de Gomes (2015) como nos estudos de Pablo Lima (2016), ambos os pesquisadores trazem referência de Richard Price (1979)²¹.

²¹ PRICE, Richerd (Ed) *Maroon societies: rebeld slave communities in the Americas*. Baltimore/Londres: John Hopkins University Press, 1979.

os *cumbes* da Venezuela, ou *palanques* na Colômbia. Na Jamaica, no restante do Caribe inglês e no sul dos Estados Unidos foram denominados de *marrons*. Na Guiana holandesa - depois Suriname – ficaram conhecidos como *bush negroes*. No Caribe francês o fenômeno era conhecido como *maronage*, enquanto em partes do Caribe espanhol – principalmente Cuba e Porto Rico – se chamava de *cimaronaje* (GOMES, 2015, p. 10)

Em diálogo, Lima (2016) apresenta que esses termos eram as identificações utilizadas e criadas pelos escravistas europeus para referenciar as organizações e rebeliões negras nas Américas. Portanto, o que se pode observar é que algumas remetiam a ideologias racistas e muito associadas à ideia de fuga. No entanto, a nomenclatura de *palanques*, segundo o autor, traz referência ao mirante de madeira que era utilizado como ponto de observação e defesa dos agrupamentos e a de *cumbe* a ideia de lugar alto, no topo das montanhas, local em que se estabeleciam esses grupos (LIMA, 2016, p.31).

Para essa tese, ambas as terminologias acima apresentadas evidenciam como essas organizações eram estrategistas, não tinham a fuga somente como um ato desesperado e inconsciente, retrata que muitos movimentos tinham inclusive um estudo e mapeamento geográfico de rotas, caminhos e lugares táticos para ocupação e organização das comunidades e também para sua defesa.

Retomando o estudo histórico sobre as nossas raízes, sobre a diversidade das origens étnicas dos povos africanos traficados e raptados pelo escravismo moderno para as Américas, como também do processo diaspórico de resistência africana, nos possibilita a desconstrução estigmatizada da África enquanto continente somente da miséria e da calamidade, é possível nos deslocarmos das ideias que buscam desvalorizar todo processo de organização de luta e resistência desses povos, desnaturalizando e denunciando a opressão, a violência e o racismo a que foi e ainda está submetida a população negra no mundo e também, em especial, na realidade brasileira.

Segundo Dagoberto José Fonseca (2018) para compreendermos o racismo no Brasil é fundamental que nosso foco esteja centrado para o outro lado do oceano Atlântico, a fim de conseguirmos compreender com profundidade o processo histórico de cinco séculos de colonização, a partir da perspectiva das lutas e das conquistas da população afro-brasileira. Para o autor, esse olhar nos permite

reafirmar nosso passado, e também visualizar projetos políticos e sociais entre Brasil e África.

Fonseca (2018) traz referências como os estudos de Manuel Querino (1988) e Gilberto Freyre (1987) durante primeira metade do século XX, os quais defendiam a ideia de que os legítimos responsáveis pela colonização e civilização brasileira foram os escravizados africanos e negros, os quais cultivaram a terra; construíram engenhos, pontes, abriram caminhos e estradas e difundiram seus conhecimentos em diversas áreas que fundamentaram nosso patrimônio cultural (FONSECA, 2018, p.30).

O autor aponta que foram os pensamentos de Querino e Freyre que impulsionaram as correntes setecentista (1711) de André João Antonil que na atualidade é referência de estudos brasileiros nas mais diferentes áreas científicas. Ele afirma que esse processo de revisão histórica e de reafirmação cultural trouxe novas perspectivas teóricas e metodológicas para a análise da realidade da sociedade brasileira. Consequentemente impulsionando a revisão e elaboração de novos conceitos, pois os antigos estavam ainda muito arraigados a uma ideologia escravista, em que o africano e o negro eram apenas retratados somente enquanto peças de um sistema e como mercadorias.

Fonseca (2009) nos conta que a maioria dos africanos escravizados para as colônias americanas eram oriundos da África ocidental, muitos desses povos eram agricultores, mineradores e conheciam técnicas avançadas, hábeis na arte e no conhecimento da metalurgia e siderurgia.

Os povos do oeste africano tinham, indubitavelmente, sistemas agrícolas bem desenvolvidos. Os daomeanos conheciam até mesmo um sistema de plantation; todos esses – daomeanos, ashanti, yoruba, para mencionar alguns dos mais proeminentes – tinham um sistema de comércio cuidadosamente regulamentado, existiam grande número de ligas artesanais [...] as enxadas de ferro eram, é claro, essenciais à economia do Daomé, e talvez os produtos mais importantes manufaturados no jovem Estado. Assim, pois, os ferreiros eram reverenciados pelo povo, assim como os bons artesãos (CHIAVENTAO, p.49,1986 apud FONSECA, p.32, 2009)

Notamos nesses estudos a importância do artesanato para o povo africano dessa região, como produção de instrumentos e artefatos para a organização da produção econômica e agrícola, da vida coletiva e também para guerra. Os orixás

trazem esses instrumentos em suas representações, em uma conexão entre natureza, corpo e objeto.

A produção de cana-de-açúcar, que se iniciou na colônia brasileira em meados da metade do século XVI, foi estruturada a partir do trabalho de povos africanos aportados em Cabo Verde, de diferentes grupos étnicos sudaneses. No entanto, os maiores contribuidores deste momento de formação brasileira foram os africanos de origem Bantu, especialmente daqueles que estão onde se localiza, atualmente, os países de Angola, Congo Brazzaville e República Democrática do Congo.

Quando a atividade econômica na colônia brasileira se desloca para a extração de minérios, houve uma busca maior por um contingente populacional africano, mais afeito às tecnologias da mineração. Segundo Fonseca (2009) é importante salientar que o desenvolvimento da extração mineral ocorreu em Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso do Sul e esse processo aumentou o fluxo de entradas de negros africanos durante esse período econômico, essas atividades desenvolvidas pelos povos das etnias bantu e sudanesas que contribuíram significativamente para a composição do sudeste brasileiro.

Indo ao encontro com esses apontamentos, Júnior (1997) informa que a mineração foi um dos principais fatores que determinaram a penetração do povoamento pelo interior da colônia brasileira, e afirma que os núcleos mineradores vão surgir distantes dos pontos de partida das correntes migratórias, e este isolamento serve para ilustrar a forma brusca e violenta que são, até perdendo o contato com o litoral, os portos de entrada dos povos africanos e suas fontes originárias. A economia mineradora determina uma estrutura de povoamento diferente no nordeste e no centro-sul.

Com a declínio econômico da mineração na região de Minas Gerais ocorreram novas tentativas de fomentar a economia canavieira no nordeste, através dos trabalhos de outros grupos étnicos como sudaneses (yorubas, achantis, fon, jejês, etc) que foram traficados no final do século XVII (FONSECA, 2009, p.35).

Nesse sentido, Erivaldo Pereira dos Santos (2016) apresenta que a história de resistência da população negra ao sistema escravista é um movimento de afirmação da luta dos nossos antepassados, que não aceitaram de forma pacífica a

condição de opressão que lhes foi imposta pelos europeus no processo de transição do mercantilismo para o capitalismo comercial.

Santos (2016) aponta que a ideologia da dominação busca apresentar uma imagem dos africanos e de seus descendentes de uma maneira muito subordinada. Ele descreve as retratações artísticas de europeus como Debret, Rugendas e Ângelo Agostino sobre a sociedade escravista no século XIX, imagens que são utilizadas pelos livros didáticos de forma a endossar uma leitura subalterna do povo negro escravizado. O autor enfatiza a importância de viabilizarmos uma narrativa histórica que fale do cotidiano social do povo negro, suas relações, criações e projeções no campo do conhecimento, do trabalho e também na arte (SANTOS, 2016, p. 26).

É importante encontrarmos caminhos para expressarmos o que significou a história de resistência da população negra ao escravismo, na dimensão social, política, cultural, através das organizações de lutas quilombolas, mocambos e insurreições, e também na preservação de suas tradições, suas culturas, suas práticas religiosas por dentro da sociedade.

Contrapondo-se a essas imagens, as narrativas sobre a resistência permitem outra leitura sobre o protagonismo histórico de africanos e seus descendentes na história colonial e imperial do Brasil, tanto do ponto de vista político cultural, quanto do ponto de vista econômico. A esse protagonismo acrescentam-se ainda os importantes papéis desempenhados nos campos da arte e da música erudita (SANTOS, 2016, p. 26).

Indo ao encontro desse pensamento, Clóvis Moura (1994) afirma que a participação histórica do africano na formação da sociedade brasileira escravista, tanto através dos quilombos, como através de manifestações culturais, religiosas e cotidianas, não deve ser compreendida como um processo desconectado do sistema, como um “apêndice” da realidade social e econômica que estava posta, mas sim, como uma organização que surge a partir desse contexto social para resistir e se opor.

Portanto, o que se aponta como importante em todo esse processo histórico foi a capacidade e as estratégias criativas que a população africana construiu para de fato se constituir como um povo que se integrou e consolidou a formação da sociedade brasileira capitalista em um movimento dinâmico e dialético, ora em um posicionamento de conformismo outrora na resistência, em rupturas e alianças,

compreendendo que as contradições são justamente parte desse movimento social e da existência e resistência desses sujeitos e protagonistas históricos.

Para Santos (2016), a resistência é compreendida como uma capacidade de um ato de se opor a algo e também de ir além a oposição, a “reexistência” como categoria que pode estar relacionada com uma postura de luta contra o sistema de opressão, mas também mecanismos de negociações internas com este próprio sistema, de reelaboração de outras formas de sociabilidade, ressignificando práticas, relações religiosas e culturais na diáspora africana. Ou seja, a “reexistência” que faz referência à ação, à intenção e à expressão como capacidades e possibilidades de se opor, de propor e de transformar determinadas realidades que estão impostas socialmente.

A categoria de reexistência é aquela que pode ser utilizada para fazer referência à ação de sujeitos de intensão e expressão, inscreve-se tanto como uma capacidade como uma possibilidade de recusa, negociação, escolha, e porque não dizer, de reinvenção e reapropriação do modo de vida e das razões de viver de outros grupos humanos, em diferentes contextos históricos. Ou seja, trata-se de uma categoria que diz respeito não apenas a uma forma de reagir defensivamente diante de uma situação hostil e desfavorável, mas sobretudo a um modo de atuar positivamente transformando-o em algo mais favorável (SANTOS, 2016, p. 28).

O autor nos aponta que a resistência nos quilombos não foi a única maneira dos africanos e de seus descendentes de fazer oposição ao sistema escravista. Reconhecendo que houve outras estratégias de enfrentamento, até mesmo de incorporação e negociação como o modelo vigente, em processos contraditórios e dialéticos; sendo então essas contradições importantes na constituição da trajetória histórica dos movimentos negros que nos trouxeram até aqui.

Segundo Moura (2001), a opressão da escravidão colocava para a população negra escravizada a necessidade de um posicionamento radical na garantia da sua existência-sobrevivência. Quando enfatizamos a importância da luta coletiva quilombola, estamos valorizando essa organização no seu processo político e histórico de transformação social, ou seja, é a ruptura com a ação de superação do que está posto. Através de uma análise histórica que traz ênfase à perspectiva da luta e que busca trazer à tona a potencialidade política desses acontecimentos.

Portanto a existência-sobrevivência é uma condição essencial para se alcançar a superação até mesmo individual, pois se manter vivo mediante ao

escravismo, já significou uma postura de oposição e resistência dos povos escravizados a lógica de extermínio. Sendo assim, podemos afirmar, que eles sobreviveram, viveram e transformaram historicamente a sociedade brasileira. E que o processo de resistência quilombola extrapolou enquanto um fenômeno de fuga, luta e rebeliões.

Os quilombolas se estabeleceram como núcleos organizados com uma produção econômica, social e política específica, que estavam inseridos nesse contexto da sociedade colonial, mas, ao mesmo tempo, fez contraposição à forma de produção desse sistema.

Porque o mesmo gênero que era produzido no engenho e fazenda através do trabalho compulsório do escravo, no quilombo era produzido de forma comunitária, com uma nova divisão interna do trabalho de acordo com a condição de homens livres (MOURA, 2001, p.104)

Observe que a citação de Moura (2001) afirma que as relações produtivas de trabalho estabelecidas no quilombo se opunham ao modelo escravista. Essa análise nos permite aprofundar no universo de resistência histórica da população negra para além da condição de povos escravizados, evidencia que a contribuição enquanto protagonistas e sujeitos políticos, que através da luta quilombola construíram no quilombo um espaço de organização, em que o trabalho artesanal, a produção agrícola comunitária e familiar desempenharam papel importante para sobrevivência dos povos africanos na sociedade escravista e para a formação de gerações de brasileiros e brasileiras.

No entanto, internamente, desenvolvia-se uma indústria de guerra dos próprios quilombolas, os quais fabricavam lanças, arcos flechas, facas e outros objetos bélicos. Era uma forma de preservarem sua população das constantes investidas forças escravistas. Além disso, estabeleciam sistemas de defesa, como muralhas, paliçadas, buracos com estrepes (lanças), para surpreender invasores [...] por outro lado, como unidade produtiva, o quilombo desenvolvia, internamente, uma série de atividades para se manter e se alimentar sua população. Tinha seu setor artesanal, que se desenvolvia constantemente, metalurgia, tecelagem; finalmente, organizava-se internamente para conseguir, em caso de isolamento ou guerra, manter-se sem grandes crises internas de produção. Essa dupla atividade do quilombo – de um lado, mantendo intercâmbio com outras unidades populacionais e produtivas e, de outro, desenvolvendo-se sua própria economia interna – permitiu-lhe a sobrevivência na sociedade escravista que o perseguia (MOURA, 2020, p.42).

Para Nascimento (1985) todas as formas de resistência foram importantes no processo de participação histórica dos povos africanos na colonização Brasil, mas sem dúvida, os quilombos foram referências pela sua capacidade de organização política. A pesquisadora enfatiza a importância de extrapolarmos a ideia de aquilombar-se como um conceito restrito à ideia da fuga pro mato, limitado pela lógica do olhar reducionista para esse dinâmico movimento.

Numerosas foram as formas de resistência que o negro manteve ou incorporou na luta árdua pela manutenção da sua identidade pessoal e histórica. No Brasil poderemos citar uma lista de movimentos que no âmbito “doméstico” ou social tornam-se mais fascinantes quanto mais se apresenta a variedade de manifestações de caráter linguístico, religioso, artístico, social, político, e de hábitos, gestos, etc. Não nos cabe aqui, porém, discorrer sobre esses movimentos. Um movimento de âmbito social e político é o objetivo de nosso estudo. Trata-se do Quilombo (kilombo), que representou na história do nosso povo um marco na sua capacidade de resistência e organização. Todas essas formas de resistência podem ser compreendidas como a história do negro no Brasil. (NASCIMENTO, 1985, p.41)

O que fica evidente na análise de Moura (2020) e Nascimento (1985) é a importância do quilombo como núcleo organizacional dos negros em oposição ao sistema escravista. Portanto, reconhecemos a importância histórica do quilombo para o processo de luta da população afro-brasileira, mas também compreendemos que o quilombo não foi a única estratégia e espaço que o negro encontrou para afirmar a sua cultura e o seu protagonismo histórico. O povo negro existiu e resistiu em diversas formas de organização: nos terreiros, nos morros, nas escolas de samba, nos seus grupos familiares, em movimentos sociais urbanos, na capoeira, na congada, na arte, na música, na literatura e também no campo intelectual-acadêmico e tecnológico.

2.1 Origem do kilombo em África

F12- Africana



(Pintura da pesquisadora – 2020)

“Africana” é uma pintura que através de cores e formas retrata a força de África, expressada no corpo uma mulher que carrega enfeites, tecidos e adornos circulares em destaque, os quais explicitam a riqueza e a beleza desse continente, como berço de civilizações diversas e milenares. A circularidade do tempo está representada nessas vestes e adornos, o tempo que é circular, que é diverso e que também é movimento.

Cientes da importância do continente africano para o Brasil, reconhecemos que África é território de referência para a construção da nossa cultura, religião, ciência e arte. E que guarda uma grande fonte de riqueza mineral, ecológica, cultural, religiosa e linguística.

Nesse sentido, na tentativa de romper com uma história sobre África a partir de um olhar muito estereotipado, encontramos em Beatriz Nascimento (1994) um estudo que compreende a importância desse continente para além dos acontecimentos relacionados à civilização ocidental e ao processo de escravização dos povos africanos.

Nascimento (1994) busca estabelecer uma relação entre as identidades dos negros africanos e seus descendentes no Brasil. A autora, centrada em uma perspectiva de referência histórica, política e também simbólica do significado do surgimento dos “kilombos” africanos, relata que essa organização surge em um contexto de muitos conflitos entre os povos que foram submetidos à invasão e escravização portuguesa, uma instituição de luta, que unificou diversas etnias, oriundos dos grupos Lunda, Ovimbundu, Mundo, Kongo, Imbangala, localizado entre a região Angola e a República Democrática do Congo, antigo Zaire.

O surgimento do kilombo africano é contextualizado por Nascimento (1994) no processo de adentrada dos portugueses em Angola, no século XV, em que os exploradores escravagistas raptaram desse território um grande contingente de populações escravizadas e traficadas. A região de captura desses povos se deu principalmente junto a etnia Mbundo, localizada na região sul de Angola, entre os rios Dantes e Kuanza, estabelecido ao longo da fronteira ao sul do reino do Congo, que estava em disputa por diversas formações tradicionais, baseadas no modo de produção e linhagens da qual Mbundu fazia parte (NASCIMENTO, 1994, p.275).

Segundo Nascimento (1994), a princípio, os Mbundo eram organizados em clãs autônomos que viviam da agricultura e domesticação de animais. Segundo a tradição, um caçador Ngola *herói civilizador*, do leste africano invadiu e estabeleceu um regime monárquico, não centralizado, submetendo os Mbundo. Quando chegaram à África, os exploradores portugueses se depararam com um reino ainda em processo de formação, o Ndongo, descendentes de Ngola, sua sucessora Ngola Mbandi Nzinga Kiluanji (1623 -1663), conhecida como a rainha Nzinga, ou Jinga, cujo pai, o rei Ngola Mbandi Kiluanji foi o principal responsável pela resistência inicial ao comércio internacional de povos africanos.²² (NASCIMENTO, 1994, p.275)

A autora afirma que a invasão portuguesa no continente africano gerou muitos conflitos para as estruturas angolanas e etnias dos povos bantu. Houve

²²Ngola Mbandi Kiluanji, pai de Nizinga, verificou muito cedo as reais intenções dos europeus. Prendeu o emissário português Baltar de Castro, paralisando em seus territórios os primórdios do comércio internacional de escravos (NASCIMENTO, 1994, p. 275)

linhagens que fugiram de Angola e foram para o interior do continente a fim de resistir ao domínio português.

Indo ao encontro dessas informações, Munanga (2001) utiliza uma versão mitológica sobre a origem dos quilombos em África. O autor nos remete ao império Luba (centro e sudeste da República Democrática do Congo) governado pelo rei Kalala Ilunga Mbidi cuja morte ocasionou conflitos de sucessão entre filhos herdeiros do trono. Um deles, derrotado, o príncipe Kimbinda Ilunga partiu junto com seus seguidores em busca de novos territórios passando muita fome, quando avistaram um reino governado pela rainha Rweej.

F13- Guerreira



(Pintura da pesquisadora- 2018)

“Guerreira Rweej” esta obra retrata o significado da força feminina na ancestralidade africana. África representada como continente que é “útero de origem” da civilização humana, através da pintura de um busto feminino que apresenta a mulher negra africana como corpo que gera e sustenta vidas, corpo físico, social, cultural e político, referência de origem para povos, etnias e nações.

Rweej é o nome da mulher guerreira que segundo Kabengele Munanga (2001) deu origem à história do quilombo em África. Uma rainha que rompeu com costumes e que a partir de uma aliança ocasionou rupturas e ao mesmo tempo o surgimento do quilombo para os povos Bantu.

Sobre a etimologia da palavra “quilombo”, Munanga (2001) afirma que a origem da palavra é bantu, (Ki-lombo) aportuguesado (Qui-lombo), que

influenciaram a sua presença e significado no Brasil e no processo de diáspora negra. O autor aponta que sua origem em África é resultado de uma história de diversas migrações, conflitos e disputas pelo poder e alianças entre grupos (MUNANGA, 2001, p.21).

Essa história nos conta que o príncipe estrangeiro é pedido em casamento pela rainha Rwweej e que essa união gerou o descontentamento e também o rompimento com costumes.

Entre os Lunda como todos os povos bantos, a tradição proibia à rainha de governar durante seu ciclo menstrual, pois simbolicamente morta como a Lua, ela contaminaria negativamente o país e seu povo (MUNANGA, 2001, p.24).

Aproveitando-se dessa tradição a rainha em seu período menstrual nomeou seu marido como novo chefe dos Lundas, atribuindo-lhe o bracelete “rukan” que significava o poder real. Essa ruptura com os costumes e tradições ocasionou conflito entre os reinos, pois a união entre a rainha Rweej com o príncipe caçador acaba ocasionando a insatisfação entre alguns povos daqueles reinos, os quais migraram em direção a Angola liderado por seu irmão Kinguli.

O príncipe Kinguli fez aliança entre os povos Jagas que já habitavam a costa angolana há meio século. Portanto, embora a palavra quilombo seja de origem Umbundu a origem da instituição está ligada aos Jagas. Kinguli com o seu exército Lunda aliou-se aos Jagas formando um exército poderoso de guerreiros nômades conhecidos como Imbangala. Enquanto sociedade guerreira, o Kilombo forneceu ao exército de Kinguli uma estrutura firme e capaz de se articular com diversas linhagens, pois no quilombo, seus guerreiros eram submetidos aos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como coguerreiros num regimento de homens preparados para enfrentar os inimigos (MUNANGA, 2001 p. 24).

O ritual de iniciação baseava-se na prática da circuncisão, rito de passagem que incorporava jovens de várias linhagens na mesma sociedade guerreira. *Kilombo*, nesse caso, recebe o significado de instituição em si: seriam *kilombo* os próprios indivíduos ao se incorporarem à sociedade Imbangala. O outro significado de *kilombo* estava representado pelo território ou campo de guerra que se denominava jaga. Outro significado, ainda, dizia respeito ao local, casa sagrada onde se processava o ritual de iniciação. O acampamento de

escravos fugitivos era kilombo. Da mesma forma, quando alguns Imbangala praticavam o comércio negreiro com os portugueses, chamava-se o grupo de *kilombo*. Mais tarde no século XIX, as caravanas do comércio em Angola também recebiam essa denominação. (NASCIMENTO, 1994, p.282)

Indo ao encontro desses estudos sobre os quilombos africanos, Nascimento (1994) reafirma que seu surgimento se origina dos muitos conflitos nessas cidades bantus da África Centro-Occidental no processo de invasão portuguesa, que diversas etnias se entrecrocavam, algumas resistindo aos invasores outras aderindo ao movimento. A autora também reforça essa relação do kilombo com os povos Imbangala, conhecidos como Jagas, caçadores oriundos do Leste, que por volta de 1560 começam ocupar o Reino do Congo. Organizam-se na região central africana e introduz um a instituição “revolucionária na história das grandes migrações humanas: trata-se exatamente do kilombo” (NASCIMENTO, 1994, p. 278).

Os Imbangalas tiveram papel relevante neste período da história angolana, a maior parte das vezes na resistência aos portugueses, outras no domínio de vastas regiões que foram submetidas ao processo de escravização. Por tudo isto, o kilombo cortava transversalmente as estruturas de linhagem e estabelecia uma nova centralidade de poder frente às outras instituições de Angola.

Retornando aos estudos de Munanga (2001), ele nos aponta que as migrações, as mestiçagens e miscigenações, caracterizam a trajetória dos povos ao sul da floresta equatorial de onde se origina os quilombos. Ainda que houvesse certa “homogeneidade” resultada dessa mescla de povos, os aspectos culturais dessa grande e extensa região são bastante diversificados. Na forma de organização desses grupos estava associada à agricultura.

Todos praticavam uma agricultura itinerante sobre queimada a fogo corrente, sem rotatividade bem definida e utilizam cinzas como adubo. O terreno é deixado em alqueive durante muito tempo, às vezes até 20 anos. As espécies mais cultivadas pertencem ao complexo americano: o milho e a mandioca. Acrescentem-se a batata doce e o amendoim que também tem um papel muito importante na alimentação. Todas essas espécies são provenientes da América do Sul, provavelmente do Brasil. O milho teria sido introduzido na África Central entre 1548 e 1583, provavelmente a partir do reino do Kongo. A mandioca foi introduzida mais tarde, por volta de 1600. Ao lado dessas plantas de origem do complexo americano, encontram-se em quase todos os lugares as velhas culturas africanas que, segundo Murdok vem do complexo sudanês como o sorgo, o milho miúdo e a palmeira. As culturas de origem asiática (Malásia) como a banana, o inhame e taro ocupam uma posição secundária. A bebida alcoolizada mais difundida vem da palmeira, a

ráfia (o vinho de palmeira), além da cerveja de milho e de sorgo (MUNANGA, 2001, p.27).

Em relação à domesticação de animais, Munanga (2001, p.27) aponta que havia a criação de galinhas, cabras, carneiros, cachorros, porcos e patos introduzidos nos séculos XVIII e XIX. Na margem dos rios e lagos viveram comunidades de pescadores especializados, no entanto, segundo o autor a agricultura foi o que mais prevaleceu como atividade de produção. O rebanho de gado era uma raridade, salvo entre os Ovimbundo e os Lozi.

Interessante observar, através desses levantamentos históricos trazidos por Munanga (2001), como existia uma interrelação cultural e produtiva entre continente Americano e Africano. Muitos produtos cultivados nos quilombos africanos também foram introduzidos nos quilombos brasileiros e vice versa. Podemos então confirmar que o quilombo no Brasil surge simultaneamente com a origem e formação da instituição do quilombo em África, entre os séculos XVI e XVII, na área cultural bantu.

Para Munanga (2001) o quilombo brasileiro é a reconstrução do espírito de luta dos quilombos africanos. Os rituais de iniciação e de guerra inspiraram a identidade de seus guerreiros quilombolas no Brasil. Entre suas lideranças podemos constatar historicamente a presença dos povos bantu, no entanto, apesar desses terem influenciado sua origem, a característica transcultural na formação dos quilombos brasileiros foi demarcada pela articulação com outras etnias africanas e também dos povos indígenas.

Esse aspecto transcultural é também importante para compreender a dimensão política e social dos quilombos no Brasil que se pautava em princípios de inclusão, abrangendo diversas culturas e povos. Seguindo o modelo africano, eles ocuparam territórios de difícil acesso, transformando esses espaços em uma espécie de campo de iniciação, resistência e oposição ao sistema escravista, campo esses abertos a todos oprimidos e perseguidos pela sociedade: negros, índios, brancos pobres e pequenos camponeses.

Tiveram uma abertura externa em duplo sentido – para dar e receber influências culturais de outras comunidades – sem abrir mão de sua existência enquanto cultura distinta e sem desrespeitar o que havia de comum entre seres humanos. Visavam a formação de identidades abertas, produzidas pela comunicação incessante com o outro, e não de

identidades fechadas, geradas por barricadas culturais que excluem o outro. Precisamos desse exemplo de união legado pela república de Palmares para superar e radicar o racismo e seus duplos. (MUNANGA, 2001, p.30).

Nascimento (1985, p.43) aponta uma interrelação entre Brasil e Angola, frente ao tráfico negreiro e estabelece uma conexão da instituição do quilombo em ambos territórios. E afirma que “o Quilombo dos Palmares é um fenômeno paralelo ao que está desenrolando em Angola no final do século XVI e início do século XVIII.” Enfatiza ainda que o auge da resistência janga acontece entre 1584 e meados do século seguinte. Em que nesse mesmo período se estrutura “Angola-Janga”, o Quilombo dos Palmares no Brasil. A pesquisadora fala que colônia brasileira passou a ser o maior receptor de povos africanos escravizados durante este período. E que a procura e captura de mão de obra escravizada intensificou-se com a penetração no interior do continente africano, na região da etnia Mbundu, no sul de Angola.

Alguns outros fatores coincidentes com a realidade angolana podem ser remarcados, por exemplo, a nomeação do chefe africano de Palmares Ganga Zumba. Esse título ficou registrado na História do Brasil quando Ganga Zumba de Palmares negociou com autoridades coloniais portuguesas e encerrou os conflitos, ainda no século XVII, mediante a uma trégua de paz. As autoridades portuguesas traíram o acordo e voltaram ao ataque apesar de a população de Palmares cumprir a sua parte. Em Angola, o título Ganga Zumba pertencia a rei Imbangala com uma pequena variação: Gaga. Na mais conhecida crônica sobre a Saga de Palmares, o narrador descreve a negociação que levou a trégua com o rei palmarino Ganga Zumba. Registrando essa conferência, realizada em Recife, o cronista observa o adorno da cabeleira do rei palmarino: era idêntico ao utilizado, por e costume, pelo soberano Imbangala Calando - o cabelo em tranças longas adornadas de conchas era sinal de autoridade. O estilo de guerra protagonizada por Palmares, baseava-se numa máquina que se opunha em várias frentes aos prováveis inimigos da instituição. Assim, da mesma forma que o quilombo de Angola cortava transversalmente as estruturas de linhagem e estabelecia uma nova centralidade de poder em relação a outras instituições, Palmares também operava, no Brasil, esse corte transversal e nova centralidade ante ao regime colonial. Por fim, mais um fator que estabelece o nexo entre África e diáspora é o nome da instituição no Brasil: Angola – Janga (NASCIMENTO, 1985, p.43).

Para Nascimento (1985) o nome Angola atribuído a colônia africana derivou do nome do rei Mbundu Ngola, o qual herdou seus diversos descendentes-sucessores; e que provavelmente muitos representantes desta dinastia africana foram transferidos para o Brasil através do tráfico. Palmares foi o território de luta

que sediou esses guerreiros. A autora aponta também a probabilidade, que o segundo nome janga – variação de jaga – também faz parte de uma das linhagens que chefiaram o Quilombo de Palmares, se tratando assim de um território no Brasil que estava relacionado com Mbundo em Angola e que os demais quilombos que surgiram em outros territórios brasileiros não tinham bem definida essa relação. Nascimento (1985) afirma que a primeira referência do quilombo no Brasil surge em documento oficial português na data de 1559, no entanto, somente em 1740, coagidos pela organização de luta da população negra livre e depois das guerras nordestinas do século XVII, que dizem respeito a destruição do Quilombo dos Palmares e toda a agitação em torno do mesmo.

Foi então que os escravistas portugueses começam a reconhecer a relevância dessas resistências e criam mecanismos de enfrentamento a essas organizações e definem o conceito de quilombo em documentos oficiais como: “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles.” (NASCIMENTO, 1985, p.43).

A resistência dos povos africanos ao processo de escravização e colonização tanto no Brasil como na África, evidencia o dinamismo interno desses movimentos e a contradição fundamental de sua reprodução, que perpassava não somente pela oposição do negro africano em relação aos padrões culturais impostos pelo escravismo, mas principalmente pela sua postura política, pelos processos de luta e de enfrentamento da condição de escravização, de mercantilização de suas vidas.

O movimento de fuga era, em si mesmo, uma negação da sociedade oficial, que oprimia os negros escravos, eliminando a sua língua, a sua religião, os seus estilos de vida. O quilombo, por sua vez, era uma reafirmação da cultura e do estilo de vida dos africanos. O tipo de organização então dominante nos Estados africanos que, ainda não houvesse outras razões, se pode dizer, com certa dose de segurança, que os negros responsáveis eram em grande parte recém-vindos da África, e não negros crioulos, nascidos e criados no Brasil (CARNEIRO, 2001, p.11).

Edson Carneiro (2001) ressalta dois aspectos relevantes na formação dos quilombos no Brasil; primeiramente, a importância de perceber que esses ajuntamentos tiveram como causa imediata uma crise econômica local, a qual ocasionava afrouxamento na disciplina do sistema escravista e muitos deles se originaram no período de maior intensidade do tráfico negreiro, diversificando a

sua localização de acordo com a região que a exploração econômica se estabelecia. O autor aponta então que foi por esse motivo que a primeira concentração de povos africanos escravizados se deu em torno dos engenhos do Nordeste, em Pernambuco, no século XVII e o surgimento da principal resistência quilombola que foi a República de Palmares.

2.2 – Quilombolas e Quilombagem no Brasil Colonial

F14- Palmares



(Pintura da pesquisadora- 2018)

“Palmares” é uma obra inspirada na fotografia de Celso Brandão (2014) identificada na fonte original com a seguinte legenda “Palmares, Maternidade e Memória”. Esta pintura através da arte busca retratar o significado que a memória de Palmares tem hoje para a identidade quilombola, enquanto um lugar de proteção, acolhimento e também sagrado. Um espaço coletivo, cultural, produtivo, imaginário que gerações revisitam, através de inspirações, sonhos e brincadeiras, memorial de resistência e de referência do ser e tornar-se ser negro quilombola.

SAUDAÇÃO A PALMARES (CASTRO ALVES)

Nos altos cerros erguidos
Ninho d'águias atrevido,
Salve! - País do bandido!
Salve! - Pátria do jaguar!
Verde serra onde os palmares
- Como indianos cocares -
No azul dos colúmbios ares
Desfraldam-se em mole arfar! ...

Salve! Região dos valentes
Onde os ecos estridentes
Mandam aos plainos trementes
Os gritos do caçador!
E ao longe os latidos soam...
E as trompas da caça atroam...
E os corvos negros revoam
Sobre o campo abrasador! ...

Palmares! a ti meu grito!
A ti, barca de granito,
Que no soçobro infinito
Abriste a vela ao trovão.
E provocaste a rajada,
Solta a flâmula agitada
Aos uivos da marujada
Nas ondas da escravidão!

De bravos soberbo estádio,
Das liberdades paládio,
Pegaste o punho do gládio,
E olhaste rindo pra o val??
Descei de cada horizonte...
Senhores! Eis-me de frente!
E riste... O riso de um monte!
E a ironia... de um chagal!...

Cantem Eunucos devassos
Dos reis os marmóreos paços;
E beijem os férreos laços,
Que não ousam sacudir ...
Eu canto a beleza tua,
Caçadora seminua!...
Em cuja perna flutua
Ruiva a pele de um tapir.

Crioula! o teu seio escuro
Nunca deste ao beijo impuro!
Luzidio, firme, duro,
Guardaste pra um nobre amor.
Negra Diana selvagem,
Que escutas sob a ramagem
As vozes - que traz a aragem
Do teu rijo caçador! ...

Salve, Amazona guerreira!
Que nas rochas da clareira,
- Aos urros da cachoeira -
Sabes bater e lutar...
Salve! - nos cerros erguido -
Ninho, onde em sono atrevido,
Dorme o condor... e o bandido!...
A liberdade... e o jaguar!

Clóvis Moura (2019) aponta a importância de Castro Alves na literatura e afirma que seus poemas ressaltam o papel ativo do negro, trazendo uma tônica

importante “na sua dimensão de rebeldia e na sua interioridade existencial” (MOURA, 2019, p. 54). E por isso deve ser compreendido como um poeta que marcou a literatura brasileira evidenciando o povo negro como protagonista: homens e mulheres que pensam, reivindicam e sonham. Conforme informações de Moura (2019) quando o poeta escreveu “Saudação a Palmares” existia uma perseguição constante aos quilombos, retratados pela sociedade da época como perigosos e criminosos. No entanto, Castro Alves inverte esses valores em versos, os quilombolas são então retratados no seu heroísmo, coragem e valentia.

O “poeta dos escravos”, como segundo Moura (2019) ficou identificado, diferenciou-se dos demais escritores românticos de sua época pelo caráter social de suas obras que se comprometia com uma sociedade mais justa, sendo assim, considerado um porta-voz da causa abolicionista.

Em uma análise dos significados das palavras que compõem o poema, o título se evidencia, através do sentimento de “saudação”. Faz uma menção direta ao saudosismo referente ao quilombo de Palmares, um lugar de luta, símbolo e reduto de resistência e da liberdade almejada pelos negros escravizados. O poeta ressalta a coragem dos quilombolas dentre outras qualidades, enfatiza o caráter guerreiro da busca pela liberdade. A natureza (cachoeira) representa o cenário da luta.

Sem dúvida, no diálogo com essa pesquisa, o nível mais importante da análise do poema está na sua semântica, naquilo que é possível capturar em relação ao seu significado histórico e social, que retrata a vida dentro dos quilombos e mostra como eles viviam, como se organizavam frente à ameaça da invasão do inimigo. O poema reverencia este lugar, como um lugar sagrado, atribuindo aos quilombolas sentimentos de força, poder e coragem. O texto desmistifica a ideia do negro submisso frente à opressão do sistema escravista. Importante destacar que o eu-lírico enfatiza a presença da mulher negra no quilombo, também fala da beleza desta mulher quilombola, descreve e exalta sua coragem, faz uma referência à deusa Diana, descreve sua força e a sua qualidade de guerreira em Palmares.

Retomando um pouco do que já foi discutido sobre a relação entre os “Kilombos” em África e no Brasil, vamos recuperar o significado africano do “quilombo” como um campo sagrado (lugar dos espíritos – Ovimbundu), estratégico e secreto de preparação para guerra (Bakongo). Em terras brasileiras e americanas a referência histórica símbolo das lutas quilombolas é o Quilombo dos Palmares,

cujo lugar onde nasceram, viveram, lutaram e morreram homens e mulheres. Situado entre a capitania de Pernambuco e região das Alagoas na Serra da Barriga, e que resistiu ao sistema escravista por quase todo o século XVII.

Para Clóvis Moura (1994), “o grande povoador” da formação histórica e social brasileira foi o povo negro africano e seus descendentes, que mesmo vindo em condição de escravidão forçada, foram esses povos que dinamizaram o trabalho durante quatro séculos de escravidão e consolidaram a economia colonial especialmente no Nordeste.

O negro nessa fase é grande povoador, aquele que chega em ondas sucessivas para preencher os vastos espaços geográficos desocupados. Enquanto o Reino vinha para aventura da colonização pensando em um breve regresso, deixando, muitas vezes, a família em Portugal, o negro africano sabia que sua viagem era definitiva e que as possibilidades de voltar não existiam (MOURA, 1994, p.8)

Apesar de Moura (2020, p.14) ter dito que não há uma fonte fidedigna que calcule o número de entrada de negros escravizados no Brasil, devido ao tráfico negreiro. O autor aponta que foi na região nordeste do Brasil que se deu a concentração de maior fluxo demográfico de negros vindos da África.

Para avaliarmos o crescimento da Colônia com essa entrada permanente de africanos, basta dizer que em 1586 as estimativas davam uma população de cerca de 57.000 habitantes – e deste total 25.000 eram brancos, 18.000 índios e 14.000 negros. Segundo o cálculo de Santa Apolônia, em 1798, para uma população de 3.250.000 habitantes, havia um total de 1.582.000 escravos, dos quais 221.000 pardos e 1.361.000 negros, sem contarmos os negros libertos, que ascendiam a 406.000 [...] Embora não tenhamos possibilidade de estabelecer o número exato de africanos importados pelo tráfico, podemos fazer várias estimativas. Elas variam muito e há sempre uma tendência de se dominuir esse número, em parte por falta de estatística e também por que muitos historiadores procuram branquear essa população. Essas discussões sobre o número de africanos entrados no Brasil se reacenderam quando se procurou quantificar essa população africana escrava, e posteriormente a afro-brasileira, para com isto estabelecer-se o padrão do que se poderia chamar de homem brasileiro. A apuração da nossa realidade étnica excluiria o branco como representativo do nosso homem. Daí se procurar subestimar os negros no passado e sua significação atual (MOURA, 1994 p.9).

Ao analisar esses dados apresentados pelo estudo de Moura (1994), observamos que o levantamento populacional feito no ano de 1586 os dados especificavam de forma mais explícita a quantidade de brancos, negros, pardos e

indígenas, já depois de dois séculos em 1798 os dados informam o número total da população e apresenta de forma separada a quantidade de população de negros escravizados e de negros libertos. E deixa subentendido, mas não explícito, que parte desse total era de população branca não escravizada, portanto escravagista. No entanto o que mais chama atenção nessa apresentação de dados é como os indicadores em um determinado período histórico definiu com criteriosidade essa população a partir dos seus referenciais étnicos no segundo momento, o levantamento não fala de etnia e sim de divisão social do trabalho escravista, quem era escravo, quem já estava na condição de liberto e oculta os números dos escravagistas, talvez uma estratégia de camuflar o quanto a população branca se privilegiou e se beneficiou dessa relação opressora e ainda não se colocou como parte constituinte da formação do povo brasileiro.

Importante aqui destacar que juntamente com os povos africanos, os índios como povos originários, também constituíram os quilombos e as organizações de resistência ao sistema escravista. Inclusive, estudiosos apontam documentos históricos que relatam essa articulação entre as populações indígenas e africana no final do século XVI, na região nordeste brasileira.

Disso dá mostras a documentação da Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil, concentrada na Bahia e em Pernambuco, entre 1591 e 1595. Visitação que, por razões que escapam aos objetivos do presente artigo, terminaria por trazer à luz os detalhes dessa grande insurreição indígena no Brasil quinhentista. Nela predominavam índios, sobretudo os da etnia tupinambá, uns “cristãos”, outros ainda “pagãos”, mas delas participaram ativamente alguns “negros e negras da Guiné”, como então eram chamados os escravos da África, atraídos quem sabe pela “promessa de liberdade” anunciada na cerimônia rebelde dos índios. A santidade baiana foi, por tudo isso, uma espécie de antecessora, à moda indígena, do que seria Palmares no século XVII, a grande rebeldia africana no Brasil colonial, concentrada na região de Pernambuco, região das Alagoas, serra da Barriga. Na santidade baiana havia rebeldes africanos, assim como em Palmares haveria índios, uma e outra rebeliões frontais contra o colonialismo escravocrata. Mas talvez Palmares seja, com razão, o símbolo de resistência maior. Durou quase cem anos (VAINFAS, 1996, p.62 apud REIS, GOMES (Org.) 1996)

Indo ao encontro dessas informações Clóvis Moura (1988) sobre o processo de luta escrava nas margens do Rio Paraíba, afirma que os quilombolas se juntaram aos índios constituindo força capaz de atacar inesperadamente os escravagistas e que os negros paraibanos “lançaram-se muito cedo à luta por sua libertação.” (MOURA, 1988, p.107)

Muitos dos escravos vindos de Palmares – com a experiência de luta adquirida naquele reduto – estabelecerão um agrupamento de quilombolas em Cumbe, hoje usina de Santa Rita. [...] Acarta Régia que comunica o fato diz ainda que naquele mocambo se encontravam índios, orçando em cerca de setenta o número de indígenas e negros ali aglomerados (MOURA, 1988. p.107).

Edson Carneiro (2001) também aborda essa heterogeneidade étnica presente no quilombo, que em sua maioria era constituído de negros, juntamente com a participação de “mulatos e índios”. (CARNEIRO, 2001.p.14). O autor cita o exemplo de alguns mocambos dos Palmares, como o de Engana – Colomim, formado por povos indígenas que lutaram contra os brancos invasores.

O alfares Francisco Pedro de Melo encontrou, na Cartola, apenas 6 negros entre as 54 presas que ali fez, pois 27 eram índios e índia e 21 eram caborés, mestiços de negros como as índias cabixés das vizinhanças. E, como veremos, os negros chegaram a estabelecer comércio regular com os brancos das vilas próximas, trocando produtos agrícolas por artigos manufaturados (CARNEIRO, 2001.p.14).

Segundo Moura (2001), o quilombo foi a unidade básica de resistência ao sistema escravista.

Nele se incluem não apenas negros fugitivos, mas também índios perseguidos, mulatos, curibocas, pessoas perseguidas pela polícia em geral, bandoleiros, devedores de fisco, fugitivos do serviço militar, mulheres sem profissão, brancos, pobres e prostitutas. Era um cadinho de perseguidos pelo sistema colonial. Era no quilombo ou nas demais manifestações da quilombagem que essa população marginalizada se recompunham socialmente (MOURA, 1994, p.25).

Em diálogo com essas informações sobre a constituição diversificada de povos na luta quilombola, especificamente sobre a relação entre os índios brasileiros e os africanos. Moura (2019) destaca a importância de rompermos com a imagem do “índio do romantismo brasileiro”, uma farsa ideológica que de certa forma alimenta a ideia do quilombola como negro rebelde, insurreto e “anti-herói”, em oposição ao índio como “bom selvagem”, ora como aquele que foi comprado e domesticado pelos brancos, belo e obediente, ora como povos selvagens que se mantiveram totalmente isolados, ambos retratados de forma e estigmatizada pela história dominante.

Tal configuração representava mais aspectos das ideias de Rousseau e do romantismo do “bom selvagem”, tornado quase um cavaleiro europeu, do que de uma tentativa de mostrar a situação de extermínio do índio brasileiro. A finalidade dessa postura era, de um lado, descartar o negro como ser humano e heroico para colocá-lo como exótico-bestial da nossa literatura, de outro de fazer uma idealização do índio em posição ao negro. O índio do romantismo brasileiro, era, por tudo isso, uma farsa ideológica e literária e social. Tratava-se de uma contrapartida fácil para se colocar o quilombola, o negro insurreto e o revolucionário negro, de um modo geral, como o anti-herói dessa literatura de fuga e alienação. Esse indianismo europeizado entrava como um enclave ideológico necessário para se definir o negro como inferior numa estética que, no fundamental, colocava-o de um lado como negação da beleza e, de outro, como anti-herói, facínora ou subalterno, obediente, quase que ao nível animal conduzido por reflexos (MOURA, 2019, p.51)

Juntam-se, também aí, aos índios rebelados, constituindo força capaz de atacar de surpresa os senhores de engenho e suas propriedades. Em face de atividades desses quilombolas e índios rebeldes, muitas providências serão tomadas (MOURA, 2020, p.29)

Importante observar no trecho acima presente nos estudos de Moura (2019) que essa ideia estigmatizada sobre o índio brasileiro está fortemente presente na literatura. Corrente de pensamento que fomenta inverdades históricas de que povos indígenas não estavam submetidos à mesma lógica de exploração escravista e que não se organizaram juntamente com os povos africanos para enfrentar essa condição de opressão. Essa perspectiva negacionista, romantizada e desconectada com a realidade histórica, desconsidera a relevância política e social desses agrupamentos, em que povos indígenas e africanos buscaram alianças e estratégias de resistência ao escravismo no Brasil.

Sendo então, importante, a desmistificação de olhar estigmatizado para os povos indígenas e quilombolas, recuperando a unidade que foi criada através de um movimento capaz de aglutinar e articular diversas culturas e etnias numa organização que contrapõe a lógica de dominação.

Moura (2001) endossa que se analisarmos o quilombo através de um olhar reducionista que restringe a sua identificação somente ao ato da fuga, não conseguimos visualizar essa organização na sua totalidade. Então, não é possível compreender a proposta e o projeto político e econômico dos quilombos e dos quilombolas e o seu papel como agente social sendo importante compreender o movimento na sua coletividade e não como grupos isolados, delimitados em um

espaço geográfico. Independentemente da presença contínua desses grupos como moradores dos quilombos, os estudos apontam que o quilombo estabelecia relações comerciais e políticas com comunidades indígenas, pequenos agricultores, mulheres e comerciantes.

O quilombo podia se formar de diversas maneiras, mas após formado, o comportamento dos seus membros era o mesmo: organizar-se para a resistência social. Mesmo quando mudava de local, ao ser descoberto, o quilombo carregava consigo a sua irredutibilidade social que era o trabalho livre no próprio centro da sociedade escravista. As diversas formas que adquiriu durante o tempo da sua existência aconteciam para melhor desempenhar o seu papel de negação. (MOURA, 2001, p.105).

Ainda quando eram descobertos e mudavam para outro lugar, o quilombo carregava consigo “a sua irredutibilidade social que era o trabalho livre no próprio centro da sociedade escravista” (MOURA, 2001, p.105). Sendo compreendido por Moura (2001) como um espaço de resistência do povo negro escravizado e marginalizado, que coletivamente lutou e colocou em xeque o sistema de exploração da sociedade escravista.

Moura (1988) afirma que compreender as relações escravistas a partir dessa dicotomia básica permite restituir ao negro escravizado a sua postura de agente social dinâmico, não por haver gerado uma "riqueza comum", mas exatamente pelo contrário: por haver criado mecanismos de ruptura e negação ao tipo de sociedade na qual o criador dessa riqueza era alienado de todo produto elaborado.

Assim como o sistema escravista foi uma instituição nacional, a luta dos escravos também se espalhou por todo o território. Do Rio Grande do Sul até o Amazonas, os negros lutaram contra o sistema que os oprimia. Os quilombos, as insurreições, guerrilhas, assassinatos de feitores, de capitães do mato e dos escravagistas, tudo isto era um fenômeno sociologicamente normal, porque correspondia à contrapartida de negação ao modo de produção escravista. (MOURA, 1988, p. 28)

Historicamente o quilombo aparecerá como unidade de protesto e de experiência social, de resistência e reelaboração dos valores sociais e culturais do escravo em todas as partes em que a sociedade latifundiária – escravista se manifestou. Era a sua contrapartida de negação. Isto se verifica à medida em que o escravo passava de negro fugido. Esses núcleos de escravos manipulavam assim seus valores ancestrais e experiências empíricas adquiridas no trabalho de plantations, dando-lhes um novo conteúdo. Isto é transformando-o em trabalho livre. E

com isto imprimia um selo de negação ao trabalho executado no quilombo em confronto com o trabalho executado nas fazendas escravistas. Era, portanto, uma negação total do seu universo existencial e de trabalho que se verifica ao transformar-se em “quilombola” (MOURA, 2001, p 103).

Moura (2001) destaca que foi através do trabalho livre no quilombo que a população negra aquilombada consegue recuperar e se aproximar das tradições e dos valores culturais dos seus antepassados. Nas lavouras escravistas o africano sofria uma perseguição em relação à produção do seu trabalho, que não lhe permitia a criatividade, e sim somente a exploração e o esgotamento de sua mente e força física. Portanto o quilombo foi o espaço oportuno para que o povo negro implementasse novos modelos e formas de trabalho, de produção, e de organização social e econômica, que se refletiram na sua liberdade e na formação da sua consciência política.

Para Moura (2001) é nesta oposição que o negro se liberta dessa condição de mercantilização do seu trabalho. Deixando para nós a interpretação de que o quilombola é justamente o protagonista da construção da sua existência através da resistência, na contraposição radical e propositiva perante a ordem escravista vigente e dominante. Sendo então o africano aquilombado nesse contexto social, aquele que problematiza, enfrenta e transforma através dos processos de luta a sua condição social.

O quilombola era, portanto, um ser novo, contraposto ao escravo e que somente quilombola podia assim pensar, sobretudo agir. O interior quilombola tinha, por isto mesmo, como unidade permanente o anseio de conservar a liberdade conquistada quando objetiva e subjetivamente negou a ordem escravista e conseqüentemente a sua condição de escravo. Era, portanto, um ser para si no nível em que reconhecia e se reencontrava na negação dessa ordem. O quilombo tinha, portanto, como justificativa de existir essa resistência radical por parte do ser escravizado, era um módulo de protesto organizado, o qual variava de tamanho e de particularidades, região, detalhes, etc., mas a sua substantividade se expressava na negação do sistema (MOURA, 2001, p.104)

Sendo então, para Moura (2001), a fuga isolada somente como um estágio de revolta, sendo o encontro com outros negros foragidos a possibilidade da organização de um processo de luta. Para o autor, essa sociabilização é a afirmação

de uma consciência coletiva, que deixa de ser um ato isolado e passa a ser um ato coletivo, a fuga que não é somente uma fuga mas um movimento de quilombagem.

O quilombola era, portanto, um ser novo, contraposto ao negro escravizado e que somente enquanto quilombola podia pensar e, sobretudo, agir. O quilombola tinha, por isto mesmo, como anseio a conservação da liberdade conquistada quando objetiva e subjetivamente negou a ordem escravista e consequentemente a sua condição de mercadoria. Era, portanto, um "ser para si" no nível em que se reconhecia e se reencontrava na negação dessa ordem (MOURA, 2001 p.104)

Sob a perspectiva de Moura (2001), o quilombo escravista é uma instituição radical, negando o sistema de dominação nas suas estruturas sociais, políticas e econômicas. A radicalidade foi a possibilidade de reconstrução do ser social negro quilombola, na integração da sua essência humana e cidadania. Para Moura (2001), não houve uma mobilidade para o negro escravizado dentro da ordenação social e econômica no escravismo, nem a possibilidade de conquista da sua condição de cidadão pleno, portanto, a luta era a única condição de reencontro com suas origens, de reestabelecer a sua interioridade. Sendo então a resistência à escravidão a expectativa, a possibilidade de se reconstituir novamente, de se organizar coletivamente em um território livre.

Moura (2001) identifica esse processo como “quilombagem”, uma arma permanente de negação do sistema, com uma postura de luta que se opõe às relações de trabalho e de exploração. Ele afirma que a “quilombagem” se manifestou de variadas formas e maneiras, através dos quilombos grandes e pequenos e com diversas formas de organizações econômicas, trajetórias e caminhos de luta que demarcaram constantes fissuras e desgastes com a sociedade escravista opressora.

Por estas razões, somente através desta radicalidade, o quilombo transformou-se em um “continuum” social, cultural e econômico e político durante a vigência do sistema escravista: “a quilombagem”. Não interessa, por este motivo, a análise factual da vitória ou da derrota desse ou daquele quilombo isoladamente, mas analisar a quilombagem como um continuum de desgaste permanente que dá a quilombagem o nível de resistência revolucionária porque corrói por desgaste permanente a eficiência do sistema nas suas bases: a produção. (MOURA, 2001, p.108)

A quilombagem põe no centro da discussão permanente o problema da legalidade ou ilegalidade da escravidão e do escravizador. Ao discutir-

se se a fuga do negro era ou não um ato normal ou amoral, se o escravo fujão era ou não um perigo, se os seus atos ativos (criminosos?) deviam ser e como deveria ser punidos, os agentes mantenedores da ordem tinham de dialogar como os valores do outro lado e aceitarem os mesmos como elemento de referência para o julgamento. Com isto o quilombola já era o outro, ou seja, o ser que se negara como escravo e recriara uma nova galáxia existencial e social de homem livre com o qual o senhor de escravo tinha de dialogar, mesmo que fosse em posição radical a ela. Assim, o senhor sabia que o quilombola já lhe fugira ao controle e com isto a disciplina despótica, indispensável à ordem do sistema havia sido trincada e fragmentada (MOURA, 2001, p.110).

Em diálogo com essas ideias, Luis Sávio de Almeida (2001) destaca que a palavra quilombo não indica um conceito único. O autor enfatiza que tanto a sua área de ocupação, a sua duração, a sua constituição populacional e as suas relações de nível interno e externos apresentam pelo Brasil inúmeras diferenciações. Porém, existem marcos específicos em comum, que acabam interligando os pontos em comum dessas organizações no território brasileiro: “os quilombos foram construídos para enfrentarem a sociedade senhorial e branca. É nesta questão de enfrentamento, que fica ressaltada a condição política.” (ALMEIDA, 2001, p. 89 apud Moura (Org.) 2001).

Nesse seu estudo, Almeida (2001) também destaca o caráter organizativo do processo de luta quilombola bem articulada e arquitetada. O autor reforça elementos importantes dessa consciência política quilombola e nos leva a afirmar nessa tese a importância que esses grupos deram para o planejamento e também para a execução dos seus projetos de vida coletivo, afirmando a sua existência social, o seu protagonismo político e histórico.

A consciência na vida quilombola está articulada à percepção da dominação do negro e a busca de um caminho próprio. Neste sentido, a consciência está sendo entendida como a percepção do lugar na sociedade e a determinação de superá-lo, no que se estabelece, de imediato, a condição do confronto com a prática política (ALMEIDA, 2001, p. 89 apud Moura (Org.) 2001)

Para Almeida (2001) o negro escravizado tinha somente duas alternativas no seu contexto cotidiano: compor-se ou rebelar-se, e que essas eram escolhas muito diferentes, mas que ambas implicavam em uma realidade de dominação, o sistema escravista. O autor analisa que do ponto de vista escravista o controle sempre estava radicalizado, “pois a escravidão se determinava para o senhorio como a perenidade da organização social e, portanto, do modo como se vivia o

mando nas relações da sociedade.” (ALMEIDA, 2001, p. 89 apud Moura (Org.) 2001).

Porém, ainda segundo Almeida (2001) existia uma oposição latente neste desígnio escravista, que buscava ser definitivo. Então, é neste contexto que o quilombo surge e se manifesta como a possibilidade da vida em comunidade, sendo, portanto, “um modo complexo de operar o enfretamento, pressupondo uma sociedade que deveria negar o senhorial pelos seus fundamentos e nisto se demonstrava como alternativa e em oposição” (ALMEIDA, 2001, p. 89 apud Moura (Org.) 2001).

Cada uma destas novas alternativas tomava o seu próprio rumo gerando uma diferenciação de modos de ser dentro do conjunto. Daí, cada quilombo deve ser entendido como único, em face de sua própria história e que, obrigatoriamente, nada tem a ver com a história branca, salvo as ligações necessariamente construídas em face das relações globais que teriam de ser mantidas. A história do quilombo é uma história negra e não, se pode notar em alguns argumentos de diversos textos, apenas imersa na sociedade branca. Não se pode pensar o quilombo compondo, deve-se operar com a realidade do quilombo se contrapondo. É fundamental ressaltar o fato que a organização quilombola era radicalmente contraposta ao senhorial, nisto coloca-se em relevo que diferia pela raiz em dos elementos básicos: a natureza da propriedade da força de trabalho, tudo se encaminhando em face da montagem de objetivos. O senhorial violento e excludente já surge com a empáfia da superioridade branca objetivando a propriedade de terras e operando com o pressuposto da escravidão. Para ele, a escravidão seria um objetivo habilitante para um fim específico e que consistia no empresariamento da conquista, fundado no lucro e no mercado externo. A sua estratégia consistia em apropriar-se mediante a escravidão e produzir; ao mesmo tempo, passava a construir um lugar para o negro não escravo, simbolizado na designação geral de pretos e pardos livres. Deste modo, lidava com uma forma especial de controle à liberdade, onde se tinha escravidão “direta” e a forma “indireta” de manter pretos e pardos considerados livres, em contexto adrede preparado para a segregação (ALMEIDA, 2001, p. 90 - 91 apud Moura (Org.) 2001).

Segundo Nascimento (1994), durante o período colonial, o quilombo se caracterizou pela formação de grandes Estados, como, por exemplo, o da Comarca do Rio das Mortes em Minas Gerais, desmembrado em 1750. Ela aponta que entre os séculos XVII e o XVIII ocorre um processo de redefinições do quilombo e um avanço dessas lutas e organizações em torno território das capitanias coloniais, tomando novas redefinições de acordo com a sua localização geográfica, a repressão oficial e a diversidade étnica. Outro dado importante, apresentado por Nascimento (1994) é a presença de quilombos de grande porte em morros e

periferias dos principais centros urbanos, como o de Catumbí, os do Corcovado, os de Manuel Congo, no Rio de Janeiro Imperial.

A pesquisadora afirma que no Código de Processo Penal de 1835, o saque e o banditismo social, aparecem como principal definição dos quilombos, visto como um movimento perigoso e que ameaçava “a estabilidade e integridade do Império, sendo a pena para os seus integrantes correspondentes à mesma dos participantes de insurreições: ou seja, a degola” (NASCIMENTO, 1994. p, 284), identificado como o “perigo negro”.

Em relação a esse terrorismo que os quilombos de certa maneira geraram na sociedade escravista, interpretados como organizações perigosas e constante ameaça para manutenção da ordem escravocrata, o historiador Pablo Lima (2016) também disserta sobre esse tema. Apresenta o medo como artimanhas políticas que são capazes de manipular de maneira complexa as relações sociais de determinado período histórico.

Para Lima (2016) a tônica do medo marca importante estudos historiográficos sobre o escravismo no Brasil, apontando estudos como de Diogo Vasconcelos (1918), que segundo Lima (2016, p.34) são os primeiros textos que abordam esse tema em Minas Gerais, e de Celia de Azevedo (1987) que estudou o final do século XIX e analisou o medo dos escravagistas em relação ao protagonismo político da população negra (LIMA, 2016, p.39).

Além de se aprofundar no campo bibliográfico que discorre, analisa e articula a temática do medo com as relações escravagistas no século XVIII. Lima (2016) utiliza fontes documentais, correspondências entre os escravagistas, ofícios, alvarás e cartas entre o Conselho Ultramarino e da Capitania Mineira.

Pablo Lima (2016) afirma que Edson Carneiro (1947) e Clóvis Moura (1959) são as principais correntes marxistas sobre a história dos quilombos e que ambos os autores conseguem dar centralidade no quilombo como principal perspectiva e foco de pesquisa., pois ressaltaram o protagonismo político dos negros que foram escravizados, dando ênfase à luta como processo de ruptura com o sistema escravista.

Essa análise de Lima (2016) dialoga com os pensamentos dessa pesquisa, que traz Clóvis Moura como principal referencial de fundamentação teórica, comprometida com a valorização e o reconhecimento daqueles que foram

oprimidos na sua condição de classe, gênero, raça e etnia. Mas é preciso ressaltar que Clóvis Moura não só pesquisou sobre esse tema, ou seja, a resistência do povo negro não foi somente seu foco de análise e sua interpretação de mundo, mas inclusive e essencialmente seu modo radical de oposição à dominação e exploração da sociedade capitalista.²³

Retomando o assunto sobre o terror escravista em relação aos quilombos, Carneiro (2001) relata que essas organizações não tinham a violência como a tônica da resistência, embora os documentos relatam sobre “assaltos” pelos quilombolas, o autor argumenta que muito desse terrorismo construído sobre os quilombos era uma argumentação e um pretexto utilizado por expedições de capturas de negros e de terras (CARNEIRO, 2001, p. 14). Observe o trecho do autor a seguir:

Embora os documentos do tempo falem sempre em “assaltos” e “violências” dos quilombolas nas regiões vizinhas, tudo indica que sob essas palavras se escondiam pretextos inconfessáveis para as expedições de captura de negros – e de terras. Por certo houve incidentes sangrentos, uma ou outra vez, na fronteira entre a sociedade oficial e a nova organização dos negros, mas esses incidentes não podem ter sido tão frequentes de modo a justificar, sozinho, as entradas ou choques armados (CARNEIRO, 2001, p.14).

A memória política de Palmares ecoou na representação sobre quilombos em toda colônia. Antes mesmo da confirmação da existência de quilombos em outras regiões do sul e sudeste, o terror sobre a rebeldia da população negra escravizada pairava pelas autoridades e estava expresso e oficializado pelo discurso (cartas e documentos) entre o reino e suas capitanias. Guerreiros históricos e referências das lutas quilombolas foram iniciados no Quilombo dos Palmares, sendo Zumbi o último dos líderes. Forte influenciador para a permanência e resistência, foi perseguido e assassinado pela Coroa portuguesa no ano de 1695. Sua morte marca a luta dos nossos antepassados quilombolas e evidencia a relevância de Zumbi enquanto uma liderança política que ameaçava a manutenção e os interesses do escravismo.

Se o medo assolava os sentimentos das classes escravistas, por outro lado o sentimento da coragem, de buscar a liberdade através da luta era alimentada e

²³ BONICORE, A. O pensamento radical de Clóvis Moura apud Moura, C. Dialética radical do Brasil Negro, 2014, p.23.

inspirada pela memória da experiência histórica de Palmares. Para além de um exemplo de resistência quilombola organizada e localizada em uma demarcação territorial estabelecida fixamente, Palmares deixou ensinamentos e significados políticos para a sociedade brasileira. É referência e memória de luta dos povos africanos e indígenas que resistiram ao processo de extermínio da escravização no Brasil.

A notícia de quilombos na sociedade alarmava as classes dominantes, cuja preocupação e sentimento de instabilidade crescem entre os escravistas, enquanto o movimento quilombola ganha aliados fugitivos, enfraquecendo a disponibilidade de força de trabalho no sistema. O crescimento populacional nesses agrupamentos não se dava somente com a adesão de negros fugidos da escravidão, mas sim pelo seu próprio crescimento interno daqueles nascidos livres no quilombo. (GOMES, 2015, p.19)

No Grão-Pará, quilombolas capturados declararam: “eu nasci nas matas, nunca tive senhor”. (FUNES, 1996, p 467 – 497). Em várias partes, mais habitantes de quilombos estavam nascendo, crescendo e ocupando territórios. No século XVII – certamente com exagero -, o Conselho Ultramarino chegou a afirmar que os grandes quilombos de Pernambuco se localizavam num “bosque de tão excessiva grandeza” que tinham “maior circunferência que o reino de Portugal (ALENCASTRO, 2010 e Lara, 2010). (GOMES, 2017, p.19)

Ao apresentar essas informações, Carneiro (2001) de certa maneira desmistifica a ideia de que o medo, em relação ao comportamento de rebeldia dos quilombos era o principal motivo para perseguição dos mesmos pela Coroa Portuguesa, e explicita como a sociedade escravista se via ameaçada economicamente pelos quilombos, ou seja, não pelo fato de serem uma organização violenta e agressiva, mas sim pela sua capacidade de produção, eles comercializavam e faziam trocas de seus produtos com as vilas e pequenos agricultores e comerciantes livres.

Por certo houve incidentes sangrentos, uma ou outra vez, na fronteira entre a sociedade oficial e a nova organização de negros, mas esses incidentes não podem ter sido tão frequentes de modo justificar sozinho, as entradas, os choques armados. As entradas custavam muito caro- e o governo, que não dispunha de meios para custeá-las, tinha de recorrer a contribuições extraordinárias dos moradores e das vilas interessadas, tantos em mercadorias como em dinheiro. As autoridades, quando tomavam providências para extinguir os Palmares, não

esqueciam as “tropelias” e as “insolências” dos palmarinos, mas o Mestre de Campo Domingos Jorge Velho queixava-se de pessoas influentes que haviam tentado afastar o seu Têrço da região e acusava os moradores vizinhos do quilombo de “colonos” dos negros, por comerciarem pacificamente com os homens do Zumbi (CARNEIRO, 2001, p. 14).

Interessante como essa estratégia de fomentar o medo e a insegurança para justificar a violência da força dominante, antes a Coroa e agora o Estado, é uma política muito contemporânea e recorrente na nossa sociedade brasileira. O Estado invade os morros, as favelas, as periferias, organizações do campo, com a argumentação de que estão cuidando da segurança pública, combatendo o tráfico, defendendo a propriedade privada, perpetuando durante séculos essa lógica de extermínio do povo pobre e negro.

Moura (2021) também aborda essa temática do medo, ele identifica como “síndrome do medo” como um sentimento que os escravagistas tinham em relação à quilombagem. Em nota o autor descreve:

A síndrome do medo era um conjunto de pensamentos do senhor dos escravos que se baseava em fatos ou criado pelo imaginário do mesmo. Constituía na horas- trabalho subtraídas pelo quilombola + o valor do escravo fugido + as despesas com a captura (tomadia) + despesas com escravo capturado e recolhido à (carceragem) + o pavor da violação sexual da mulher branca + o medo do envenenamento por parte do escravo + o medo ser assassinado + o medo de “contaminação” do escravo produtivo pelo pensamento quilombola + o medo da magia e da “feitiçaria” praticadas pela religião dos escravos + o perigo das insurreições + o terror da vingança dos escravos castigado ou açoitado = a síndrome do medo (MOURA, 2001, p. 115).

A partir dessas ideias, Moura (2001, p. 110) afirma que a “síndrome do medo” surge com a perda que o escravista tem em relação a obediência e subalternidade do seu negro escravizado, que mesmo através de uma desobediência simbólica consegue desestabilizar a posição de poder e comando.

Moura (2001) também destaca os limites de olhar para a escravidão brasileira e identificar a população negra somente nos espaços da senzala, do engenho, da lavoura e das minas, como se esses fossem os únicos lugares de construção de suas memórias e identidades. Ele afirma a forte presença desses preconceitos acadêmicos e que de certa forma endossaram o subconsciente de uma sociedade racista. A maioria dessas perspectivas são construídas a partir de modelos teóricos e metodológicos “importados”, distante da realidade brasileira, sem

estabelecer uma “práxis capaz de determinar parâmetros conclusivos e normas de ação para a solução do problema racial brasileiro nos seus diversos níveis e implicações.” (MOURA, 2019, p.40).

Moura (2019) aponta que de certa forma essas análises sobre a questão do escravismo no Brasil não conseguem aprofundar-se na questão do sistema escravagista como um processo econômico criminoso, sustentado durante séculos pelas classes dominantes que se beneficiavam da ilegalidade do tráfico e comércio de povos africanos, considerado ilegal desde 1830, e cita os estudos de Robert Edgar Conrad:

Os mais vistosos e notórios e ricos participantes do tráfico ilegal eram, naturalmente, os próprios mercadores de escravos, proprietários de frotas de navios, de dispendiosas e ostentosas casas na cidade e propriedades no campo, de depósitos na costa do Brasil e de barracões na África, chefes de um exército de seguidores e subordinados, e frequentemente amigos íntimos da elite de plantadores e governadores. Pelas razões mencionadas acima, a sociedade brasileira não menosprezava esses negociantes de seres humanos. De fato, os novos contrabandistas desenvolveram uma aura romântica em torno de muitos contemporâneos por seu desafio aos britânicos bem como por suas atividades irregulares e perigosas. Legalmente aqueles que se ressentiam da interferência britânica e suspeitavam da sua motivação (que na verdade estava longe de ser pura) para aqueles que acreditavam que os mercadores de escravos realizavam um serviço essencial ao Brasil e a sua economia agrícola, os traficantes eram homens honrados e merecedores de títulos e condecorações, e da amizade e respeito dos políticos.” (CONRAD, Robert Edgar apud MOURA, 2019, p.300)

Ao observar o trecho acima de Robert Edgar Conrad, que está presente nas notas dos estudos de Moura (2019), o autor denuncia toda estrutura criminosa da classe escravista, constituída de traficantes, latifundiários e navegantes. É importante enfatizar que em um período que o escravismo já era uma prática ilegal, o próprio Estado brasileiro, a Marinha e suas oligarquias apoiavam e se beneficiavam dessas transações econômicas ilegais.

Nele estavam envolvidos os mais significativos figurões e personalidades importantes da época: juízes, políticos, militares, padres e outros segmentos ou grupo responsável pela normalidade do sistema. (MOURA, 2019. p. 44)

Essa análise permite compreender como a sociedade brasileira se alicerçou em relações de produção criminosa, estruturas que se fazem presentes na

contemporaneidade, fundamentam o racismo estrutural e institucional e dão sustentação a um mecanismo social, econômico, político e cultura de exploração, de injustiças, roubos e golpes, expressões das desigualdades entre classes e raças, daqueles que tem o poder daqueles que estão submetidos a esse poder.

Moura (2019) também aponta nesse estudo, que foi justamente o processo de luta e oposição à escravidão que conseguiu denunciar e explicitar a violência e a corrupção criminosa que envolvia o Estado e as classes dominantes escravistas com o tráfico ilegal de africanos escravizados, ou seja, o criminoso já não era mais o negro rebelde quilombola e sim o Estado e suas estratégias ilegais de manutenção do escravismo.

O que caracteriza fundamentalmente esse período na nossa história social é a luta do escravo contra esse aparelho de Estado. E é, por um lado, exatamente esse eixo contraditório e decisório para mudança social que é subestimado pela maioria dos sociólogos e historiadores do Brasil, os quais se comprazem em descrever detalhes, em pesquisar minudências, exotismo, encontrar analogias, fugindo, dessa forma, à tentativa de analisar de maneira abrangente e científica as características, os graus de importância social, econômica e cultural e política dessas lutas (MOURA, 2019, p.46).

Nesse sentido, ele enfatiza a importância de se observar os processos históricos de formação da sociedade brasileira, na crítica das instituições econômicas e políticas escravistas e na valorização da resistência de grupos e de povos explorados e excluídos por essa lógica. É fundamental uma análise sobre o escravismo que consiga explicitar os processos históricos em seus conflitos. Estudos que tragam evidências para as lutas das classes oprimidas, que não ficaram paralisadas frente à violência, exploração criminosa e as injustiças desse sistema de exploração.

Moura (1988, p.22) em seus estudos utiliza o termo “anacronismo traumatizante” para descrever o sistema escravista no Brasil. Essa terminologia referencia-se às contradições fortemente presentes nas relações capitalista expressa nas suas formas de produção. Ele afirma que no auge do capitalismo industrial, advindo das primeiras manifestações do capitalismo monopolista, o escravismo era a incoerência para o avanço do modelo de produção, para o processo de modernização do modelo econômico, ao mesmo tempo em que contraditoriamente gerava riqueza acumulativa necessária para fomentar esses avanços no campo

tecnológico e na produção de bens de consumo. Observe essas ideias do autor no trecho seguinte;

Quando a escravidão foi abolida já tínhamos iluminação a gás, cabo submarino, estrada-de-ferro ecoando para Santos, o café produzido por escravos e transportes coletivos (bondes) de tração animal. Era uma modernização sem mudança social. O Rio de Janeiro expandira-se rapidamente a partir de 1850, quando o tráfico foi abolido definitivamente. “Como vemos, as principais cidades brasileiras modernizaram-se, mas as instituições sociais mais relevantes continuavam arcaicas” (MOURA, 1988, p. 22).

O que fica evidente nesses estudos é o paradoxo entre a modernização aparente da sociedade e a manutenção das relações escravistas, suas ideologias e seus aparatos institucionais e estruturais, amparados na dominação e violência contra a população negra trabalhadora. Desde o início da formação da nação brasileira, essa contradição é permanente. Segundo Moura (1988), fizemos a independência conservando a escravidão e fizemos a Abolição conservando o latifúndio, instaurando uma lacuna social, política, econômica e cultural que não foi preenchida até os dias de hoje.

Indo ao encontro desse pensamento, acreditamos que a decomposição do trabalho escravo no Brasil tem particularidades que devem ser consideradas para compreendermos com profundidade as marcas escravagistas nas relações advindas. Reconhecemos que ainda em nossa sociedade se conservam estruturas de dominação arcaicas e escravistas, pautadas pelo racismo, pela manutenção do latifúndio.

Essas estruturas determinam as desigualdades sociais entre negros e brancos, impondo uma realidade de iniquidades. Elas colocam comunidades e populações em uma condição de exclusão e esquecimento perante a sociedade e o Estado, sem garantia dos seus direitos sociais mínimos, sem acesso às políticas públicas de educação, saúde, assistência e sobrevivência. E o que está posto como condição da resistência -sobrevivência quilombola são suas práticas cotidianas definidas a partir da vida coletiva, suas manifestações culturais, vivências e tradições.

Na contemporaneidade, o quilombo reafirma o seu significado “de instrumento ideológico contra as formas de opressão.” (NASCIMENTO, 1994. p 289). Ele alimenta a mística e o sonho de liberdade para muitos descendentes de

povos africanos escravizados e passou a ser um projeto que resgata uma memória de resistência cultural. Durante seu processo de trajetórias de lutas, preservou singularidades e simbologias de herança africana, demarcando uma identidade étnica. Trazendo-nos uma força inspiradora, sendo um reduto vigoroso para a afirmação da consciência política do nosso povo negro brasileiro.

F15 - Mocambo



(Pintura da pesquisadora– 2020)

Essa pintura, intitulada “Mocambos”, retrata esse lugar como um espaço que é fonte, encontros e trajetórias. Traz a ideia do território, da terra prometida e do chão que se pisa, como origem, sustento e segurança. Pés descalços, rodas, gingas, danças, músicas, brincadeiras e união. Um cenário que remete ao quilombo de Palmares e também às mulheres quilombolas, mulheres sem rostos, sem faces, mas que são fundamentalmente o eixo que sustenta e que movimenta histórias e memórias de vidas.

Para Moura (1994), a variável cultural dos povos negros quilombolas como universo que abrange suas diversas formas de expressões artísticas, linguagem, dança, música, religião, culinária, brincadeiras é o “ethos” fundamental da cultura brasileira. Oriundos de várias regiões da África, os povos africanos escravizados trouxeram diversas matrizes culturais que serviram de patamares de resistência social ao regime que os exploravam, oprimiam e que queria desumanizá-los, transformando seus corpos em mercadorias e instrumentos de trabalho.

Porém, como postura de negação à escravização e à mercantilização de suas vidas, os negros africanos escravizados incorporaram as suas histórias, suas memórias e tradições em seus modos de vida, indumentária, alimentos e músicas, buscando na cultura um espaço de resistência estratégica.

Portanto, podemos afirmar que a cultura também foi estratégia de resistência dos povos negros quilombolas mediante a exploração do sistema escravista, que utilizou das instâncias políticas, jurídicas e religiosas para inferiorizar, doutrinar e disciplinar as suas manifestações culturais, consideradas como primitivas, exóticas e consentidas somente sobre o controle dos escravistas.

A exteriorização desses traços culturais somente era permitida como tática de dominação social, isto é, enquanto os negros, permanecessem usando-as como manifestações de uma classe dominada. Toda a estrutura desse controle social, nas suas diversas gradações, foi racionalizada para que os padrões dessas diversas culturas africanas fossem considerados inferiores. Por outro lado, dentro do contexto colonial – escravista - as religiões africanas eram consideradas especialmente exóticas, e ao mesmo tempo perigosas (MOURA, 1994 p. 34).

Sendo então o espaço cultural um campo de resistência para o povo negro brasileiro, transformações e rupturas com os padrões de dominação. Moura (1994), aponta que houve, após a abolição, o surgimento de correntes teóricas e ideológicas que de certa maneira inferiorizaram as manifestações religiosas, musicais, indumentárias, arte e culinária dos povos africanos e descendentes.

Outro aspecto importante, destacado pelos estudos de Moura (2019), é que o processo de resistência histórica e política do povo negro, demarca o seu protagonismo no eixo decisório para a mudança e transformação na sociedade escravista, rompendo com o trabalho escravo e propondo outras formas de ocupação de territórios, de produção, de cultivo e de relação com a terra. Sendo a mesma não só uma fonte mineral de produção, mas também um campo simbólico, um espaço e um lugar onde se é possível construir a vida em comunidade extrapolando as limitações do sectarismo imposto pela sociedade escravista.

Essa análise de Moura (2019), desmistifica também a história dos movimentos relacionados a luta no campo brasileiro que de maneira equivocada não evidenciam a importância dos quilombos na defesa e na proposição de um

modelo de campesinato que se contrapõe nos seus modos de organização e produção ao plantation escravista²⁴.

F16 - Camponesas



(Pintura da pesquisadora – 2020)

“Camponesas” uma pintura que retrata o trabalho coletivo de mulheres negras, indígenas e camponesas. Explicita como a configuração e a organização dessa forma coletiva de produção pode ser diversa e ao mesmo tempo harmoniosa. Um cenário de cores, sabores e relações de afetividade.

Trazendo referências sobre a forma de organização econômica dos quilombos, Carneiro (2001) aponta em seus estudos que os mesmos se formaram em regiões férteis, que eram apropriadas para o cultivo de diversidade vegetativa e também para as práticas da pesca e da caça. Segundo o autor a agricultura era em torno de vários “mocambos”, definida pela “posse útil” da terra, se assemelhando ao sistema de produção agrícola em África, oriundo da cultura dos povos nagôs e povos banto e que a terra pertencia aos habitantes da aldeia e só temporariamente o indivíduo poderia ter a posse da terra que cultivou. As plantações eram realizadas ao redor dos mocambos, como pequenas aldeias arruadas se aproximando da tradição africana. Observe segue texto do autor:

²⁴ O que caracteriza a plantation? É a forma de organizar a produção agrícola em grandes fazendas de área contínua, praticando a monocultura, ou seja, especializando-se num único produto, destinando-o à exportação, seja ele a cana-de-açúcar, o cacau, o algodão, gado etc. (STEDILLE, 2005, p.23)

A agricultura beneficiava-se, por um lado, da fertilidade da natureza e, por outro, do sistema de divisão de terra. Os palmarinos plantavam feijão, batata, doce, mandioca, milho, cana-de-açúcar, pacovais, - e eram essas plantações que sustentavam os soldados que atacaram o quilombo. Havia roças de milho, feijão, favas, mandioca, amendoim, batatas, cará, bananas, abóboras, ananases, e até fumo e algodão, nas terras generosas da Carlota. O capitão-mor Severino Pereira, ao dominar o quilombo de Orobó, encontrou canaviais, roças de mandioca, inhame e arroz de iniciativa dos negros. Era universal, nos quilombos, especialmente nos Palmares e na Carlota, este último “abundante de caça e o rio de muito peixe”. E, quando à simples coleta de alimentos, além dos pomos e das mais variadas árvores frutíferas, nativas da terra, regalavam-se os negros de Palmares com uns vermes que viviam nos troncos das palmeiras (CARNEIRO, 2001, p. 16).

As vilas vizinhas, entregues à monocultura ou sujeitas à precariedade da lavoura de mantimentos, socorriam-se dessa atividade polimorfa dos negros aquilombados. Os frutos da terra, os animais de caça e pesca, a cerâmica e a cestaria dos negros trocavam-se por ferramentas industriais e agrícolas, roupas, armas de fogo e outros produtos de manufatura. Esse comércio direto, reciprocamente benéfico, realizava-se habitualmente em paz. Somente às vezes, os quilombolas recorriam às armas contra moradores brancos – quando estes roubavam além dos limites da tolerância ou quando avançavam demais com suas terras sobre a área do quilombo (CARNEIRO, 2001, p.17).

Nos trechos acima Carneiro (2001) destaca a importância da terra cultivada de forma diversificada pelos quilombolas, o autor aborda o quanto a produção no quilombo acabou por beneficiar e alimentar os próprios soldados que combateram essas organizações e que a comercialização entre os quilombolas e vilarejos vizinhos era algo comum nessa época, evidenciando as relações complexas e contraditórias da sociedade escravista, em que até mesmo os grupos conflitantes acabavam se beneficiando e sendo sustentados pela produção agrícola cultivada nos quilombos.

Essas contradições se perpetuam na contemporaneidade, à medida que em nossa sociedade capitalista a existência do oprimido acaba sendo o sustento do opressor, onde a exploração define as relações entre as classes sociais e grupos étnicos, em que existem processos de apropriações e ao mesmo tempo de negação e deslegitimação de organizações e movimentos de luta que representam interesses políticos e coletivos da classe trabalhadora.

A luta pela reforma agrária é um exemplo concreto dessa realidade, trata-se de um movimento que defende o acesso à terra como possibilidade da produção de

alimentos saudáveis, da garantia de uma melhor qualidade de vida, da preservação da natureza, de enfrentamento as desigualdades sociais, etc.

No entanto, é ainda uma luta recriminada por uma parcela significativa da sociedade brasileira, principalmente urbana, que desconhece as relações do campo, a realidade de povos e dos pequenos produtores rurais, a resistência que enfrentam para produzir alimentos mediante a lógica de exploração do campo pelo agronegócio. São esses trabalhadores que acabam por garantir o abastecimento de grande parte daquilo que nós consumimos: frutas, verduras, leite, peixes e outros produtos. É preciso que a sociedade brasileira reconheça a importância da agricultura camponesa na produção de alimentos e bens de consumo, bem como de geração de renda.

Vários estudos abordaram como o sistema de roças foi marcando profundamente as vidas escravas, inclusive transformando as políticas de domínio e as sociedades envolvidas. A luta escrava pela autonomia do cultivo de roças podia estar entrelaçada com outros embates, abrindo espaços autônomos e modificando a organização do trabalho. Mediante ao cultivo de roças próprios e a comercialização dos excedentes, os escravos procuram organizar uma rede mercantil articulada no âmbito das propriedades em que trabalhavam. Tais redes podiam ser estendidas para além dos limites sociais e espaciais das fazendas. Cativos de proprietários diferentes permutavam e negociavam os produtos de suas roças (GOMES, 2015, p. 31).

Dando continuidade às questões históricas das organizações quilombolas, Flávio dos Santos Gomes (2015) reafirma que havia múltiplas estruturas socioeconômicas nos quilombos, determinadas pelas condições geográficas e demográficas, e ele também relata as relações de trocas econômicas estabelecidas entre os quilombolas com vários setores da população colonial.

Nunca isolados, mantinham trocas econômicas com variados setores da população colonial, que incluíam taberneiros, lavradores, faiscadores, garimpeiros, pescadores, roceiros, camponeses, mascates, quitandeiras, tanto escravos como livres (GOMES, 2015, p.20).

Gomes (2015) também destaca a importância da produção realizada pelos negros escravizados através do sistema de roças, e como esse modelo foi capaz de articular uma rede de trocas de produtos dentro da própria sociedade escravista, um mercado que abastecia tanto aquele que reprimia como a que acobertava esse comércio. Tratava-se de uma estratégia de subsistência e de organização de uma rede mercantil dentro e também fora das fazendas escravistas. Esse modelo de

agricultura de subsistência possibilitou a elaboração de modos de vida autônomos e alternativos, os quais trouxeram experiências importantes para organização de produção livre e com aspectos simbólicos e culturais reinventados pela população negra camponesa.

Assim se constitui um campesinato, baseado nas atividades econômicas de pequenos lavradores, soldados desertores, escravos e libertos, indígenas, regatões e vendeiros. Com base nos relatos de cronistas, Ciro Cardoso: “não somente tiram os pretos das terras que lavram a farinha precisa para seu sustento, mas chegam a vender quase todos os gêneros de lavoura, além de muitas criações: até ajuntarem somas com que se libertam, a si, e a seus filhos” (GOMES, p.33, 2015 apud CARDOSO, 1981:146 e segs).

Segundo Gomes (2015) existem relatos de feiras e mercados abastecidos com produtos cultivados pelo campesinato negro, através das feiras que eram conexões econômicas e também de estratégia política, de circulação de informações entre negros de áreas urbanas e rurais. O autor também disserta que nas regiões das Minas Gerais as trocas de mercadorias entre quilombolas com os negros escravizados nas fazendas eram frequentes e também que existem indícios históricos de que os quilombolas garimpeiros em locais de muito ouro e diamantes trocavam produtos pela alforria.

Há indicações de quilombolas garimpeiros em redutos de muito ouro e diamantes; em outros locais trocavam produtos de suas lavouras e caçadas com vendeiros e também os escravos nas senzalas. A reclamação de quilombolas em tabernas era tanta que se dizia que “cada venda é um quilombo” em Vila Rica. Sobre um morador acusado de negociar com os quilombolas, revelou-se que “nunca deixou de haver quilombos ao pé da sua casa. Denunciava-se mesmo que suas escravas iam de dia ao quilombo conversas com os negros fugidos. (GOMES, 2015, p.21)

Sobre a importância das mulheres na constituição dos quilombos brasileiros, Gomes (2015) ressalta que os estudos não deram para a presença feminina a devida ênfase. E o autor destaca que essa ausência também retrata o descaso das fontes históricas, que são documentos que descreveram os quilombos no período escravista seja a partir de uma perspectiva histórica da dominação racista, machista e militar. Através desta análise, Gomes (2015) enfatiza que esse imaginário aterrorizador dos quilombos como bandidos, assassinos, estupradores e terroristas buscou apagar a memória sobre famílias, grupos, comunidades, culturas, crenças e poder político. O autor ressalta que a mobilidade dos quilombos pode nos trazer

elementos imaginativos de quais eram os papéis das mulheres. “Quem sabe não estivessem protegidas em acampamentos no interior das florestas, cuidando das roças e das famílias?” (GOMES, 2015, p.39). Nesse sentido, seus estudos apontam que em agrupamentos maiores ou mais estáveis que abrigavam famílias e que as mulheres provavelmente representavam a função de organização e constituição das mesmas garantindo o sustento econômico familiar através da produção de artesanatos e também demarcando o espaço territorial no enfrentamento das tropas escravistas.

Indo ao encontro dessas informações, Carneiro (2001) relata que o trabalho no quilombo era dividido em duas categorias principais: lavradores e artesãos. O artesanato quilombola estava muito associado ao trabalho das mulheres na fabricação de roupas, cestos, abanos e trançados em geral, bem como na olaria, fabricação de potes e vasilhas.

Os artesãos, notáveis principalmente em Palmares, eram sobretudo “terreiros”, embora houvesse “toda sorte de artífices” nos mocambos. Os documentos antigos não indicam exatamente a atividade econômica a que se entregavam as mulheres, mas provavelmente fabricavam roupas com cascas de árvores e peles de animais, como nos Palmares, ou de algodão, como na Carlota, e produziam cestos, abanos e trançados em geral. Talvez também as mulheres ajudassem os oleiros na fabricação dos potes e vasilhas de todos os tipos encontrados nos quilombos. (CARNEIRO, 2001, p.16)

Nessa passagem Carneiro (2001) aponta como a produção e sustento dos quilombos estavam diretamente embrenhados ao ambiente natural estabelecido, a terra como fonte de alimentos e também como a própria matéria prima dos objetos, utensílios e artesanatos. Sendo então, o quilombo, não só um território de fuga e refúgio, mas também um território de organização econômica e social. O autor também menciona o trabalho de mulheres quilombolas, mas sem aprofundar sobre essa temática.

III SEÇÃO : Afetos e (re)Existências – Mulheres e crianças quilombolas

F17 - Cultura



(Pintura da pesquisadora - 2017)

“Cultura” é o título dessa obra e retrata o trabalho de mulheres negras no período escravagista. A pintura busca, através das cores, reavivar a memória dessas camponesas que contribuíram com seus saberes e conhecimentos cultivando durante séculos a resistência brasileira. O trabalho escravizado nas grandes fazendas não foi a única realidade de vida vivenciada por essas mulheres. Precisamos então recuperar o protagonismo feminino na luta contra o sistema escravista, o trabalho criativo que colaborou com o sustento e a organização do movimento de luta quilombola, que possibilitou a ruptura com a dominação e a exploração.

Iremos então, neste capítulo, tratar sobre a importância das mulheres negras nesse processo de resistência, mulheres que cultivaram seus roçados, suas ervas, suas plantas, rompendo com a lógica da monocultura, trazendo tanto para dentro das próprias fazendas escravistas quanto para dentro dos quilombos a diversidade de sabores e saberes, trazendo conhecimento sobre o uso medicinal de grãos, raízes, verduras e frutas.

Arrancadas de suas redes familiares de origem, separadas de seus filhos, violentadas. A vida de mulheres negras escravizadas no Brasil foi marcada pela dor e pela tortura. Mediante

uma condição histórica de tanta hostilidade, a possibilidade de sobreviver exigiu muita força, coragem, inteligência e capacidade de adaptação.

Maria Odila Dias (2013) relata que nas lavouras escravistas as mulheres desempenham junto com os homens os trabalhos pesados. No entanto, o trabalho masculino era considerado mais valioso. Os escravagistas procuravam a aquisição de trabalhadores homens, fortes e jovens. Portanto havia uma desigualdade na valorização de homens e mulheres nas fazendas escravistas. A população de mulheres negras cresce então nas cidades e ao redor de povoados em regiões de pequenas propriedades e cultivos de gêneros alimentícios (DIAS, 2013, p. 363).

Nos engenhos e nas fazendas, o trabalho das escravas, embora desprezado, chegava a constituir metade dos grupos de trabalhadores do eito (nome dado ao trabalho na lavoura, na roça, no cafezal) [...] Apesar de consideradas incapazes, as escravas se encarregavam de um trabalho bastante árduo, trabalhando durante o dia com os homens, na lavoura, realizando as mesmas tarefas. Além disso, as mulheres assumiam com seus filhos e filhas o trabalho de cultivo de gêneros de subsistência[...]elas também processavam alimentos como o arroz, o milho e a mandioca, manuseando instrumentos como o pilão e o ralador (DIAS, 2013, p.364).

Segundo Dias (2013) essas mulheres desempenharam atividades tanto nas lavouras como também na comercialização dos produtos em feiras, rompendo com a ideia de que somente o trabalho doméstico dentro dos limites da casa grande fizeram parte da realidade de vida das mulheres negras. A autora aponta que elas também ocuparam o comércio e o espaço urbano, conseguiram trabalhar como quitandeiras ou “negras de ganho”.

Tratava-se de um comércio clandestino, que não respeitava os preços tabelados pelas autoridades municipais, mas que garantiu a sobrevivência de familiares e de escravos fugidos que viviam em quilombos. (DIAS, 2013, p.376)

Inclusive, podemos aqui trazer como referência “As negras minas” que aparecem também nos estudos de Manuela Carneiro da Cunha (2012). Ela relata que essas mulheres livres ou escravizadas detinham o monopólio do mercado na Bahia nas primeiras décadas do século XIX. Até que em 1849, um pesado imposto recaiu sobre os africanos libertos que comercializam no centro de Salvador, fazendo parte de uma política de perseguição sistemática aos libertos africanos.

F18 – Negra do tabuleiro



(Pintura da pesquisadora - 2017)

“Negra do Tabuleiro” uma autorrepresentação que busca através da arte uma memória que reafirma a minha identidade como mulher negra e estabelece uma ponte histórica com a história de muitas outras mulheres negras que em outros tempos e em outros espaços buscaram através do trabalho conquistar sua liberdade e também contribuir com os processos de luta e resistência do povo negro.

Pablo Lima (2016) ao dissertar sobre o surgimento dos quilombos em Minas Gerais no século XVII aponta como os escravistas já se atentavam com estratégias de resistências utilizadas pelas mulheres negras comerciantes na troca de informações e fomentação do movimento quilombola. Segundo o historiador, as fontes afirmam que essas mulheres impediam o “sossego público”, relatando que na região das Minas essas mulheres estavam construindo relações econômicas muito livres e que ocasionavam o desvio do ouro através da comercialização dos seus produtos, conquistando inclusive com esse comércio suas alforrias.

Essas mulheres, segundo o Conde, incitavam a luxúria e a bebedice e, pela liberdade em que viviam, sem ninguém as reprimisse ou castigasse, ainda recolhiam “de noite negros fugidos”. Nas tabernas, quilombolas e escravos de ganho gastavam seus jornais, consumindo os produtos e serviços de negras que, eventualmente, conseguiam acumular riqueza suficiente para comprar sua alforria. Além disso, muitas delas, para “tirar mais consideráveis esmolas, usam mal de si, andando pelas portas dos moradores, pedindo e oferecendo-se desonestamente, com geral escândalo dos poucos que nestas Minas vivem depravadamente”. A teia

de problemas apontada pelo Governador não tratava apenas de negras forras que estariam auxiliando quilombolas. Essas mulheres, segundo ele, além de atraírem os desejos dos brancos, tinham papel mais ativo em práticas de resistência e rebeldia dos negros, escravos ou forros, embriagando, seduzindo e incentivando-os a se aquilombarem (LIMA, 2016, p.131).

Lima (2016) enfatiza o medo que a sociedade escravista mineira tinha em relação à influência comercial dessas mulheres e relata que havia pelos escravistas uma preocupação não somente com as alianças estabelecidas entre as negras de tabuleiro e os negros quilombolas, mas também pela atração que elas despertavam nos homens brancos; sendo receptoras de informações que denunciavam os diversos mecanismos ideológicos, políticos que essa sociedade escravagista buscou para perseguir o movimento de luta quilombola.

Essa perseguição às negras de tabuleiro também aparece nos estudos de Carlos Magno Guimarães (1996) que descreve que Luís Diogo Lobo da Silva, governador da capitania de Minas Gerais proibiu que essas mulheres negociassem seus produtos e mercadorias evitando o extravio do ouro entre os quilombolas.

Lima (2016) também aponta o quanto a interlocução entre a população negra escravizada urbana e a população rural e quilombola foi importante para a fomentação das rebeliões em Minas Gerais. Podemos então, a partir deste estudo, compreender a importância entre ambos universos, em que a mulher negra quilombola desempenhou muitas vezes esse elo de comunicação comercializando seus produtos nas feiras urbanas e articulando informações de resistência negra frente à sociedade escravista mineira.

Observamos então nessa pesquisa, como o trabalho dessas mulheres e a comercialização dos seus produtos ameaçavam a ordem, justamente porque fomentava e movimentava uma rede econômica, política e de comercialização.

A chega no novo século encontrou-as trabalhando como pequenas sitiantes, agricultoras, meeiras, vendedoras de leguminosas e demais produtos alimentícios nas ruas das cidades brasileiras. Muitas delas viviam em lares sem presença masculina, chefiando a casa e providenciando o sustento dos seus. Outras trabalhavam para famílias de mais posses como criadas para todo o serviço. Algumas haviam conseguido acumular patrimônio, formar núcleos familiares estáveis, criar redes de solidariedade e comunidades religiosas. Ao contrário do prescrito para a mulher idealizada da época, as negras circulavam pelas ruas, marcando o seu modo de presença no espaço público. (NEPOMUCENO, 2013, p. 383)

No Brasil pós-abolição a trajetória de vida dessas mulheres negras continuam sendo marcadas por desigualdades e invisibilidades sociais. Mesmo mediante uma condição social de liderança e de protagonismo, o reconhecimento ainda está distante de alcançar a importância do trabalho, da criação, do conhecimento e do saber dessas mulheres.

Sendo então, de suma importância, a construção de narrativas que tragam a afirmação dessas histórias e memórias. Pois os documentos oficiais, como forma de registro da dominação, buscam omitir e construir um estigma negativo sobre essas trajetórias. Portanto o desafio que está posto é o de desvelar um processo de reencontro com o passado, de conhecer com profundidade a importância da existência e resistência de mulheres negras quilombolas.

É necessário buscar a história que alcance a dimensão dos sentimentos vividos por essas mulheres, buscando então desvendar seus sonhos e desejos, conhecendo quais eram e quais são seus principais desafios e temores, o medo da morte, da tortura, da perda dos laços afetivos e familiares e, também as incertezas de sobrevivência na sociedade escravista e capitalista.

Cientes de que vivemos sob o predominante discurso histórico e ideológico de opressão. A narrativa da resistência das minorias sociais (mulheres, crianças, idosos e a população negra) tem sido inferiorizada, silenciada, estigmatizada. Sendo de suma importância buscar nas suas práticas culturais e manifestações artísticas a preservação da memória dos seus antepassados e as identidades quilombolas, tecendo, pintando, bordando e modelando no cotidiano suas histórias, uma linguagem sensível e criativa e, sobretudo, transformadora.

3.1 – Romper com o silêncio

Com objetivo de construir uma narrativa histórica que traga reflexões importantes para compreendermos os significados e sentidos da existência e resistência de mulheres quilombolas no Brasil, apresentaremos a seguir pensamentos e diálogos com pesquisadoras negras que na atualidade têm se debruçado sobre a temática do protagonismo e do feminismo negro na formação da sociedade brasileira, rompendo com um silenciamento histórico sobre a vida dessas mulheres.

enquanto escrevo, eu me torno narradora e a escritora da minha própria realidade, a autora e autoridade na minha própria história. Nesse sentido, eu me torno a oposição absoluta que o projeto colonial predeterminou (KILOMBA, 2019, p.28).

Grada Kilomba (2019) rompe com a “máscara do silenciamento” e nos fala sobre a importância da fala e da escrita de mulheres negras para a desconstrução da história da dominação e de recuperar aquilo que foi escondido e silenciado. Traz uma reflexão sobre como as máscaras utilizadas como objetos de torturas durante o período escravagista, e autora consegue através desse objeto de tortura, denunciar a extrema violência física do sistema escravista e como ela atinge também a representação simbólica e ideológica de subordinação e negação de toda a expressividade humana de povos africanos escravizados.

A partir de uma perspectiva psicanalítica, Kilomba (2019) afirma como o silenciamento tem causado feridas e traumas para a constituição do sujeito negro, que é sempre colocado com o “outro”, o “diferente” dentro dessa lógica normatividade branca. A pesquisadora utiliza referências importantes para suas reflexões sobre identidade e sujeito negro, como Stuart Hall (1996) e Frantz Fanon (1967). Aponta que a escrita é a possibilidade de ruptura com esse silenciamento e de se opor a essa dominação. No entanto também relata o quanto é difícil dentro da perspectiva acadêmica, em que predomina o conhecimento eurocêntrico, o reconhecimento do nosso saber ancestral negro como um saber científico.

Qualquer forma de saber que não se enquadre na ordem eurocêntrica de conhecimento tem sido continuamente rejeitada, sob o argumento de não constituir ciência credível. A ciência não é, nesse sentido, um simples estudo apolítico da verdade, mas a reprodução de relações

raciais de poder que ditam o que deve ser considerado verdadeiro e em quem acreditar. Os temas, paradigmas e metodologias do academicismo tradicional – a chamada epistemologia – refletem não um espaço heterogêneo para a teorização, mas sim interesses políticos e específicos da sociedade branca (KILOMBA, 2019, p.54).

Indo ao encontro Dessas ideias, Djamila Ribeiro (2019) também realiza um estudo sobre a importância de grupos historicamente oprimidos conquistar o que a autora define como “lugar de fala”, dando seguimento a uma corrente de pensamento que se iniciou em décadas anteriores feito por Gayatri Spivak (1985) em seu livro *Pode o subalterno falar*. Ribeiro (2019) indica essa obra como importante estudo sobre o silêncio imposto para os povos subalternizados, e que ele aponta a necessidade de se construir e de se reconhecer a expressão daqueles que foram oprimidos, fortalecendo a potencialização de narrativas que evidenciem a resistência desses segmentos sociais.

Os saberes produzidos pelos indivíduos de grupos historicamente discriminados, para além de serem contra- discursos importantes são lugares de potência e configuração do mundo por outros olhares e geografias (RIBEIRO, 2019, p. 75).

Para Ribeiro (2019) nesta sociedade em que a figura da dominação está representada na masculinidade branca, impondo como superior suas ideologias, seus projetos, pensamentos e conhecimentos, falar é disputar um espaço político, reafirmar identidades, representatividades e lugares de consciência.

Tais Pereira de Freitas (2017) também traz reflexões sobre o silêncio das mulheres negras na historiografia brasileira. Ela aponta como a perspectiva da ciência da dominação busca deslegitimar o protagonismo histórico dessas mulheres, uma tentativa constante da sociedade racista e machista de silenciamento e apagamento da existência e da importância das mulheres negras para a formação da nossa sociedade. Sobretudo, enquanto ênfase do estudo de Freitas (2017), no campo da educação. A autora destaca que muitas dessas narrativas históricas atribuem valores pejorativos e estigmatizados, entre a subserviência e ao pernicioso, endossando as opressões estruturantes do capitalismo. Segundo Freitas (2017) os espaços destinados para essas mulheres negras na perspectiva histórica da dominação são as “sombras”, medos e angústias.

Essa dupla invisibilidade, de gênero e raça, imbricada na centralidade da condição de classe no sistema capitalista, busca preservar para mulheres negras no Brasil a pecha de coadjuvantes, um espaço extremamente delimitado, reduzido a tipos já construídos, solidificados, por que não dizer naturalizados nas tipologias das mulatas, crioulas, escravas fiéis e infiéis, mucamas. Pode-se acrescentar ainda as ‘abnegadas amas de leite’, as “exímias cozinheiras”, as ‘temidas macumbeiras’, tipos que prevalecem quando se apresentam as mulheres nas páginas das histórias brasileiras.” (FREITAS, 2017, p.37)

Outro aspecto interessante que Freitas (2017) coloca para se pensar a construção de uma narrativa de resistência é a importância de se romper com a doutrinação do conhecimento científico que está muito associado a uma linguagem acadêmica. Para a autora, o mergulho na linguagem literária nos possibilita compreender os costumes e a realidade de um determinado tempo histórico. Ela nos apresenta que a concepção clássica de construção do conhecimento negou o campo da imaginação, colocando em uma condição de inferioridade, na busca por um ideal de razão, onde a capacidade de imaginar ficou denominada com “senso-comum”, ou até mesmo identificada como loucura, lenda, demência. “Imaginar era coisa de criança ou loucos” (FREITAS, 2017, p.57).

Utilizando como referência os estudos de Minayo (1999), Freitas (2017) nos faz recordar que, historicamente, a humanidade buscou explicar a realidade através de mitos, religiões e filosofias como forma de explicar a existência individual e coletiva. E que no campo da pesquisa social, a arte, a literatura, a música, a poesia, a pintura, a dança, o teatro, entre tantas outras expressões nos possibilitam compreender a realidade. ²⁵

Nesse sentido, a construção de uma narrativa que fale dos sonhos e lutas das mulheres negras nos abre caminhos e trilhas que nos permitem aprofundar no campo dessas memórias esquecidas pela sociedade racista e machista, que consigam recuperar trajetórias de liberdade, não enquanto um percurso que busca um desfecho único, mas enquanto uma busca constante pelo conhecimento. O uso da expressão artística pode ser esse processo, a inspiração que direciona ao caminho da transgressão e da libertação, perpetuando a sabedoria e os sentimentos de muitas

²⁵ Ver MINAYO, Maria Cecília de Souza. O desafio da pesquisa social. In _____.(Org.). Pesquisa Social: teoria, método e criatividade. 14.ed. Petrópolis; Vozes,1999.

mulheres negras que são inspirações para a afirmação da identidade de resistência do povo negro.

3. 2 Narrativas de afeto

"HISTÓRIA DA ABAYOMI"

(DHARA CRIS)²⁶

A história que vou contar
É uma história de outro lugar!
Ela vem lá de longe
Do outro lado do mar!

Da África, o continente,
Veio um bocado de gente!
Gente sequestrada... Gente violentada!
Gente que era como a gente!

Veio homem, velho, criança.
Veio mulher, bebê e menina.
Vieram tudo chorando...
Deixaram prá trás toda uma vida!

Foram obrigados a
Entrar num navio
E lá sofreram de tudo.
Era morte em vida:
Solidão, fome, tristeza...
Durante meses a fio!

Mas do Iorubá trouxeram o encontro.
Encontro de eterno viver!
Viver da tristeza o precioso...
Precioso encontro de ser!

Abay... (encontro)
Omi... (precioso)
E assim se passaram os dias.
Dias de eterna agonia...
Dias de sobre-viver!

O que outrora era amuleto de proteção,
Agora era proteção pra viver.
Viver a mínima emoção,
De encontrar-se em ser!

Ser negra, mulher, menina...
Ser homem, rei... Sem sua vida.

²⁶ Dhara Cris é professora do CEI 210 de Santa Maria

Fonte: SINPRO-DF: <https://www.sinprodf.org.br/historia-da-abayomi-poema-da-professora-dharacris/>

Vida ceifada, roubada, perdida...
Escravizada... Trancada... Vendida!

Crianças chorando...
Mulheres gritando...
Homens em agonia...
Encontro Precioso...
Lembranças de uma vida perdida!

No rumo para a escravidão,
Somente um pano lhe pertencia.
Esse único bem faria
O Abayomi de uma vida!

Rasgando suas vestes então,
Pedindo saúde e prosperidade,
Mulheres alegravam crianças,
Num encontro de preciosidades!

Histórias eram contadas...
Esperanças sendo renovadas...
A coragem de todo um povo
Aos poucos ia sendo gravada.

Mostrar o melhor de mim,
Exibe a nobreza do ser.
Ao dar a uma pessoa querida
O que de melhor tenho a oferecer.

Bonecas feitas de carinho, amor e consolo.
Criavam o encontro precioso.
Feitas de nó, coragem e esperança...
De bonecas de pano passam a guardador de
lembranças.

E assim vou terminando.
Certa de que alcancei meu intento:
Tornar esse momento caloroso
Num daqueles “Encontro Precioso”.

F19 – Abayomi



(Pintura da pesquisadora- 2020)

“Abayomi”, esta pintura traz referência ao conto de bonecas feitas de retalhos. Uma história de muito sofrimento, de mães negras que juntamente com seus filhos foram traficadas e transportadas nos porões escuros dos navios negreiros. Submetidos a uma viagem de angústia, sentindo fome, sede, calor, dores e medos, em travessia que duravam meses. As crianças choravam assustadas e para acalantar tamanho desespero, as mães negras com os próprios retalhos rasgados de suas vestes faziam pequenas bonecas para acalmá-las. Símbolo de resistência, a lenda nos conta que essas bonecas eram confeccionadas do tamanho que coubesse na palma da mão, feitas de tranças ou nós, que serviam como amuleto de proteção, e que foi o elo do reencontro de muitos filhos e irmãos separados pela escravidão (GELEDÉS, 2015)²⁷

Na boneca não há costuras, os pedaços de tecidos e retalhos se entrelaçam a partir dos fragmentos que se reiteram em um objeto que significa um elo para a identificação e o reconhecimento de famílias negras escravizadas. A palavra “abayomi”, do ioruba, significa aquele que traz felicidade e alegria. Quer dizer

²⁷ Disponível em: <https://www.geledes.org.br/bonecas-abayomi-simbolo-de-resistencia-tradicao-e-poder-feminino/>. Acesso em 25 de nov. 2020.

“encontro precioso”: abay = encontro e omi = precioso em Iorubá. (GELEDÉS, 2015)²⁸

Na inspiração do poema de Dhara Cris, que nos apresenta de forma muito sensível a simbologia da boneca “Abayomi”, em que a dimensão das emoções é apresentada como força vital capaz de nutrir esperança e a coragem. Encontramos uma histórica com diversos significados, entre eles os nós e os laços que nos trazem uma metáfora ambígua entre aquilo que se coloca como um obstáculo, algo difícil de aceitação, mas também ao mesmo tempo aquilo que é encontro, unidade, amarração e reinvenção.

Busco então, através dessa pintura acima fazer a retratação desse encontro, desse gesto de afeto e cuidado. A criança no colo também pode ser interpretada como a própria boneca “abayomi”, símbolo da inocência, das fragilidades e das delicadezas que encontra no colo materno conforto e segurança. Remete ao protagonismo dessas mães que fizeram do amor um sentimento que nutriu e alimentou a força e a resistência da população negra afro-brasileira.

Educadoras e artesãs têm se inspirado nessa tradição e desenvolvido em espaços educativos formais e informais, oficinas pedagógicas que ensinam a confeccionar a boneca e contam sobre essa arte histórica. Entre a experiência dessas mulheres encontramos na página da revista GELEDÉS²⁹, a história de Cláudia Muller, criadora do projeto “Matintah Pereira”. Interessante observar como a artista e educadora adaptou a história do conto africano à realidade da região da cidade litorânea em que vive São Vicente, litoral de São Paulo, integrando para sua confecção recursos naturais, como tecidos de fibra de algodão, corantes extraídos de cascas de árvores folhas, flores e sementes.

Contam os ribeirinhos que a Matintah é uma feitiçeira anciã. Seus trajes são negros retalhos esfarrapados, que também adornam sua cabeça, cobrindo seus longos cabelos brancos. Dizem que ela é sábia

²⁸Disponível em: <https://www.geledes.org.br/bonecas-abayomi-simbolo-de-resistencia-tradicao-e-poder-feminino/>. Acesso ao site em 25 de nov de 2020.

²⁹ Disponível em; <https://www.geledes.org.br/bonecas-abayomi-simbolo-de-resistencia-tradicao-e-poder-feminino/>. Acesso ao site em 25 de nov de 2020.

conhecedora de todas as floras medicinais, e que as manipula divinamente.³⁰

Waldilena Martins também desenvolveu um trabalho importante sobre as bonecas Abayomi, enquanto educadora popular e militante do Movimento das Mulheres, no final da década de 1980, liderou a confecção das bonecas no Brasil no período em que o Movimento Negro organizava uma marcha de 100 anos da abolição. Em um contexto de maior evidência do debate étnico-racial e também das questões ecológicas, a artesã e educadora fez da arte popular um instrumento de conscientização e sociabilização. A repercussão deste trabalho foi tão importante que em 1988 foi criada no Rio de Janeiro a Cooperativa Abayomi, que desenvolve um trabalho social e humanitário, e em constante diálogo com os movimentos negros, estudantil, sindical e religioso. O projeto também compôs a rede nacional contra a violência à mulher e da rede de mulheres negras latino-caribenhas.³¹

³⁰ Disponível <https://www.geledes.org.br/bonecas-abayomi-simbolo-de-resistencia-tradicao-e-poder-feminino/>. Acesso ao site em 25 de nov de 2020.

³¹ Informações adquiridas no site: <https://www.geledes.org.br/bonecas-abayomi-simbolo-de-resistencia-tradicao-e-poder-feminino/>. Acesso em 25 de Novembro de 2020.

F20 - Laços



(Pintura da pesquisadora– 2020)

“Laços” expressa a ligação forte que através da memória estabelecemos com outras vidas, a possibilidade da transformação social através do amor, representado nessa inspiração pela maternidade. Aproximam-nos dos sentimentos e emoções vivenciadas pelos nossos antepassados e que foram rejeitados pela história dominante, em que as relações de afeto e carinho não foram devidamente compreendidas na sua dimensão social. Posto então somente a maternidade na sua natureza instintiva, em que gerar e criar um filho, significou somente a capacidade de procriação e de manutenção desse modelo societário de mercantilização de vidas.

Busco então, através desse estudo, romper com a ideia dessa afetividade naturalizada e apresento a perspectiva de uma narrativa sensível que expressa e valoriza os laços de afetos como estratégias de resistência de grupos historicamente oprimidos, de consolidação de vínculos mesmo diante de uma sociedade tão violenta e opressora, evidencio a persistência de mulheres que conseguiram amar, compreendendo as contradições e dificuldades vivenciadas pelas mesmas no exercício da maternidade, que também carregam o peso do compromisso e da responsabilidade mediante a realidade de opressão social.

Nesse sentido, o gestar, o cuidar, o carregar, e o amamentar o “outro” é compreendido na sua dimensão social, reconhecida como um exercício e uma contribuição educativa e formativa para as relações humanas em sociedade. A maternidade é também o conhecimento da existência para além do corpo individual, um olhar para fora, para o amanhã, para aquilo que estamos cultivando e semeando para futuras gerações. Uma função e um trabalho que carrega muitos sentimentos contraditórios, culpas e responsabilidades impostas por uma sociedade que cobra principalmente das mulheres negras uma dedicação, uma condição de servidão que é como a “escravidão”.

Fontes históricas evidenciam que gerar e criar um filho em uma condição de mulher escravizada, era muito difícil, muitas mulheres foram violentamente castigadas, tiveram seus bebês mortos pelos pontapés que os capatazes davam em suas barrigas, algumas pariram nas lavouras escravistas e perderam seus filhos. (DIAS, 2013.p. 363). Um processo de extermínio de mães e crianças negras foi uma das crueldades do escravismo, que se perpetua no nosso cotidiano, mães negras perdem seus filhos assassinados pela violência do Estado, nas periferias, morros e favelas no Brasil.

Nesse sentido, as vidas negras brasileiras foram geradas e cuidadas por mulheres que resistiram a uma condição histórica e social de massacre do povo negro. Vidas preservadas pela luta, pela dor, pelo suor, pelas lágrimas, e também pelo amor, pelo sonho, pela resiliência. Sendo cada corpo negro, um território, um espaço de luta, um quilombo. “Cada mulher preta é um quilombo, é a resistência às mazelas que nos impõem todos os dias” (DELADINA, 2020, p. 20).

Traremos então para fundamentar essas reflexões o texto de bell Hooks (GELEDÉS, 2010)³². A autora afirma que a maioria das mulheres negras não experimentou o amor em suas vidas, realidade essa ocultada socialmente e que não tem sido abertamente colocada em discussão.

³² HOOKS, Beel. Vivendo de Amor. GELEDÉS, Ago. 2010. Questões de Gênero. Mulheres Negras. Disponível em <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/> (GELEDÉS, 2010) : Fonte: Mulheres Negras. Acesso no dia 14 de agosto de 2020. Estas reflexões também fazem parte da obra: HOOKS, beel. All about love: new visions. First Perennial edition published 2001.

A partir da definição de M. Scott Peck, bell Hooks (GELEDÉS, 2010) apresenta o amor como “a vontade de se expandir para possibilitar o nosso próprio crescimento ou o crescimento de outra pessoa”, interpretando o amor como “uma intenção e uma ação”. Nesse sentido, para a autora amar é sentimento e ação, ao considerar esse pressuposto conceito, ela afirma que a partir das experiências vivenciadas pelo povo negro, no processo de escravização, é possível compreender a frustração que os mesmos sentiam no exercício do amar (GELEDÉS, 2010).

Para Hooks (2010) as condições de relações desumanas impostas pelo sistema escravista, em que prevalecia uma supremacia branca e racista, deixaram marcas profundas na vida do povo negro permeada por processos de luta numa tentativa de resistir à interiorização de ideologias racistas e de um sentimento de inferioridade. Ela aponta que a dominação também tentou aniquilar a capacidade do povo negro de sonhar. “Nós negros temos sido profundamente feridos, como a gente diz, “feridos até o coração”, e essa ferida emocional que carregamos afeta nossa capacidade de sentir e conseqüentemente, de amar”. (GELEDÉS, 2010)³³

Segundo a autora, a vontade e coragem de amar tem sido para o povo negro um ato de resistência. É nesse movimento de buscar no amor a libertação que descobrimos a importância de conhecer a capacidade de doar e de receber o amor (GELEDÉS, 2010).

Hooks (2010) nos leva a olhar para o processo histórico de vida dos nossos ancestrais, compreender a dimensão profunda da capacidade de amar mediante a uma realidade de tanta violência e crueldade. Ela recupera as amarguras sentidas por aqueles que perderam seus filhos, pais, mães, amantes, amigos e companheiros vendidos e assassinados no contexto escravista. E fala das famílias e comunidades que foram trazidas em condições desumanas e separadas, o amor que antes nutrido por laços é somente a dor, a saudade, o desespero de não poder mais experimentar ou manter com um ente querido uma relação de amor. A autora fala que somente nos espaços conquistados e cultivados com muito carinho e resistência, o povo negro conseguiu expressar suas emoções reprimidas.

³³ <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>. Acesso no dia 14 de agosto de 2020.

Nesse sentido, esses pensamentos em diálogo com essa pesquisa, nos leva a compreender o quilombo não somente como possibilidade organizativa e social da vida coletiva, mas também o lugar oportuno para o povo negro amar, cuidar e expressar seus sentimentos de afeto. A partir do que já foi relatado sobre a importância dessas comunidades para a existência, resistência e preservação da vida do povo negro, podemos afirmar que a experiência da luta quilombola foi a possibilidade do estabelecimento de novas relações e vínculos, fico aqui então a imaginar: Quantos amores? Quantas paixões? Quantas decepções? Quantas vidas e sonhos se envolveram intensamente nesse processo da fuga como busca de liberdade? Penso então que não somente o lugar e o reduto do quilombo em si representa essa busca por uma organização livre, mas também o próprio processo de sonhar de planejar, o encontro de amantes, de mães e filhos, pais e filhos e também de muitos amigos. Questionamentos esses que pouco aparecem na perspectiva histórica da dominação, alicerçada em registros e fontes frias, que as vidas negras são apresentadas como somente um objeto e mercadoria.

Destacaremos aqui então as memórias em relação a essas resistências expressas no amor e cuidados dessas mães negras, que mesmo em condições de precariedade deixaram, e ainda deixam de satisfazer sua fome, a sua sede, para primeiramente atender as necessidades dos filhos. Histórias essas de resistência que vêm sendo constantemente desconstruídas por uma narrativa sobre essas mulheres como incapazes de expressar sentimentos. Mulheres que abandonaram seus filhos, que abortaram e que utilizaram da maternidade com interesses sociais e não como manifestação e expressão de amor ao próximo.

No entanto, é preciso falar e recuperar a força da expressão desse amor materno evidenciando a necessidade de mudanças e transformações sociais que possibilitem a vida e dignidade de mulheres, famílias e comunidades. O direito de existir e não somente resistir, de ser um povo negro quilombola em sua plenitude, e compreendido nessa dimensão plena. Por isso, falar de sentimentos e emoções quilombolas é falar dessa identidade. Reconhecer esse processo histórico de luta em sua dimensão profunda de um povo que sofreu, mas também enfrentou a opressão afirmando a sua dignidade humana.

O amor precisa estar presente na vida de todas as mulheres negras, em todas as nossas casas. É a falta de amor que tem criado tantas

dificuldades em nossas vidas, na garantia da nossa sobrevivência. Quando nos amamos, desejamos viver plenamente. Mas quando as pessoas falam sobre a vida das mulheres negras, raramente se preocupam em garantir mudanças na sociedade que nos permitam viver plenamente. Geralmente enfatizam nossa capacidade de “sobreviver” apesar das circunstâncias difíceis, ou como poderemos sobreviver no futuro. Quando nos amamos, sabemos que é preciso ir além da sobrevivência. É preciso criar condições para viver plenamente. E para viver plenamente as mulheres negras não podem mais negar sua necessidade de conhecer o amor (HOOKS, 2010)³⁴

Segundo Hooks (2010) a prática de amar é uma arte que começa pelo processo interior de nos afirmar. E que esse processo tem a ver com o reconhecimento do que somos, da nossa própria identidade. Para a autora, muitas das vezes, fomos ensinados a não gostar da nossa história, do que somos e que a autocrítica está sempre colocada como primeiro obstáculo para alcançar o sentimento de uma própria admiração.

A afirmação é o primeiro passo para cultivarmos nosso amor interior. Uso a expressão “amor interior” e não “amor próprio” porque a palavra “próprio” é geralmente usada para definir nossa posição em relação aos outros. Numa sociedade racista e machista, a mulher negra não aprende a reconhecer que sua vida interior é importante. A mulher negra descolonizada precisa definir suas experiências de forma que outros entendam a importância de sua vida interior. Se passarmos a explorar nossa vida interior, encontraremos um mundo de emoções e sentimentos. E se nos permitirmos sentir, afirmaremos nosso direito de amar interiormente. A partir do momento em que conheço meus sentimentos, posso também conhecer e definir aquelas necessidades que só serão preenchidas em comunhão ou contato com outras pessoas (HOOKS, 2010)³⁵

Hooks (2010) também fala da potencialidade de viver a experiência do amor, como possibilidade de enfrentar o desmonte de estruturas sociais que buscam exterminar a vida do povo negro. Ela fala de um amor que rompe com a individualidade, que fomenta a solidariedade e que possibilita unificação de forças

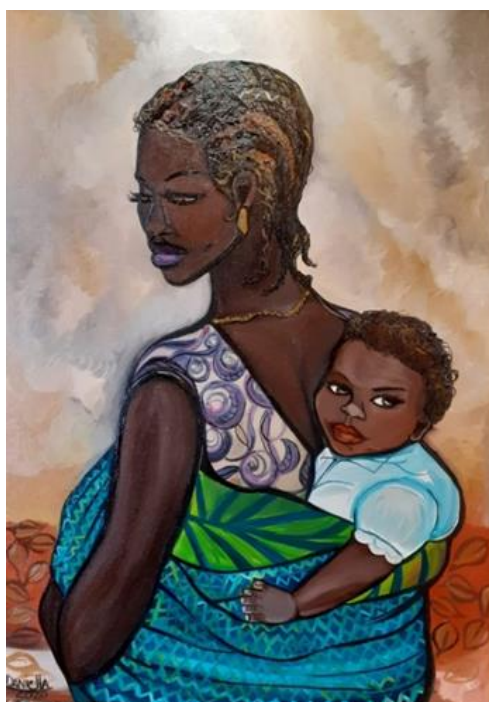
³⁴ HOOKS, Bell. Vivendo de Amor. Geledes, Ago. 2010. Questões de Gênero. Mulheres Negras. Disponível em <https://www.google.com.br/amp/s/www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/amp/>. Acesso em 14 Ago. 2020.

³⁵ HOOKS, Bell. Vivendo de Amor. Geledes, Ago. 2010. Questões de Gênero. Mulheres Negras. Disponível em <https://www.google.com.br/amp/s/www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/amp/>. Acesso em 14 Ago. 2020.

coletivas como estratégia política para enfrentar o cotidiano de opressão e violência social.

Sendo então essas reflexões fundamentais para se pensar também em nossas relações com o nosso passado, com as nossas memórias, pouco sabemos sobre a nossa história, sobre os afetos e os sentimentos que moveram a existência e resistência dos nossos ancestrais, enquanto força vital o sentimento é fluxo de energia que nos guia, portanto conhecer a origem dessa fonte se faz necessário. É nesse sentido que penetrar nesse tempo pretérito fortalece o nosso tempo presente e nossos projetos futuros, nutrindo-se da coragem de mães negras, avós e mulheres que enfrentaram a violência física, social e psíquica da escravidão e se permitiram viver o amor, o sonho e a entrega aos seus sucessores.

F21- Maria Rita



(Pintura da pesquisadora – 2020)

Uma mulher jovem não quis, como as outras, deixar a sua criança no fim da linha, mas inventou um tipo rude de saco, feito de um pedaço grosseiro de roupa, no qual colocou o seu filho, que era muito novo, sobre as suas costas, e desta forma carregou-o todo o dia, e fez as suas tarefas com a enxada como o restante povo. (DAVIS, p. 13, 2013)

“Maria Rita” é uma pintura que remete a história de uma mulher negra escravizada em Uberaba MG – no final do século XIX, ela foi perseguida e

violentada por um escravista conhecido na região por Barão da Ponte Alta. Uma mulher de coragem que o denunciou de maus-tratos em um processo criminal que consta nos acervos históricos do município.

Ângela Davis (2013) apresenta um estudo que descreve a realidade de exploração de mulheres negras escravizadas do sul dos Estados Unidos durante o século XIX. Ciente de que a autora faz um recorte da escravidão norte americana, com especificações de colonização que se diferenciam do processo de colonização dos países sul americanos, apresentaremos então reflexões que destacam os aspectos de intersecções entre a história de vida de mulheres negras africanas escravizadas nas lavouras, tanto nos Estados Unidos como no Brasil, lembrando que existe uma necessidade de conhecermos as especificidades das mulheres negras na América Latina em que se constituíram em comunidades pluriétnicas. No entanto, compreendemos que os estudos de Davis (2013) dialogam também com a realidade brasileira, à medida que ela traz uma abordagem que explicita as relações de classe, raça e gênero como estruturas que fundamentam a formação das sociedades capitalistas modernas.

Segundo Davis (2013, p. 10), a história deve ter um compromisso com as “lições históricas dessa era escravagista e que poderá acender a corrente da batalha das mulheres negras e todas as mulheres pela emancipação.” A autora afirma que ela vem propor um ensaio de ideias “que podem possivelmente guiar um reexame da história das mulheres negras durante a escravatura.” (DAVIS, 2013, p.10).

O seu ponto de partida busca apreciar o papel do trabalho para essas mulheres, ela interpreta que o sistema escravista tentou transformar vidas negras em “bens móveis”. E que as mulheres negras eram consideradas como unidades rentáveis de trabalho, na perspectiva da exploração, sem nenhuma distinção de gênero. A força de trabalho delas estava inteiramente à disposição e sua dimensão como companheira e mãe era colocada em plano inferior.

Davis (2013) desmistifica a ideologia de feminilidade que valorizava e exaltava os papéis de mães cuidadoras, companheiras dóceis e donas de casa para os seus maridos, pois para a autora, as mulheres negras sempre estiveram envolvidas com o trabalho no campo e nas lavouras de algodão, cana-de-açúcar e tabaco. Sendo o destino da maioria das jovens mulheres negras, como também dos homens negros, o trabalho exaustivo nos campos, sob a ameaça do castigo e da

violência, que as mulheres foram submetidas de maneiras diferentes, porque eram vítimas de abuso sexual, estupros e outras barbaridades constantemente.

Cientes de que a violência foi uma das principais estratégias utilizadas pelo escravismo para impor a dominação, este estudo busca evidenciar como as relações de afeto, cuidado e solidariedade por mais que foram negadas ao universo de relações sociais que estavam submetidas o povo negro, este povo não deixou de viver seus amores, suas paixões e suas expressões, e buscaram nos grupos, nas famílias e nas comunidades a possibilidade de estabelecer seus vínculos afetivos na organização da vida cotidiana expressos em gestos que marcam sua existência e resistência.

F22 - Ancestralidade



(Pintura da pesquisadora- 2020)

A pintura que apresento acima é identificada pelo título de “Ancestralidade”. Ela busca recuperar essa memória, mitos, e tradição, vínculos de resistência e afeto construídos. Elaborados entre mulheres negras no período escravista, vós, mães, filhas, irmãs e amigas que conheciam a importância desses códigos de afetividade, não na perspectiva da dor, da tristeza e do recolhimento, mas sim, da resiliência, da estratégia, do que é esteticamente belo e também da luta.

A minha avó dizia-me que quando uma mulher se sentisse triste, o melhor que podia fazer era entrançar o seu cabelo; de modo que a dor ficasse presa no cabelo e não pudesse atingir o resto do corpo. Havia que ter cuidado para que a tristeza não entrasse nos olhos, porque iria fazer com que chorassem, também não era bom deixar entrar a tristeza nos nossos lábios porque iria forçá-los a dizer coisas que não eram verdadeiras, que também não se metesse nas mãos porque se pode deixar tostar demais o café ou queimar a massa. Porque a tristeza gosta do sabor amargo.

Quando te sintas triste menina - dizia a minha avó- entrança o cabelo, prende a dor na madeixa e deixa escapar o cabelo solto quando o vento do norte sopra com força. O nosso cabelo é uma rede capaz de apanhar tudo, é forte como as raízes do cipreste e suave como a espuma do atole. Que não te apanhe desprevenida a melancolia minha neta, ainda que tenhas o coração despedaçado ou os ossos frios com alguma ausência. Não deixes que a tristeza entre em ti com o teu cabelo solto, porque ela irá fluir em cascata através dos canais que a lua traçou no teu corpo. Trança a tua tristeza, dizia. Trança sempre a tua tristeza. E na manhã ao acordar com o canto do pássaro, ele encontrará a tristeza pálida e desvanecida entre o trançar dos teus cabelos (KLUG, 2020)³⁶

Ao trançar nossas reflexões com o texto literário de Paola Klug (2020), Grada Kilomba (2019) aborda como o cabelo afro é símbolo de resistência do povo negro brasileiro. Fazendo um apanhado histórico da violência que mulheres, homens e crianças sofreram ao serem forçados a “apagar os sinais repulsivos” da negritude.

Kilomba (2019) aponta que historicamente o cabelo do povo negro, “estigma da negritude” foi desvalorizado e “usado para justificar a subordinação de africanos e africanas”. Considerado como “cabelo ruim”, e “desordem” o cabelo foi também uma das partes constituinte do corpo negro muito violentado, oprimido, mas contraditoriamente também se tornou símbolo e instrumento de consciência política e libertação. Os dreads, tranças, rastas e blacks afirmam uma “mensagem política de fortalecimento racial e um protesto contra a opressão social.” (KILOMBA, 2019, p. 127).

Certos mitos na memória coletiva de alguns remanescentes revelam a função das mulheres. Por exemplo, cabia a elas esconder o máximo de grãos na cabeça – entre seus penteados – e escapar para as matas, o mais longe possível. A economia de um quilombo atacado era construída exatamente a partir desses grãos (GOMES, 2015. p. 39).

³⁶ KLUG, Paola. Disponível em: <https://www.cadaminuto.com.br/noticia/354894/2020/02/28/palavras-de-avo-quando-uma-mulher-estiver-triste-o-melhor-a-fazer-e-trancar-o-seu-cabelo> . Acesso no dia 08 de setembro de 2020.

Essas reflexões estabelecem um diálogo com o texto apresentado, que fala de dores trançadas, do aprisionamento, da tristeza, mas contraditoriamente pensando o trançar as tranças em África não é a negação. Ela é a afirmação, a busca e a continuidade da tradição. Os penteados de tranças de origem africanas abarcam um amplo terreno cultural, simbólico, político e social. A identidade étnica, a religiosa, a de geração, de família e de lugar podem ser expressos de diversas maneiras. Bem como a escrita, e a arte do desenho, o trançar é considerado a transmissão de valores culturais entre gerações, estabelece laços de afetividade e conhecimento. As tranças são desenhos geométricos, com precisão da ciência matemática.

O significado social do cabelo era uma riqueza para o africano. Dessa forma, os aspectos estéticos assumiam um lugar de importância na vida cultural das diferentes etnias (GOMES, 2003, p, 82).

Os penteados africanos também demarcam muitos rituais de passagens e acontecimentos sociais (casamentos, funerais). Até mesmo cabeça raspada traz uma simbologia religiosa que indica um período de purificação, mudanças e transformações. É por isso então que muitas práticas renovadoras do axé estão centralizadas na cabeça como campo das ideias, nela está localizada as memórias, o princípio que nos remete à ancestralidade.

O uso das tranças pelos negros, além de carregar toda uma simbologia originada de uma matriz africana ressignificada no Brasil, é, também, um dos primeiros penteados usados pela negra e privilegiados pela família. Fazer as tranças, na infância constitui um verdadeiro ritual para esta família. Elaborar tranças é uma tarefa apreendida e desenvolvida pelas mulheres negras (GOMES, 2003.p. 171)

“Ancestralidade” retrata através da arte o campo simbólico a importância de darmos continuidade, de cuidar da nossa “cabeça”, nossas “ideias”, nossa “mente” e nossas “memórias”, de não esquecer nossas origens, nossos vínculos, nossos conhecimentos e saberes. Na valorização da luta de nossos ancestrais e antepassados, daqueles que antes trançaram essa história e cuidaram para que suas memórias se mantivessem vivas nos códigos, nas cores, no cheiro, no tato, no paladar e nos ouvidos daqueles que sentem com profundidade seus saberes de tradição.

Cuidar dos cabelos é antes de tudo, cuidar da cabeça, um espaço profundamente simbólico. É, por extensão, cuidar da pessoa. Pentear os cabelos é um momento ritualizado de vivenciar tudo o que a cabeça representa para a pessoa e para seu grupo (LODY, 2004, p:100).

F23 – Sonho de Estrela



(Pintura da pesquisadora — 2019)

“Sonho de estrela”: esta pintura retrata o sentimento de afeto, cuidado e carinho entre gerações de mulheres negras. Fala sobre as memórias que nos inspiram e nos fortalecem, na realização de sonhos e na busca pelo nosso protagonismo histórico. Da importância de nossas vidas consigam ser reflexos de expressões corporais e afetivas, espelhando sonhos e serem fonte de inspiração para meninas negras, na possibilidade de construir representações positivas na afirmação de identidades étnicas.

3.3 – Educadoras negras e quilombolas

F24 – Ventre Livre



(Pintura da pesquisadora – 2017)

“Ventre Livre” é uma obra que retrata mulheres negras submetidas ao trabalho escravo doméstico, mucamas, pajens e babás. Nos faz refletir sobre o papel das mulheres negras no processo educativo das crianças brasileiras. Também é a possibilidade de evidenciar como a dimensão do afeto, do cuidado e do amor assumiu importantes funções sociais para a formação de inúmeras gerações

Segundo Tais Pereira de Freitas (2017), as amas foram as principais protagonistas da educação de crianças brancas brasileiras. E que elas cuidavam do seu desenvolvimento, desde o ensinamento das primeiras palavras, comportamentos, brincadeiras e diversões. A autora escreve que provavelmente foram essas mulheres negras que introduziram ideais de liberdade do povo negro junto às crianças que cuidavam, ensinando princípios de amor, afetividade e respeito ao próximo. E ela aponta que essa atuação educativa dessas mulheres como uma abertura importante para o pensamento abolicionista na sociedade escravista.

Interessante essa perspectiva de análise apresentada por Freitas (2017) que nos permite compreender o papel da mulher negra como educadora, semeadora de

ideais de luta e transformação, fazendo do processo educativo um campo de resistência. E de certa maneira estabelece um diálogo com as temáticas abordadas nessa pesquisa, que busca compreender a história da resistência negra em toda as suas abrangências na sociedade escravista. Observe a seguir o texto de Freitas (2017) na íntegra:

Foram essas mulheres negras que ensinaram meninos e meninas negros a resistirem os grilhões da escravidão, como desenvolver a resistência, fosse lutando, fugindo, ou mesmo com um falso sim, um abaixar de cabeça que camuflava uma mente ativa, sabedora e até idealizadora de planos audaciosos de liberdade. Dentro do panorama complexo que foi o sistema escravista brasileiro, foram essas mulheres que cuidaram e educaram primeiramente os meninos e meninas brancos antes que eles entendessem o significado de serem escravistas, “donos” de terras e gente; antes que fossem entregues aos mestres que, em colégios, igrejas ou mesmo nas casas lhes ensinaram as letras, matemáticas e ciências, foram colocados sob os cuidados das negras, que os alimentaram e ensinaram as primeiras palavras, passos e canções, que lhe contaram as primeiras histórias e se dispuseram às primeiras brincadeiras da infância (FREITAS, 2017,p.40).

F25 – Mãe África



(Pintura da pesquisadora -2019)

“Mãe África” é uma pintura que traz referência às mulheres negras que carregam um legado de conhecimento em conexão com a origem africana. Elas, através do cuidado e afeto com as crianças transferem para além de sentimentos e carinho um saber que é fonte de luz e energia para a humanidade. As cores do

turbante remetem à luz, que é a educação, como uma luminária que iluminando o caminho para o futuro.

Quando nos remetemos às relações de afetividade e cuidado o ventre, o útero, o colo e o coração assumem um primeiro plano, porém, o campo das ideais, do saber e do conhecimento devem ser reconhecidos como dimensões de construção dos vínculos afetivos e que nos constituem em grupos e em civilizações humanas.

Portanto, falar de “Mãe de África” é trazê-la como “berço” da civilização humana e de origem de filosofias e ciências, os quais foram transferidas de gerações a gerações em um processo educativo para a formação de vidas e de construção de estratégias de lutas que fizeram parte do processo de Diáspora Negra nas Américas.

Oriundas ou herdeiras de uma forte tradição oral, as mulheres negras, fossem africanas, brasileiras, cativas, forras ou nascidas livres, transmitiam as crianças das quais cuidavam saberes marcados pela cultura africana, fosse ao som das palavras, na musicalidade das cantigas de ninar, na tradição guerreira das histórias contadas para aquietar. Assim, os saberes diversos, quer aprendidos na diversidade do continente africano ou ouvidos, recontados e adaptados em solo brasileiro, foram repassados na forma de cantigas e histórias de ninar, expressando padrões de sociabilidade influenciados pela riqueza da tradição cultural africana (FREITAS, 2017, p.47).

Através do que aqui foi posto, seguimos nessa pesquisa ciente da importância do legado histórico deixado por essas mulheres para nós e também para futuras gerações. Como uma colcha tecida com retalhos de tecidos, coloridos e diversos, a nossa história é a continuidade desse tecer, um processo de elaboração daquilo nós mulheres negras trazemos como legado cultural, importante para afirmação de nossas identidades, nosso protagonismo como educadoras, artistas e pesquisadoras.

F26 - Pachamama



(Pintura da pesquisadora – 2020)

Essa pintura, intitulada de *pachamama*, retrata o trabalho de mulheres no campo brasileiro, uma mulher que carrega seu filho, evidenciando a relação entre maternidade e trabalho muito presente na história de vida das camponesas negras. Neste caso, fazemos referência direta a quilombolas que vivem na região da Serra do Espinhaço no Estado de Minas Gerais, que têm a tradição de cultivar e colher flores “sempre vivas”, produzem arranjos e enfeites, artesanatos que garantem o sustento de suas comunidades.³⁷ Os apanhadores de sempre-vivas são guardiões tanto das sementes das flores como de outras plantas agrícolas tradicionais, preservando a diversidade biológica do ecossistema.

O livro: *Mulheres Quilombolas: Territórios de existências negras femininas*, publicado em 2020, pela editora: Jandaíra, é constituído de estudos de dezoito pesquisadoras negras quilombolas, organizado por Selma dos Santos Dealdina (2020). Que apresenta no capítulo: *Mulheres quilombolas: defendendo o*

³⁷ Disponível em: https://redecerrado.org.br/comunidades_cerrado/apanhadores-de-flores-sempre-viva/. Acesso no dia 20 de agosto de 2020.

território, combatendo o racismo e despatriarcalizando a política; um tópico intitulado: *Toda mulher negra é um quilombo*. Em que a autora afirma que historicamente as mulheres negras no Brasil têm traçado um caminho de enfrentamento das estruturas racistas e machistas, vigentes em diversos tempos históricos, apontando os desafios que ainda estão postos no cotidiano da nossa sociedade que violenta nossos corpos negros e nega o acesso aos nossos direitos sociais.

Segundo Dealdina (2020):

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

Na reafirmação desse papel educativo da mulher negra na sociedade brasileira, Dealdina (2020) relata nos quilombos contemporâneos, a mulher quilombola também é a principal responsável por propagar e preservar as tradições, os saberes medicinais, a produção artesanal, a agricultura e a culinária. “São as mulheres quilombolas que desempenham um papel central, estabelecendo vínculos de solidariedade e transmitindo experiências.” (DEALDINA, 2020, p.37).

Tecemos os elementos forjadores da identidade cultural e política do quilombo e da representação da mulher negra quilombola: somos rezadeiras, raizeiras, benzedadeiras, parteiras, coveiras, líderes comunitárias representantes associativas, estudantes, profissionais de diferentes áreas de trabalho, integrantes e lideranças de movimentos, guardiãs dos santos e das bandeiras das manifestações culturais, entre tantos outros afazeres. (DEALDINA, 2020, p.38)

A pesquisadora aponta que a maioria dessas mulheres quilombolas não tiveram acesso ao estudo formal, principalmente as mais velhas. Por outro lado, (Dealdina (2020))afirma que há uma nova geração de mulheres quilombolas, cursando graduação, mestrado e doutorado em diversas áreas. Sendo ela mesma parte dessa nova geração, mulher quilombola do Angelim III, Território do Sapé do Norte, em São Mateus, do Espírito Santo.

Gilvânia Maria da Silva (2012), também pesquisadora nascida no território quilombola “Conceição das Crioulas” localizado em Pernambuco. Sua pesquisa evidencia a migração de muitos homens da comunidade para os grandes centros urbanos e o trabalho doméstico das mulheres quilombolas em casas de famílias brancas na cidade ou em fazendas da região. A autora também aborda a expectativa e as frustrações de “mulheres meninas” que sonham com uma formação, mas que enfrentam desafios para realização de sonhos devido a outras circunstâncias que surgem nessa realidade de vida e de sobrecarga de trabalho.

Silva (2012) relata que essa situação de evasão dos moradores homens da comunidade em busca de trabalho, resulta para as mulheres da comunidade, uma sobrecarga de responsabilidade, pois são elas que permanecem no quilombo defendendo o território, educando seus filhos; e resistindo cotidianamente em um lugar desassistido de políticas públicas e esquecido pela sociedade brasileira. A pesquisadora destaca a atuação das mulheres quilombolas em suas comunidades, elas assumem funções importantes para a manutenção da luta.

Em estudo mais atual, Silva (2020) destaca que as mulheres quilombolas continuam sendo discriminadas nos debates acadêmicos e no campo das teorias feministas, ocupando uma posição de invisibilidade, devido ao desconhecimento de suas realidades. Para Silva (2020), alguns conceitos elementares do feminismo branco, bem como do feminismo negro não correspondem às questões relativas às mulheres quilombolas. Sendo importante destacar suas especificidades, suas relações com o campo simbólico, com o campo sagrado, com a terra e com natureza. (SILVA, 2020. p.55)

Levar em conta esses aspectos ao considerar a perspectiva de gênero na realidade quilombola é relevante porque são elementos somados que influenciam a construção de uma identidade racial e de gênero nos quilombos e acabam por ordenar bandeiras de lutas estratégicas de enfrentamento para determinadas questões (e porque não dizer para todas?). Quais são os significados das lutas de gênero ou do feminismo para mulher urbana? E para mulher negra, urbana e quilombola? Seria a mesma lógica? A vida no meio rural é a mesma do meio urbano? Que valores urbanos são comuns ao rural? Não estou afirmando que as mulheres negras quilombolas urbanas tenham perdido o sentido de ser, nem que às mulheres negras em geral não tenham pautas comuns às

mulheres quilombolas. A penas reflito sobre esses dois mundos, rural e urbano, e as perspectivas de gênero, que por si só se dividem e levam consigo ou constrói para si seus próprios significados. (SILVA, 2020, p.56)

Em debate apresentado pela revista (GÉLEDES, 2018)³⁸, a violência contra a mulher negra, ainda é marca da nossa realidade contemporânea, que tem forte presença no campesinato brasileiro. São em especial, as mulheres negras, pretas, pardas, quilombolas, indígenas, que através do trabalho produtivo e político, as responsáveis pela preservação da organização da vida cotidiana, estabelecendo laços de solidariedade social.

Mulheres que através do trabalho estruturaram a formação da sociedade brasileira, que buscaram romper com a condição de exploração e opressão escravista através das relações culturais, religiosas e de produção dos seus artesanatos, alimentos, contos, músicas, danças e poesias que vêm traçando historicamente as marcas da identidade quilombola em suas comunidades. Essa perspectiva nos aponta a potencialidade da dimensão artística, que se expressa no corpo, na dança, na voz, na escrita, no tecer, na cozinha e no pintar, etc. A arte que recupera emoções, sentimentos, dimensões da existência humana que através do racismo foi negado ao povo negro africano e brasileiro.

Ao retomar reflexões sobre o distanciamento do feminismo clássico da realidade de vida de mulheres negras quilombolas, Maria Aparecida Mendes (2020), também endossa que esse modelo de feminismo clássico não traz representatividade e não alcança as principais demandas vivenciadas pelas mulheres negras quilombolas no meio rural. Para a pesquisadora é importante o reconhecimento das pautas de lutas elaboradas e empunhadas pelas próprias mulheres quilombolas que somente nessas últimas décadas vêm conquistando significativo espaço no campo da formação e da pesquisa acadêmica, mas que trazem durante séculos um conhecimento de ancestralidade negra ainda não reconhecido pela sociedade racista e eurocêntrica.

³⁸ GELEDES. Disponível em:< <https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismosituaçao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectivade-genero/>> . Acesso em 18 de julho de 2018.

Em outras palavras, o movimento feminista clássico não leva em consideração as especificidades das mulheres negras, e com isso, apesar das boas intenções, perdura uma injustiça epistêmica que impossibilita um diálogo equitativo. Nesse sentido, há de levar em conta também que a mesma crítica que as mulheres negras fazem ao feminismo clássico começa a ser formulada por mulheres quilombolas em relação as mulheres que vivem em contextos urbanos. Mulheres quilombolas têm apontado para o perigo de uma visão tutelar que lhes é dirigida, gerando igualmente injustiça epistêmica, por impedir que se reconheça mulheres quilombolas, na sua autonomia, como produtoras de conhecimentos igualmente válidos, mas singulares, oriundos das vivências em contexto comunitário, em profunda ligação com o território e com as marcas que carregamos na nossa ancestralidade negra. (MENDES, 2020. p.63)

Para Mendes (2020) a tentativa de se aproximar um pouco mais dessas realidades de vidas, precisa desmistificar a concepção de que nas comunidades não existem os conflitos internos, como se o machismo, o patriarcado não atingisse as relações nos quilombos. A pesquisadora aponta que muitas lideranças de mulheres quilombolas, passam ou passaram por violência doméstica, e que a luta acaba sendo a possibilidade de criar espaços de trocas coletivas, de fortalecimento de suas experiências numa rede de apoio mútuo.

Além disso, engajam-se em papéis fundamentais para a comunidade, como realizar a articulação com outros segmentos sociais empenhados na luta pela efetivação dos direitos humanos e participar das coordenações das escolas e associações. Essas mulheres estão inseridas nos conselhos de direitos desde 1995, e é crescente o número de quilombolas crioulas ocupando espaços na universidade. Pela luta em defesa do território e com o respaldo de políticas públicas e sociais para toda a comunidade, elas se fortalecem coletivamente para superar dilemas pessoais, inclusive a violência doméstica, que atinge muitos quilombolas. (MENDES, 2020, p. 64)

O que fica evidente nesses estudos é que as mulheres quilombolas têm vivenciado um processo histórico e contínuo de exclusão, perseguição e também de espoliação de seus corpos como territórios de resistência negra. Mulheres que vêm desenvolvendo diferentes estratégias e formas para enfrentar as atrocidades da sociedade brasileira estruturada no escravismo e no machismo. Na realidade quilombola, elas desempenham papéis fundamentais para a manutenção do seu legado cultural, permitindo a sobrevivência e a ressignificação do espaço ao longo dos anos. Sendo então a participação das mulheres negras no quilombo compreendida como fundamental para a sobrevivência e fortalecimento desses territórios negros e também para a sociedade brasileira com um todo.

Somos conhecedoras que nós, mulheres quilombolas, acumulamos ao longo da vida a função de ser mãe ou não, ser responsável pelo lar, cuidar da roça, dos animais, seja quebrando coco, torrando farinha ou fazendo carvão, na labuta diária dos afazeres, no cuidar da família, trabalhando no comércio, na saúde, na educação, estudando. Enfim, acumulando funções na tarefa diária que é ser mulher. A violência que sofremos é uma violência pelo fato de sermos mulheres, essa é a primeira violência. A violência pode ser física, moral, psicológica. As inúmeras violências que acometem com as mulheres quilombolas são experimentadas no nosso próprio território, envolvendo: família, meio ambiente, religiosidade, racismo institucional. A violência doméstica é um dos principais problemas nas nossas comunidades, e seguimos firmes em denunciar sempre! Identificamos que a manutenção de nossas lideranças dentro das comunidades é difícil, especialmente nossas jovens. Não há incentivos para permanência das mesmas nos territórios. Temos que sair do quilombo em busca de formação técnica profissionalizante. Com isso se enfraquece o vínculo com a comunidade e o sentido de pertencimento às raízes. Em torno de questões que são prioridades na nossa luta das mulheres quilombolas, nos reunimos em grupos de trabalho, intercambiamos experiências, realizamos encontros nacionais, oficinas e elaboramos propostas para a construção e aprimoramento das políticas públicas, do ponto de vista das mulheres quilombolas. Dialogamos sobre o que queremos no processo de regularização fundiária, a gestão do nosso território, a educação quilombola, moradia, saúde da mulher, geração de renda, valorização das produções culturais e artesanais local, certamente que na busca pelo reconhecimento dos nossos territórios muitas de nós perderam a vida, tiveram sangue derramado diante dos conflitos em torno do território (CONAQ³⁹).

São essas mulheres quilombolas que ocupam os espaços públicos e privados, tanto no campo como também nas cidades. Elas exercem diversas atividades, trabalhos e funções sociais que são alicerces de sustentação para grupos, famílias e comunidades. Continuam então no legado das “negras de tabuleiros”, das “negras minas” e “negras de ganho” através de um percurso histórico que cria diferentes maneiras de luta, em confronto com a dominação machista e racista. Seus valores culturais, sociais e políticos são transmitidas aos mais jovens seja pela oralidade, pelo saber tradicional, pela manipulação de plantas e ervas, pelo artesanato, culinária e danças:

Coletar frutas, lavar roupas, produzir artesanato, participar de mutirões geralmente são atividades realizadas de forma coletiva. São momentos em que as mulheres têm a oportunidade de trocar saberes, expor seus

³⁹ Disponível em: < <http://conaq.org.br/coletivo/mulheres/>> Acesso 13/12/2020.

dilemas individuais, pensar possibilidade de proteção comunitária, inclusive contra o machismo exacerbado dos homens, que querem ter domínio absolutos sobre o corpo dela (MENDES, 2020.p70).

Indo ao encontro dessas ideias, outra importante atividade desempenhada por mulheres negras quilombolas, destacada nos estudos de Valéria Pôrto dos Santos (2020), é no campo da agroecologia. Para a pesquisadora, esse tema se relaciona diretamente com o significado da identidade das mulheres negras quilombolas, que são constantemente desafiadas pelas tarefas de produzir em seus quintais e roças e também estarem organizando suas associações. Santos (2020) aponta que são essas dificuldades que estão postas para o próprio conhecimento político e organizativo dessas mulheres, que buscam e reivindicam que o poder público valorize, reconheça e financie seus trabalhos e ações (SANTOS, 2020, p137).

O saber tradicional traduzido nas práticas e fazeres das mulheres quilombolas, a exemplo do conhecimento das plantas medicinais, evidencia um diálogo profundo com os princípios da agroecologia. É extremamente importante pensar nas políticas direcionadas às práticas agroecológicas. As mulheres quilombolas investem na agroecologia porque esse conhecimento há muitas gerações é repassado entre elas; por isso, muitas apresentam uma habilidade indiscutível na atividade. É preciso entender as demandas dessas mulheres, que valorizam o autoconsumo, que são responsáveis pela alimentação de toda família a partir dessa atividade e desempenham um papel relevante no que se tem denominado de economia solidária (SANTOS, 2020, p.138)

Sendo então o direito à terra e ao território quilombola o que condiciona o desenvolvimento não só dessas atividades econômicas, mas também como a preservação dessas tradições, dessas culturas femininas camponesas e negras. Compreendendo a agroecologia como um trabalho que expressa a resistência de comunidades que buscaram alternativas de organização da vida coletiva. A vida dessas mulheres, mães, avós, filhas, artesãs, camponesas que reafirmam suas identidades no campo do coletivo e também a vida individual. São mulheres que sonham, almejam, projetam e buscam nas práticas cotidianas, o exercício da liberdade.

3.4 - Saberes intergeracionais

Àgbà rí bá gbà ìgbà; Àgbà rí kó. Àgbà rí gbà bá bà. Àgbà rí rí wá àgbá. Àgbá ààrín bá bá ògbà. Àgbà rí kó. Àgbà rín bàbà bà. Bà bà iwin ara agarra, que em outras palavras significa: A pessoa mais velha, que tem maturidade, nunca se esconde, ela aceita o tempo e sua vida. A pessoa mais velha, que tem maturidade nunca se precipita. A pessoas mais velha que tem maturidade, nunca foge ajuda em sua própria ascensão. A pessoa mais velha que tem maturidade, nunca se encontra dividida em pequenas partes, ela é inteira. A pessoa mais velha deve ter maturidade suficiente para atingir seu centro e encontrar equilíbrio. Ela deve ser inteira e nunca amadurecer em demasia, a ponto de se tornar rígida e apegada. A pessoas mais velha, que tem maturidade, inclina-se para viajar como um pássaro, ela inclina-se e ascende, pois seu corpo e se espírito estão exaustos. (Mãe Stella de Oxossi, 2018) ⁴⁰

F27 – Benção de Vó



(Pintura da pesquisadora -2019)

Esta obra traz referência a uma ligação afetiva entre o avô e seu neto, uma benzedora e uma criança. Ela carrega folhagens e plantas que representam a sabedoria milenar de mulheres que conhecem o poder de cura das ervas e das plantas, e um menino toca uma gaita de bambu que traz referência à melodia, à arte

⁴⁰ Citação que aparece no Prefácio do livro: ORIXÁS: deuses irorubás na África e no novo mundo/ Pierre Verger; traduzido por Maria Aparecida da Nóbrega, - Salvador- BA: Fundação Pierre Verger, 2018.)

dos povos indígenas e tradicionais, que também influenciam a riqueza e a diversidade da cultura camponesa e quilombola. Nos remete a importância da aproximação com os vínculos intergeracionais, fortemente presentes nessas comunidades, em que a pessoa idosa se coloca em um papel daquele que transfere muito conhecimento e sabedoria para os seus descendentes.

A minha avó materna foi a pessoa adulta com quem eu e meus irmãos mais convivemos, o que justifica o imenso carinho que temos por ela. Os momentos passados com ela foram muito importantes para o nosso crescimento pessoal; estávamos sempre em volta de nossa avó nas tarefas do dia a dia, ela aproveitava para nos contar histórias que ouvia dos mais velhos. Nessas horas todos silenciavam para escutar, só se abria a boca para fazer perguntas sobre o assunto, e assim, desde muito cedo, aprendemos bastante sobre a nossa história e a do território, só não tínhamos a oportunidade de fazê-la ir além dos limites da comunidade (MENDES, 2020, p. 60).

O trecho acima apresentado pela pesquisadora quilombola Maria Aparecida Mendes (2020) endossa a importância dos laços intergeracionais nas comunidades quilombolas, o quanto essa relação com os mais velhos é uma relação de admiração e respeito. Mendes (2020) também relata a seguir que esses diálogos entre gerações se tornou um projeto pedagógico em sua comunidade.

A preocupação em contar história de nossa comunidade foi se tornando cada vez mais uma missão pedagógica, de valorização e compartilhamento de nossa vivência e experiências entre as diferentes gerações de Conceição das Crioulas. Além dos meus irmãos tive a oportunidade de conviver com minhas primas e meus primos, que pelas mesmas razões, também ficavam como nossa avó (MENDES, 2020, p61).

Observamos como esses valores de respeito aos mais velhos já em si expressam uma relação contrária do que está imposta nas relações sobre a lógica capitalista de mercantilização das vidas, em que pessoas idosas são esquecidas e descartadas como sujeitos que não atendem mais aos interesses produtivos da lógica capitalista. Nos quilombos, são os mais velhos que guardam a memória coletiva; suas histórias permitem recuperar vínculos e o sentimento de pertencimento do grupo. São as pessoas idosas a referência daquilo que vem antes, do passado que fundamenta o presente e que ensina a importância desse processo de pensar a existência quilombola em processos e ciclos de vida

Adentrando então na questão da sabedoria e no uso das ervas medicinais, conhecimento dos mais velhos, Maria Odila Dias (2013), nos fala desse saber como estratégias de mulheres negras para enfrentar as adversidades das sociedades escravistas. Relata sobre o uso da religião e magia. Para a autora, o acesso a esse mundo espiritual estava muito associado ao contato com a natureza, que era feito através das ervas, plantas e raízes colhidas segundo ensinamentos advindos de África. E essas mulheres também exerciam importante papel como agregadoras da comunidade, mantenedoras de saberes e costumes. As mais velhas atuavam como curandeiras e feiticeiras.

Lançavam mão de ervas para diversos fins, entre eles de invocar os deuses. Eram elas também que distribuíam entre as demais escravas os *obi*, os “trabalhos” a serem feitos para agradar os deuses e garantir sua intervenção contra a violência dos capatazes, impedir os estupros, fornecer alimentos para os filhos pequenos e preservar sua saúde. Algumas colhiam as mais jovens como afilhadas e as iniciavam no culto aos deuses, com promessas, amuletos, intermediando todo tipo de proteção sobrenatural. Algumas acolhiam as mais jovens como afilhadas e iniciavam no culto aos deuses, com promessas, amuletos, intermediando todo tipo de proteção sobrenatural. (DIAS, 2013, p.370 in PINSKY,C e PEDRO, J (Org) 2013)

Essas práticas ameaçavam os escravagistas, que temiam ser envenenados e amaldiçoados nesses cultos misteriosos. A história nos conta sobre a tortura e o assassinato de muitas mulheres negras escravizadas acusadas de feitiçaria.

Segundo Carlídia Pereira de Almeida (2020, p.151) a conservação das “sementes crioulas” ou “variedades locais”, termos utilizados pela pesquisadora é um conhecimento milenar das comunidades tradicionais quilombolas. Elas simbolizam “forças latentes, misteriosas, portadoras de esperança para as comunidades tradicionais”. Ela afirma que são sementes adaptadas a diferentes condições agroclimáticas, cultivadas pelas comunidades tradicionais. Essas práticas de preservação apresentam singularidades na maneira diversa de produzir, guardar, trocar e comprar, relações intermediadas “por princípios de solidariedade, soberania alimentar e conservação”. Uma cultura milenar transferida e ensinada de geração a geração que endossa e afirma a identidade e o pertencimento do grupo (ALMEIDA, 2020, p151).

Para os quilombolas, a troca de sementes é muito mais que uma simples transação; esse ato significa respeito, união, solidariedade e coletivismo, sendo uma manifestação da cultura quilombola. É

importante ter em mente o forte simbolismo da dádiva entre os povos tradicionais. A cultura do respeito à troca é repassada milenarmente. Os ritos e comunhões reforçam o poder mágico e religioso dos atos de dar e receber, que fazem parte da essência espiritual de nosso povo. (ALMEIDA, 2020, p.152)

Sendo então apreendido através deste estudo de Almeida (2020), a importância da relação intergeracional na cultura tradicional das comunidades não está expressa somente nas relações estabelecidas entre os indivíduos mais jovens e mais velhos, mas também no próprio processo de produção dos seus alimentos e interrelação com a natureza. Podemos perceber o simbólico materializado na consolidação prática do saber; a práxis, ao manejar as sementes e as várias técnicas de plantio; os quilombolas preservam a espécie do alimento cultivando e ao mesmo tempo produzindo seu melhoramento, adaptando às condições climáticas e organizando a vida em coletivo.

Os camponeses quilombolas guardam as melhores sementes com o objetivo da preservação. Essa forma de cultivar a terra consolida a conexão e o sentimento de pertencimento ao território. Capturando o que há de profundamente subjetivo nessa cultura, os quilombolas compreendem a vida como um processo de interrelações e modificações constante a partir da relação com a realidade posta no tempo presente, mas conservando referências do passado.

Sendo a semente crioula metaforicamente compreendida como aquilo que é conhecimento sagrado e que se transfere nas relações intergeracionais, compreendidas como práticas que, além de determinar um poder muito específico de conhecimento e manuseio de saberes agrícolas, simbolicamente traz o significado de que a organização do tempo no campo quilombola busca preservação do passado, como semente que cultiva o tempo presente e também o futuro.

3.5 Infância quilombola

F28 - Erê

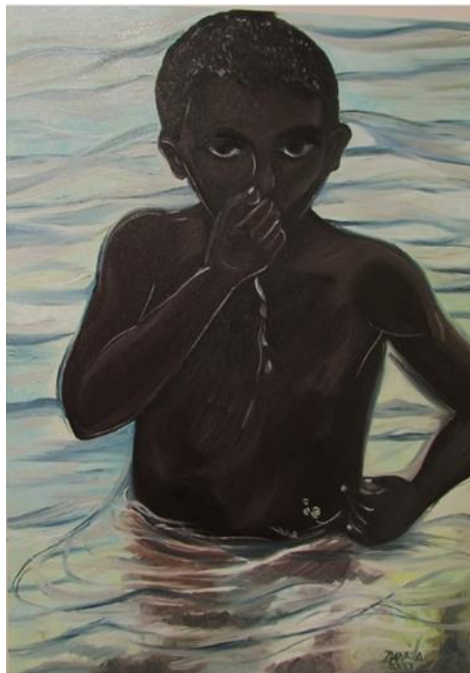


(Pintura da pesquisadora – 2019)

“Erê” é uma pintura inspirada na maternidade, na relação de afeto, carinho e cuidado com o outro, a origem da palavra “Erê” significa “espírito infantil”, intermediário entre a consciência de si e do outro. O nascimento da “criança” que carregamos, como aquela capaz de se transcender, de imaginar e de criar. O rio significa o movimento, o dinamismo em que se seguem as relações entre a natureza, o trabalho e as vidas...

A ideia de mergulhar nesse universo místico é também recuperar nossas origens, reconhecer que mesmo no turbilhão de águas correntes e violentas não esqueceremos a trajetória de vida, de pessoas que navegaram nessas águas. Assim, então essas águas representam para nós como o refrigerio, a possibilidade de refrescar nossas memórias.

F29 - Banho



(Pintura da pesquisadora- 2020)

“Banho” é uma inspiração artística que nos remete à ideia da infância de crianças quilombolas que vivenciam um contato próximo com a natureza. Que mesmo mediante a uma realidade cotidiana marcada pela pobreza e marginalidade social de suas comunidades, estabelecem com o território e a vida no coletivo, em comunidade, processos educativos, formativos, criativos de suas existências, alicerçados na cultura e tradição de suas comunidades, que são inspirações para organizar suas relações coletivas e brincadeiras.

Essa inspiração nos apresenta a simplicidade e ao mesmo tempo a profundidade dessa infância, onde se permite o banho, o refrigério em águas que são correntes, movimento e também como espelhos e reflexos de identidades quilombolas, mesmo num contexto político de retrocessos e desmonte dos direitos assegurados pelo Estatuto da Criança e do Adolescente, de diminuição da maioridade penal, de criminalização e penalização dos atos infracionais. Falar sobre a infância negra quilombola, é também explicitar como que a garantia dos direitos das comunidades em seus territórios significa sobretudo a preservação dessas crianças quilombolas na vida do campo, garantindo acesso a uma educação que dialogue com suas realidades, distanciando da marginalização social e violência,

que determinam espaços de segregação de forma muito explícita nos grandes centros urbanos.

Beatriz Caitana da Silva (2011) disserta sobre o tema da invisibilidade da criança quilombola e nos conta o primeiro documento do direito internacional voltado para infância, a “Declaração de Genebra sobre os Direitos da Criança” (1924) e que o mesmo representou em todo o mundo um marco político para as primeiras ações coletivas públicas de proteção dos direitos humanos das crianças. Ela aponta que no Brasil, a atenção à assistência à infância aparece expressa nos artigos 227 e 228 da Constituição Federal de 1988, definindo o papel do Estado e da sociedade garantido na Lei Federal 8.069 - Estatuto dos Direitos das Crianças e dos Adolescente ECA). E que em 1990, a ONU ratificou em 196 países, a Convenção dos Direitos das Crianças, um instrumento político no âmbito de direitos humanos, de cunho universal, mas que de certa maneira parte da referência predominante das realidades ocidentais.

Do ponto de vista das ciências sociais, a própria concepção das crianças altera em diferentes culturas. O que é ser criança nos povos indígenas Ticunada Amazônia pode não ter o mesmo significado nas comunidades das quebradeiras de coco babaçu (quilombolas) no Maranhão (Brasil), o que reforça o distanciamento na aplicação de direitos conducentes ao desenvolvimento pleno das crianças. Os diferentes indicadores sociais e os relatórios internacionais como do UNICEF (2009), apontam a ausência de instrumentos de regulação dos direitos humanos das crianças em alguns países e a escassez de políticas que contemplem a diferença nos processos de defesa e garantia dos direitos (SILVA, 2011, p.37).

Transportando estes estudos para a realidade de vida das crianças negras quilombolas, os questionamentos que aqui se suscitam são: A importância de ser e viver a infância está garantida nas condições de vida das comunidades de quilombo hoje? O acesso à educação, à saúde e à cultura, alcança essas realidades rurais?

São essas problematizações que também estão aqui postas para serem investigadas. Portanto, enfatizamos a importância de assegurarmos através de políticas sociais a efetivação de direitos voltados ao reconhecimento e demarcação das comunidades quilombolas, garantindo o direito à vida, e à diversidade cultural e étnico-racial dessas crianças. Indo ao encontro dos artigos prescritos no Estatuto da Criança e do Adolescente:

Art. 3º A criança e o adolescente gozam de todos os direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, sem prejuízo da proteção integral de que trata esta Lei, assegurando-se-lhes, por lei ou por outros meios, todas as oportunidades e facilidades, a fim de lhes facultar o desenvolvimento físico, mental, moral, espiritual e social, em condições de liberdade e de dignidade.

Parágrafo único. Os direitos enunciados nesta Lei aplicam-se a todas as crianças e adolescentes, sem discriminação de nascimento, situação familiar, idade, sexo, raça, etnia ou cor, religião ou crença, deficiência, condição pessoal de desenvolvimento e aprendizagem, condição econômica, ambiente social, região e local de moradia ou outra condição que diferencie as pessoas, as famílias ou a comunidade em que vivem. (incluído pela Lei nº 13.257, de 2016)

Art. 4º É dever da família, da comunidade, da sociedade em geral e do poder público assegurar, com absoluta prioridade, a efetivação dos direitos referentes à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao esporte, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária. (LEI Nº 8.069 DE 13 DE JULHO DE 1990)

Fundamentando essas reflexões em direitos prescritos pelo Estatuto da Criança e do Adolescente, reconhecemos aqui neste estudo a importância dessa lei para assegurar direitos das crianças negras quilombolas, que aponta a necessidade de garantir o acesso às condições e às oportunidades de viver uma infância e adolescência, para que elas tenham acesso às suas histórias de origens, diversidades étnicas, religiosas e culturais em contato com os seus grupos e comunidades. Isso significa afirmar que o reconhecimento e a demarcação de território quilombolas também é uma política que contempla a efetivação de direitos de crianças e adolescentes no Brasil.

Endossando a importância dessa dimensão do direito à vida e uma educação pautada na diversidade, através de uma trajetória de reivindicações dos Movimentos Negros no Brasil. A lei 10.639 sancionada em janeiro de 2003 tornou obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira no ensino fundamental e médio. A lei busca garantir que a história dos africanos, bem como da luta dos povos afro-brasileiros na formação da nossa sociedade, seja abordada e trabalhada como conteúdo didático e pedagógico. Conhecimentos esses, compreendidos como fundamentais para a construção de uma educação antirracista na valorização da identidade e da trajetória dos diversos povos e etnias no processo de colonização

brasileira, rompendo com uma única versão histórica eurocêntrica na perspectiva dominadora do branco europeu.

Em março de 2008, houveram algumas modificações e a lei 11.645, acrescentou à legislação também a obrigatoriedade do ensino da cultura e história dos povos indígenas no Brasil. Ambas ocasionaram interferências significativas para a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), sendo necessário um processo de reformulação do sistema educacional público ou privado da educação básica até o ensino superior.

Podemos afirmar que foi uma conquista para o povo negro, entretanto, ainda temos um longo caminho a ser percorrido. O conteúdo dos livros e dos materiais didáticos ainda precisa de um aprofundamento que dê conta de apresentar o protagonismo do povo africano e dos povos indígenas na história do Brasil; através de uma perspectiva que rompa com a ideia do negro como um objeto, uma mercadoria, e do índio, exótico, romantizado e pacífico. É preciso que se resgate, nos livros e nos conteúdos didáticos, um conhecimento que valorize a memória desses antepassados trazendo ensinamentos que afirmem identidades positivas das crianças e dos jovens brasileiros.

F30 – Menina Luz



(Pintura da pesquisadora – 2020)

“Menina Luz” é uma pintura que busca retratar a importância da afirmação de identidades e de memórias no processo educativo. Evidencia que a fonte do conhecimento é interativa; ela possibilita aguçar um campo da imaginação e da criatividade; o livro que nos apresenta uma história de libertação, de possibilidades, inspirando vidas.

Cientes de que a estruturação das identidades das crianças é algo que transita por aqui que lhe é apresentado, a realidade do racismo expressa nas relações cotidianas escolares e também nos materiais didáticos. Segundo o livro “História e Cultura Africana e Afro- brasileira na Educação Infantil” (Brasil, 2006), como educadores é necessário aprofundarmos nosso olhar para o continente africano e os processos de recriação de suas culturas, manifestadas em diversos lugares do mundo, as quais o povo negro percorreu através do processo diaspórico.

Pensar sobre direitos que devem ser assegurados à infância negra quilombola em nosso país requer um apanhado histórico da vida de crianças escravizadas. Kátia de Queirós Mattoso (1998) nos fala do silêncio imposto para essa condição social e também sobre alguns relatos, ilustrações e pinturas de viajantes estrangeiros no período colonial, que retratam esses filhos de mães negras, acompanhados dessas mulheres e raras vezes da figura paterna. Segundo a autora, essas crianças aparecem nessas fontes históricas de forma decorativa. Algumas

vezes romantizadas como anjos barrocos ou ora como um “menino nu, uma boca a alimentar, um peso a carregar” Acompanham suas mães nas tarefas cotidianas. “Quando ainda muitos novos para correrem nas ruas e nas longas caminhadas, vão os meninos arrimados nas costas de suas mães por panos bonitos, ricos em cores variadas”(MATTOSO, 1998.p77).

Mattoso (1998) problematiza sobre o conhecimento que temos de fato sobre a história dessas crianças escravizadas no Brasil colonial: Quem as protegiam? Qualidade em que essas crianças foram submetidas à exploração do trabalho escravo? Essas indagações nos levam a refletir sobre as condições precárias de vida dessa infância escravizada. Alguns documentos históricos apresentados pela autora revelam que essas crianças, quando adultas, não se recordavam dos nomes dos seus pais, como se o esforço para se adaptar arrancados dos seus meios afetivos, tivesse apagado suas memórias, tamanha violência submetida pela ruptura de seus vínculos familiares.

Utilizando fontes históricas como recurso de análise, Mattoso (1998) elenca várias indagações a respeito desse universo infantil. Indagações estas que perpassam por questionamentos relacionados à exploração da mão de obra de crianças escravizadas, a relação afetiva entre as mães escravizadas e seus filhos. Seus estudos evidenciam que a criança negra tinha um futuro incerto no sistema escravista, sua condição de vida cotidiana estava restrita ao trabalho servil, acompanhando suas mães até os oito anos. Depois dessa idade seu futuro estava submetido aos interesses do sistema escravista.

Esse estudo de Mattoso (1998) enfatiza que a história escravagista de estruturação da nossa sociedade brasileira tem uma grande dívida com as vidas de nossas crianças negras, exploradas e abandonadas. Portanto, na perspectiva da resistência, refletir sobre a infância quilombola nos permite compreender significados dessa luta histórica para a existência de nossas gerações. O quilombo foi, sem dúvida, o espaço estratégico para resistir ao extermínio do povo negro escravizado, o lugar possível de garantir o nascimento, a infância e a vida.

A infância é a fase da fantasia, da brincadeira e da criatividade. No mundo lúdico das crianças não há objeto que não se transforme em brinquedo. Tamanha é a capacidade infantil de inventar e modificar a realidade. Nesse sentido, o cotidiano das crianças quilombolas que interagem diretamente com a natureza distante de

uma realidade urbana do consumismo, individualismo e brincadeiras tecnológicas. A criatividade se manifesta de uma maneira mais livre para o campo da imaginação, das ideias, da memória e do cognitivo.

Ademar Bogo (2010) nos fala da importância das brincadeiras construídas pelas crianças na representação das relações sociais coletivas, uma forma ritualística e mística de expressão dos conhecimentos e saberes adquiridos pelos seus pais e avós. Quando o autor se remete à vida e à infância no campo ele descreve como as crianças interagem de forma criativa e lúdica com os elementos da natureza que se tornam brinquedos, ganham vida imaginária em movimento, a capacidade da criança planejar, projetar o espaço e com suas próprias mãos agir e desenvolver a criação.

Para elas, não há objeto que não se transforme em brinquedo. A criatividade tem a capacidade de inventar e modificar tudo. Pedras passam a falar; raízes de árvores tornam-se lugares importantes; restos de galhos viram pontes; folhas secas arrumadas tornam-se restaurantes, pontos comerciais em hospitais, igualmente necessários pois que anda pelas estradas “está no mundo” tem múltiplas necessidades (BOGO, 2010, p. 223)

Bogo (2010) então aponta a importância da natureza para o desenvolvimento da infância, o campo como espaço de interação com o meio ambiente. O autor também ressalta o quanto nós adultos somos insensíveis em relação a essa capacidade de criatividade das crianças, adjetivando suas brincadeiras como uma “bagunça”, ou uma desordem. Ele compara a brincadeira de uma criança às místicas presentes nos movimentos sociais, que são capazes de fomentar a energia criativa.

A mística é essa energia criativa que não cansa, é uma força estranha que faz a gente andar, tornar-se grande, desejar conquistar e cuidar das conquistas. Quando estamos na luta, somos como as crianças, inventamos todo o tipo de solução para que a força continue “acordada”. Para os poderosos, “luta é bagunça”, “baderna”. Geralmente, recorrem à prepotência jurídica para ordenar aos pobres em ação que “recolham tudo”, e ainda afirmam, como última ameaça, que a “brincadeira acabou” (BOGO, 2010, p.224).

Para Bogo (2010) a mística é a força criadora que nos acompanha, é aquilo que alimenta a nossa criatividade e imaginação. Sem a possibilidade de criar as pessoas perdem sua vivacidade. O autor aponta que “Sem a mística, as pessoas

secam por dentro, como árvores ocas.” (BOGO, 2010, p.225). Nesse diálogo entre infância e a mística dentro do processo de luta, ele aponta que:

Nas brincadeiras, a força criadora é a criança, é ela que dá vida aos objetos “mortos”. Na política, é a militância, recorrendo as soluções dadas no passado e, também criando novas soluções, que dão vida às propostas e aos projetos que também pareciam mortos; porque, de uma forma ou de outra, já existiram em outras épocas (BOGO, 2010, p.225).

F31 – Céu de Esperança



(Pintura da pesquisadora -2017)

Céu de Esperança é uma pintura que retrata o cotidiano de brincadeiras das crianças no campo e também nas periferias dos centros urbanos. Um menino que brinca de empinar pipa e focaliza seu olhar para o céu. O olhar e o semblante desta criança, expressa a determinação de quem sonha, de quem espera pelo porvir, mas vivendo com equilíbrio o tempo presente. Em um processo de busca e planejamento traz recordações da minha infância. Presenciei muito esta brincadeira entre meus irmãos, amigos e primos. A confecção das pipas, desde a montagem da armação com varetas de bambu, a escolha do colorido papel de seda, sacolinhas de supermercado ou até jornais, e depois a montagem da “rabiola”, pequenas tiras que como espinha dorsal conduzia o voo do “cabeçote”, algumas linhas eram preparadas com cerol, cola e pequenos cacos de vidro. Eu acompanhava todo aquele processo artístico e criativo e ao mesmo tempo desafiador de conhecer o tempo e ver qual o melhor vento para colocar a pipa no alto.

No mês de agosto, por conta das ventanias o céu era um campo colorido em disputa. Eu admirava, sentada em uma calçada, a destreza daqueles meninos, talvez eu quisesse alcançar a liberdade daquela brincadeira, mas admirar já me transportava para aquela imensidão azul.

Esta pintura, junto com outras telas compôs uma atividade junto do (Núcleo Agrário Terra e Raiz – Unesp Franca) NATRA, desenvolvida na Escola do Assentamento Rural de Restinga, em junho de 2018. Uma importante devolução que recebi através desta arte, veio de uma criança, estudante da escola que expressou o contentamento de se ver representado pela pintura, afirmando que o menino da tela era sua própria representação. São relatos, falas e depoimentos que reafirmam a importância de se trabalhar a arte como um campo educativo, provocativo e capaz de trazer afirmações positivas de identidades negras.

Portanto, essa pintura fala de identidade, de sonhos que alimentamos desde a infância, propósitos e desejos. A esperança, segundo Ademar Bogo (2010), não é uma ilusão ou enganação, ela é uma preparação, a ação que prepara o porvir. Ter esperança nos traz confiança, coragem. Aquele que se nutre de esperança, ainda que seus sonhos não se realizem na sua totalidade, deseja o futuro, mas vive a consciência do tempo presente, como a ponte que possibilita o alcance desse amanhã. Bogo (2010) traz o exemplo:

Assim como agricultor, que prepara sua lavoura, ao mesmo tempo que cai em si, por meio do pensamento, antevendo a colheita e o destino da produção, sente-se incomodado ao perceber que a claridade do dia está terminando e que ele vai precisar interromper o seu trabalho[...] queria mais um tempo presente, pelo menos algumas horas! Mas satisfaz com a esperança de que, no dia seguinte, voltará com ainda mais força, ânimo e disposição para seguir o plano de sua criação. Segundo o dito popular, “a esperança é a única que morre”. Quem morre, não tem mais esperança, pois esta nos acompanha quando estivermos vivos. Ativos. Querer sem esperança é como pisar sobre as próprias ideias! Não porque as desprezamos, mas, sim, porque elas não têm força para ir além dos nossos próprios pés (BOGO, 2010, p.231).

No voo dessas perspectivas, Bogo (2010) nos faz refletir sobre a infância e a importância da mesma para a preservação e continuidade da vida humana, da sociedade, da natureza e do mundo. Cuidar das nossas crianças é cuidar também do nosso futuro, é zelar pelos nossos projetos e sonhos. As crianças se empenham em extravasar com intensidade a energia de sua vitalidade e procuram reabastecê-las

nas relações de afeto, quando se machucam ou sentem dores buscam o colo, principalmente o colo de mãe, com a certeza de quem será acolhida e protegida. Precisamos viver com essa força, vontade e criatividade, buscando e fortalecendo nossos vínculos afetivos, em uma relação favorável de existir na coletividade.

Para conhecer as comunidades quilombolas é necessário um contato com o seu cotidiano, com as brincadeiras das crianças, com a história dos mais idosos e das mulheres. No caso das crianças, o mais importante a destacar é que eles não são apenas quilombolas, mas crianças como outras tantas crianças, não são exóticas. Elas são filhas da luta e da resistência histórica dos seus pais e dos mais antigos dos seus parentes, mas também da alegria e da liberdade de viver a vida de modo livre. Seu sorriso, seu olhar vivo pode ser captado no dia a dia, sob o sol ou sob a chuva, mas também sob a lua e a luz de uma fogueira. Assim, devemos captar o olhar também dos jovens e dos homens quilombolas, suas atividades de trabalho, seus semblantes, suas preocupações, seus saberes (FONSECA, 2014, p. 109).

Nas colocações de Dagoberto José Fonseca (2014), o autor coloca a importância de desmistificarmos um olhar estereotipado para as crianças que vivem em comunidades quilombolas e compreendê-las dentro dos aspectos comuns da vida na infância. Porém, Fonseca (2014) não deixa de explicitar a presença dos elementos da natureza demarcando o cotidiano de suas brincadeiras e sonhos permeados de contradições, olhares que vibram aquecidos pelo calor do sol e de uma fogueira e também úmidos como dias de chuva. Uma vida permeada de sonhos e também de frustrações, de abundância e também de privações. Sendo então o campo da imaginação também um campo de expressão daquilo que se deseja, daquilo que se busca; imaginar conquistas, ambientes diferentes e melhores condições de vida.

Quando o autor nos fala das outras gerações, jovens e adultos, ele nos coloca a pensar justamente na continuidade dessa força imaginativa que para Bogo (2010) também é uma tarefa política, tendo em vista que “Fazer política é ter capacidade de forçar o abstrato a tornar-se concreto e deparar-se com desafios ainda mais abstratos que precisam ser enfrentados novamente” (BOGO, 2010, p.226).

F32 - Menina



(Pintura da pesquisadora – 2020)

“Menina” é uma pintura que traz referência a meninas negras, uma infância demarcada por muitos estigmas e opressão, um semblante que procura através do olhar, expressar e evidenciar a essência criativa e afetiva dessa existência. Maria Aparecida Mendes (2020), nos relata sobre a sua infância quilombola na comunidade de Conceição das Crioulas, em Salgueiro, Pernambuco. E nos conta sobre brincadeiras que tinham a criatividade e a relação com a natureza como parte dessa infância. A pesquisadora aponta a interferência dos meios de comunicação para as mudanças desses modos de vida.

Na nossa comunidade, a infância vivida nas décadas de 1970 e 1980 foi pouco influenciada pelas propagandas televisivas. Fazíamos nossos próprios brinquedos, e para isso lançávamos mão do que a natureza nos oferecia. A cerâmica era usada para moldar nossos utensílios, os frutos, o umbu verde, serviam para fazer comidinhas, as flores de mandacaru e os sabugos de milho eram bonecas, as flechas de macambira eram os cavalos de pau, as sementes de pereiro transformavam-se em galinha-da-guiné (MENDES, 2020, p.61)⁴¹

⁴¹ MARIA APARECIDA MENDES: Mulher quilombola de Conceição das Crioulas, em Salgueiro Pernambuco. É barcharela em Serviço Social pela Universidade de Guarulhos e mestre em Sustentabilidade Junto a Povos e Terras Tradicionais pela Universidade de Brasília. É ativista do movimento quilombola. Autora do capítulo: “Saindo do quarto escuro”: violência doméstica e a luta comunitária de mulheres quilombolas em Conceição das Crioulas. In Mulheres Quilombolas:

Esses pensamentos nos ajudam a desconstruir as ideologias, em que tudo está colocado como mercadoria, que colaboram a associar a infância ao consumismo de brinquedos, de que o ato de brincar ou a brincadeira seja determinada por objetos plastificados e descartáveis, reconhecendo a importância de ações educativas fomentar a imaginação e a criatividade das crianças, e percebendo o quanto elas estão abertas para novas elaborações e interpretações do mundo, ao mesmo tempo endossam e representam em suas brincadeiras as experiências vivenciadas com o seu grupo familiar e social, em um processo de interação e transformação da realidade.

Em pesquisa de campo realizada em algumas comunidades quilombolas (Kalungas- Cavalcante -GO, Comunidade de Santa Cruz – Diamantina – MG), observei o quanto essas brincadeiras fazem parte do cotidiano das crianças quilombolas que criam possibilidades que vão para além do que está posto como materialidade e funcionalidade de determinados objetos. Sendo o brincar a possibilidade de transformar através da imaginação; a terra e areia podem virar farinha para o preparo de um bolo ou pão; um pedaço de pau, um cavalo ou uma espada; um tecido pode virar uma boneca, um vestido.



(Foto: Registro da pesquisadora, junho, 2019 – Kalunga -GO)

Essa fotografia, é emblemática justamente porque ao buscar capturar essa essência criativa da infância quilombola, durante uma convivência que tive na

comunidade Kalunga – GO, eu pedi para um menino que brincava de “caçar passarinhos” deixar eu fazer um registro do seu “estilingue”. Na realidade a minha vontade era de fazer registro da brincadeira que eu estava observando, de quatro crianças correndo nas ruas de terras, espalhadas pela vegetação seca do cerrado, assoviando com os pássaros e interagindo de forma muito livre naquele território. Porém, orientada por questões éticas, ao fazer o registro busquei preservar o rosto dessas crianças, focando então no objeto.

Interessante que o objeto é justamente o que nessa pesquisa parece como algo que limita a nossa compreensão sobre a dimensão mais imaginativa da brincadeira. No entanto, analisar este objeto para além do que está posto como objetivação do aparente, podemos alcançar outras relações criativas e imaginativas para a elaboração do mesmo. Por exemplo a escolha do material, o galho apropriado, a borracha, o couro, as pedras que servem de munição. Então o registro, a fotografia, é uma ponte que me aproxima do menino e me permite a possibilidade do diálogo e de conhecer um pouco mais da realidade da infância quilombola em um processo de memorização e também de como essas brincadeiras fizeram parte da minha infância e ainda fazem parte da infância de muitas crianças brasileiras.

Lembro que nesse momento de diálogo, eu perguntei para o menino se era importante escolher o galho para fazer o “estilingue” e ele me respondeu que era preciso escolher a “forquilha”, o nome específico do galho no objeto, e a melhor madeira, a de “goiabeira.” Meus filhos me acompanharam nessa viagem e tiveram a oportunidade de conhecer uma realidade de vida e de infância muito diferente da que eles vivenciam na cidade, descobriram o quanto o tempo pode ser menos veloz, o quanto a vida pode ser mais simples e ao mesmo tempo mais intensa.

Outro aspecto que acho aqui importante abordar é que essa brincadeira de “caça de passarinhos” para muitas crianças não é somente uma brincadeira, a ave é o alimento, mistura que vai acompanhar o arroz e feijão do dia a dia. Penso então que é fundamental essa reflexão, porque analiso um pouco simplista e reducionista a ideia de que tradições das comunidades tradicionais estejam destruindo o meio ambiente com suas culturas, é preciso mesmo porque os grandes responsáveis pela destruição ambiental são os grandes donos do poder, multinacionais, mineradoras, latifundiários que determinam a lógica destrutiva do avanço produtivo do capitalista no campo.

F33 - Arapuca



(Pintura da pesquisadora – 2017)

F34 - Trilho



(Pintura da pesquisadora – 2020)

“Arapuca” ao lado esquerdo é uma pintura inspirada na fotografia de André Cypriano (2006), cujo registro original foi feito na comunidade de Itamatatuiua, no Maranhão, em parceria com a pesquisa de Rafael Sanzio Araújo dos Anjos (2006), que nos relata que essa comunidade quilombola vive da criação de galinhas, porcos e patos de roçado e da produção de artefatos de barro comercializados em povoados vizinhos. A fotografia está no livro identificada com a seguinte legenda: “Transporte de mercadorias no *panacuns*, tipo de guarda volume que pode ser de palha, cipó, ou couro” (Anjos, 2006, p.116).

Em contrastes de cores, a pintura em tela busca expressar as contradições presentes nesta forma de vida e resistência, em que uma imagem nos traz significados e reflexões importantes sobre a realidade dos quilombolas e da população do campo: um menino, montado em um gado, traz balaies e um pássaro preso em uma gaiola. Ao mesmo tempo, que nos remete à liberdade da vida no campo, contraditoriamente e simbolicamente, nos faz refletir sobre alguns limites e aprisionamentos de nossa existência humana. São essas contradições, caminhos a serem percorridos e encruzilhadas que nos possibilitam novos percursos e trajetórias...Ao lado direito a pintura que recebe o título de “Trilho” também nos remete a esses caminhos, aos destinos de muitas crianças que são obrigadas a abandonar o lugar de origem, a família e a comunidade para sobreviverem nos

grandes centros urbanos, submetidas ao trabalho e ao abandono escolar, mas que seguem trilhando suas histórias e seus percursos de resistências.

F35 - Iroku



(Piintura da pesquisadora – 2017)

Iroku” Iroko Issó! Eró! Iroko Kissilé”, é uma pintura que expressa a força da natureza como inspiração ancestral que proporciona a descida de outros orixás ao plano terrestre. “Iroko” como comandante e protetor de todas as árvores sagradas, simboliza “Árvore/tronco”, ele é Iggi Olórun, a árvore do Senhor do Céu. Esta pintura também é inspirada na fotografia de André Cypriano (2006) e do pesquisador Rafael Sanzio e Araújo dos Anjos (2006). O registro da fonte é identificado pelo nome de “Maria Judite de Oliveira Pereira” (2006, p.146). Foi feito nos territórios quilombolas no município de Oriximiná na região entre o rio Amazonas e seus grandes afluentes até o Acre, tratam-se de comunidades ribeirinhas de “matriz africana”.

Segundo Anjos (2006), são remanescentes de quilombos oriundos de trabalhadores da exploração da borracha e dos caçais, como das comunidades Água Fria e Pacoval, que têm as atividades de artesanato, agricultura, caça e pesca de subsistência e o extrativismo como base de produção e a comercialização da castanha-do-pará como principal fonte de renda. A pintura, através das cores, reacende a energia criativa do registro fotográfico, evidencia a importância da

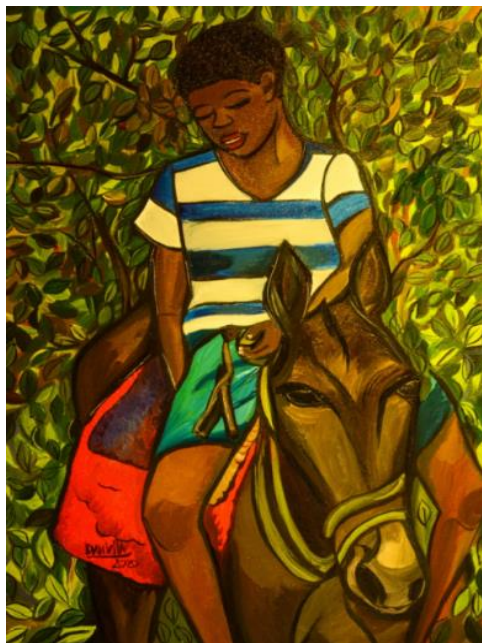
natureza para a construção da identidade das mesmas, o meio ambiente como lugar sagrado, como fonte de energia e de vida criativa.

A floresta é vida, o rio é vida, o lago é vida. Nosso povo não pode sobreviver sem a terra-mãe. Sem a mãe-água. Nossa vida está ali. Nossos avós escolheram esses locais de liberdade. Formaram comunidades alternativas. Deportados, ligaram sua vida à Amazônia, longe da Mãe-África; contudo, fomos adotados pela Mãe-Amazônia...somos amazônicas (Boletim Ronqueira nº 2 da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos de Oriximá, Pará in (CARRIL, 1997 p.15)

Buscamos então aqui, explicitar o quanto a relação estabelecida entre as crianças quilombolas e a natureza em que vivem é também um processo que determina a permanência da comunidade em suas terras. Nesse sentido, afirmamos a importância de assegurar o direito dessas crianças aos territórios de origem, à família e à comunidade. É de suma importância garantir políticas sociais e educativas que valorizem seus modos de vida, suas realidades cotidianas e culturas.

3.5.1 Campinho da Independência – Narrativas de crianças.

F36- Moleque



(Pintura da pesquisadora - 2020)

“Moleque” retrata o cotidiano e a infância de crianças negras em comunidades quilombolas. O contato com a natureza e o meio ambiente como expressão de resistência, fonte de vida e preservação da cultura dos povos tradicionais. Aprofundando nessa análise sobre a infância quilombola, apresentaremos a seguir alguns relatos de crianças quilombolas, publicados no livro “Estética e Cultura em uma Comunidade Quilombola – Um olhar das crianças do Campinho da Independência” organizado por Carla Dias e André Cortes (Escola de Belas Artes, 2009 – Rio de Janeiro). Resultado de um trabalho de campo e oficina desenvolvido por alunos e professores do departamento de Arte & Desing da PUC Rio e da Escola de Belas Artes com as crianças da comunidade “Campinho da Independência”.

Os relatos das crianças do quilombo sobre a história da comunidade reforçam o protagonismo de mulheres negras e as relações de afeto, amor e solidariedade. A constituição familiar como o núcleo originário, mas que ao mesmo

tempo apresenta a concepção coletiva da família quilombola aberta para receber outras pessoas oriundas de fazendas vizinhas.

“o dono dessa fazenda, doou essa fazenda para três mulheres negras, Antônia, a Luiza e a Marcelina. E deu essas terras pra elas, aí elas falaram assim: - Ah, então a gente tem que sair e procurar os maridos e ter nossos filhos. Aí elas saíram, encontraram os parceiros delas e foram, fizeram os filhos delas, aí começou. Vinham pessoas das outras fazendas que eram escravos, foi vindo, foi povoando aqui também se formou um quilombo aqui. Como tem aquela história do campinho, aí foi Caminho da Independência, porque aqui era fazenda da independência. Aí que formou tudo junto: Quilombo Campinho da Independência” (Escola de Belas Artes – PUC, 2009 – Rio de Janeiro)

Sobre a forma de organização econômica e produtiva da comunidade, as crianças, em seus relatos, evidenciam a diversidade de atividades para garantir a subsistência familiar, relacionadas à criação de animais e à agricultura. As dificuldades de comercialização desses produtos também aparecem, devido o distanciamento dos grandes centros apontado como uma problemática. Importante observar que os depoimentos se referem também ao passado, provavelmente histórias que são contadas pelos antigos moradores às novas gerações, o que evidencia a importância da memória como reafirmação da vida cotidiana quilombola.

“Eles criavam tudo, criavam galinha, criavam porco, plantavam milho. Com esse lucro que eles tinham, eles pegaram e foram vender lá em Paraty, só que antigamente não tinha BR, eles tinham que pegar e ir pelo meio do mato, numa trilha aqui, aí demorava, demorava, aí chegava lá, vendia os produtos, aí voltava. Antigamente como era difícil o acesso, às vezes os vizinhos falavam: - ah compra esse negócio pra mim, compra outro negócio, aí sempre era difícil pra poder ir e voltar pra Paraty, porque não tinha um ônibus.” (Escola de Belas Arte - PUC, 2009 – Rio de Janeiro).

“Antigamente aqui era uma fazenda. Tinha um campo lá em cima, era um morro, tinha que subir pra jogar bola, aí eles não deixavam as crianças jogar lá... as crianças: - vamos fazer um campo para nós. Fizeram um campo ali, aí os adultos não quiseram mais jogar lá, só quiseram jogar aqui em baixo. Agora aqui, todo mundo fala de campinho, pegaram nosso campo...” (Escola de Belas Artes, -PUC, 2009 – Rio de Janeiro).

Os relatos acima falam do espaço de lazer da comunidade que, para o imaginário infantil, é um espaço de disputa, mas, ao mesmo tempo une diversas gerações. Tanto os adultos como as crianças têm este espaço como referência,

inclusive o nome da comunidade recebe o nome de Campinho. Importante aqui destacar como a organização social e coletiva no território é demarcada por elementos da natureza. Quem conhece ou reside na zona rural sabe a importância de uma árvore, uma montanha, um riacho não só como recursos de sobrevivência, mas também de se situar nesse mundo rural, diferente da cidade, em que um semáforo, um prédio, uma placa e uma esquina organizam um espaço. Viver no campo é compreender a natureza como aquela que orienta e demarca onde é o lugar de origem quilombola.

Observe a seguir a descrição apresentada pela fala de uma criança sobre a localização da sua moradia no quilombo:

“A minha casa é do outro lado da pista. Ah, você vai ali...Tem uma rampa...Tem um pé de árvore, Ingá, aí tem um campinho e aí chega na minha casa. Nasci na Independência.” (Escola de Belas Artes, -PUC, 2009 – Rio de Janeiro).

A natureza, árvores, frutos e rios também são o espaço da brincadeira, do lúdico, do conhecimento e do aprendizado. As crianças evidenciam em seus depoimentos, a importância desse contato com o meio ambiente para suas vidas, com criatividade e sabedoria eles relatam experiências ricas do cotidiano quilombola: colher uma fruta no pé, conhecer e saborear este alimento. Uma realidade que já não é possível para infância das crianças na cidade, em que tudo se torna mercadoria, embalada e descaracterizada de sua natureza.

Os relatos também nos falam sobre brincadeiras que são aventuras, sobre dificuldades, desafios de se pescar um peixe, mas da persistência, da destreza e da coragem de quem busca romper com os medos e as inseguranças. Um menino que acompanha seu pai na pescaria e observa as orientações dos mais velhos, os ensinamentos de quem busca conhecer a natureza, mas estabelecendo uma relação de cuidado e respeito.

“A gente sobe no pé, pega a jaca... torce ela e aí na hora que ela cai, você vai e parte ela, aí vai sair sica. Aí você tira um negócio branco que tem dentro dela. Lava para tirar a sica...Aí vai ter uns gomos dentro dela, você puxa e sai.” (Escola de Belas Artes, -PUC, 2009 – Rio de Janeiro).

“Eu pesco. Pesco desde os quatro anos. Tainha, tilápia, bagre, cará... tudo. Um dia, peguei um peixe e quase minha linha arrebentou, que era uma traíra. Meu pai que me ensinou a pescar. Antigamente eu ia com

meu pai pescar, porque o rio era muito fundo, aí meu pai tinha medo de eu cair no rio e morrer. Eu pescava lá, pro lado da outra banda... Aí tem um caminhozinho assim, aí vai indo, tem o rio...Que antigamente tinha uma ponte, mas só que agora, não tem mais. Eles faziam a ponte, só que a correnteza levava. A gente tem que atravessar o rio com água mais ou menos aqui na canela. Aí a gente vai, atravessa e do outro lado, tem um rio e a gente começa pescar..." (Escola de Belas Artes, -PUC, 2009 – Rio de Janeiro).

Diante das reflexões e dos relatos que apresentamos em relação à vida cotidiana de crianças quilombolas, é preciso reconhecer o quanto essas infâncias têm sofrido um processo de invisibilidade e ocultamento. Sendo essa realidade infantil marcada pela ausência sob diferentes perspectivas, na sua condição social, étnica, territorial: uma conjunção de diversas dimensões do significado do "ser criança negra quilombola".

Fica aqui explícita a importância de instrumento e políticas públicas que regularizem de fato o acesso dessas crianças aos seus direitos sociais, pois são elas que, através das brincadeiras e da criação do cotidiano, resgatam memórias e afirmam identidades que determinam o futuro e permanência dessas comunidades. Sendo então os modos de vida das crianças nos quilombos contemporâneos brasileiros a continuidade da tradição cultural reproduzida na forma de viver a infância negra nesses espaços rurais, os modos de ser, fazer e se relacionar com o mundo em estreita e harmoniosa relação com a natureza, com os diferentes elementos que compõem sua herança cultural identitária.

IV. SEÇÃO: Diário de viagens e de pesquisa de campo

4. 1 – Pesquisa social e a importância do uso da fotografia.

Nessa III sessão apresentaremos relatórios de viagens realizadas durante o período de 2017 a 2019. Utilizaremos fotos das mesmas para referenciar as informações e reflexões que constam nessa pesquisa.

Então, através de estudos de José de Souza Martins (2008) e Maria Lucia Secoti Filizola e Olga Rodrigues de Moraes von Simson (2011) abordaremos aqui a importância de reconhecer a fotografia como recurso de pesquisa social, fonte e documento empírico e também como instrumento de sociabilidade que expressa a diversidade de pensamentos e perspectivas que acabam refletindo a experiência de vida dos indivíduos, povos e classes sociais; enquanto conhecimento popular que consegue trazer significados sociais para fotografia, nesse contexto do cotidiano e do simbólico.

José de Souza Martins (2008) utiliza a fotografia não somente como registro do que está ali presente, mas sobretudo o que está invisível, a memória, a lembrança do que está lá (mas não visível). Para o autor fotografar é a busca pela identidade, pela captura do tempo limitado e “cristalizado” a somente um registro. Dessa maneira, o cotidiano é capturado pela fotografia nas suas extremidades, o que ele identifica de “carências e absurdos”.

Sobre as formas de expressão visual da realidade social, Martins (2008), afirma que a fotografia procura seu espaço na sociabilidade contemporânea, e do mesmo modo, o seu lugar na sociologia. E que, como forma peculiar de expressão do imaginário social e da consciência social, a sociologia busca utilizar a fotografia como recurso metodológico de observação e registro das realidades sociais. Para o autor o uso da fotografia tanto na antropologia como na sociologia é um recurso objetivo da pesquisa, e, portanto, complementa a objetividade dos estudos no campo das ciências sociais e humanas.

Suas reflexões sociológicas sobre a fotografia contribuem significativamente para conhecer as potencialidades de seus recursos como fonte de conhecimento e a importância do aprofundamento dessa fonte e documento.

Martins (2008) demarca qual é o lugar da fotografia na pesquisa e que ela pode contribuir na desmistificação do imaginário social e das mediações nas relações sociais. Para o autor, mediante uma sociedade em que a utilização da imagem se tornou algo tão explorado, precisamos compreender a profundidade e complexidade da mesma como um recurso importante de ressignificação social.

Martins (2008) fala da imagem compreendida como campo de expressão e de conhecimento em que se torna possível a construção imaginária da aproximação, do desvelamento da realidade e da sociedade, para além de um recurso descritivo e explicativo, enquanto um processo de elaboração do campo das ideias, sendo então um elemento importante na formação de ideologias.

Nesse sentido, o desvelar e ressignificar a utilização do recurso das imagens em pesquisas sociais é fundamental para a realização de um estudo comprometido com o processo social e político do cotidiano e da realidade.

Para além da palavra escrita, a imagem na sociologia também é compreendida como um importante documento da consciência social, enquanto instrumento de aproximação e conhecimento dos fatos, fenômenos sociais, na elaboração de histórias e narrativas. Perante um contexto sócio – histórico de mercantilização das vidas, de avanço da lógica produtivista e imediatista nas relações sociais, é importante aqui destacar que as pesquisas no campo das ciências sociais ao utilizarem imagens como recurso de estudo, precisam construir um conhecimento dinâmico de ação e intervenção positiva para a vida social e coletiva. Inclusive o pesquisador precisa se colocar como agente sujeito desse processo de formação e transformação adquirido através da realização do seu estudo.

Em diálogo Filizola e Simson (2019) apontam que as fotografias permitem a recordação e a lembrança de experiências vividas no passado, sendo possível a construção de narrativas a partir dos registros fotográficos. Através de trechos extraídos do livro de KOSSOY (2003) ⁴²as pesquisadoras fundamentam seus pensamentos:

Os homens colecionam esses inúmeros pedaços congelados do passado em forma de imagens para que possam recordar, a qualquer momento, trechos de suas trajetórias ao longo da vida. Apreciando essas imagens “descongelam” momentaneamente seus conteúdos e contam a si mesmos e aos mais próximos suas histórias de vida. Acrescentando,

⁴² KOSSOY, B. Fotografia & história. São Paulo, SP: Ateliê Editorial, 2003.

omitindo ou alterando fatos e circunstâncias que advêm de cada foto, o retratado ou retratista têm sempre, na imagem única ou no conjunto das imagens colecionadas, o “start” da lembrança, da recordação, ponto de partida, enfim, da narrativa dos fatos e emoções (KOSSOY, 2003, p.45 apud FILIZOLA; SIMSON, 2011, p. 219)

Martins (2008) aponta que a imagem é parcial, na medida que a mesma permite expressar sinais de humanidade ou civilização que outrora existiu, ela possibilita resgatar e recuperar no pensamento imaginário uma sociedade do passado. E que a mesma permite que adentremos em um lugar abandonado e esquecido, e por outro lado, nos faz refletir sobre histórias e memórias, inclusive, nos coloca de forma a nos identificar com acontecimentos que não foram vivenciados, mas que podem ser sentidos.

A partir dessa perspectiva o autor aponta que eventualmente a imagem só pode ser exercitada pela memória como estranhamento das perdas, oposições e rupturas, enquanto possibilidade de reconstrução do tempo presente que se encontra em distanciamento com o passado. Sendo então essa a crítica que Martins (2008) faz a imagem fotográfica somente como recurso documental, pois, para ele a fotografia a partir do conceito “momento decisivo” é uma oposição ao conceito anti- sociológico do imediatismo flagrante de congelamento da realidade, sendo então a imagem compreendida como possibilidade de diálogos entre tempos históricos, possibilitando reflexões importantes na formação do imaginário e da consciência do pesquisador, dos grupos pesquisados e da sociedade como um todo.

Martins (2008) nos leva a refletir que em um tempo de coisificações, não é estranho que a imagem se torne somente coisa em num pedaço de papel ou tela de computador, isso não é difícil de constatar numa sociedade de quem já se acostumou com a realidade das substituições e das cópias. Para o autor, o flagrante de um instantâneo fotográfico pode ocultar muita coisa, pode reduzir a realidade social à brevidade de um fragmento, mas não pode ocultar e anular as informações da circunstância, do detalhe que contém o seu próprio tempo, o tempo que pode escapar ao olho do fotógrafo, sendo a fotografia muito mais indício do irreal do que do real, muito mais o supostamente real recoberto e decodificado, pois ela compõe o imaginário e é o reflexo da realidade desta sociedade intensamente visual dependente da imagem.

Da mesma maneira que a oralidade, a imagem deve ser compreendida como campo de possibilidades e limitações, ambas utilizadas como documentos oficiais, absolutos, apresentam desafios para o campo da pesquisa em ciências sociais. A objetividade da utilização das imagens é um questionamento que se coloca para o desenvolvimento de um estudo científico à medida que a fotografia ou a imagem retratam o olhar do pesquisador mediante a realidade, mas ao mesmo tempo, não retratam o próprio pesquisador no contexto desta realidade.

Em relação ao uso das imagens em pesquisas sociais há ainda uma compreensão de que o pesquisador faça imagens propriamente sociológicas, as quais já contenham em si mesmas a descrição e explicação do que foi fotografado ou filmado. Ou até mesmo um entendimento de que a imagem é somente a ilustração de um discurso sociológico. No entanto, segundo Martins (2008), o campo sociológico sobre a fotografia e a imagem não se situa em nenhum desses entendimentos. Para o autor, a “composição fotográfica é também a construção imaginária, expressão e momento do ato de conhecer a sociedade com recursos próprios e peculiares.” (MARTINS, 2008, p.11).

Retomando Filizola e Simson (2019), as pesquisadoras utilizam as imagens como instrumentos de pesquisa que criam espaços de diálogos, como uma metodologia identificada por elas como de “pesquisa e ação” estratégias de construção de conhecimento através da comunicação, participação e inteiração.

A imagem possibilita discussões, suscita reflexões, apresenta estratégias, construindo assim conhecimentos. Ao ser emoldurada pelas metodologias da pesquisa-ação e da história oral, os retratos se fortalecem e nos presenteiam com uma fonte de conhecimento (FILIZOLA, SMISON, 2019, p.227)

Para além de um documento ilustrativo ou confirmativo sobre a realidade, Martins (2008) afirma que a imagem faz parte da construção da própria condição social e realidade de indivíduos e grupos “como peça de afirmação e veículo de valores, normas e instituições tradicionais e costumeiros, seja agregando-se aos significados próprios” (MARTINS, 2008, p.17). Enquanto representação e auto identificação e de instrumento possível de conhecimento e reconhecimento de grupos e suas visibilidades perante a sociedade.

Indo ao encontro com essas ideias Filizola e Simson (2019) destacam que a fotografia aguça nossa capacidade de memorizar e é uma maneira de exercitar a mente e até mesmo diferenciar a realidade da imaginação. Observe os trechos apresentados pelas autoras de estudos que referenciam suas reflexões:

Fotografia é Memória e com ela se confunde. O estatuto de recorte espacial/interrupção temporal da fotografia se vê rompido na mente do receptor em função da visibilidade e “verismo” dos conteúdos fotográficos. A reconstituição histórica de um tema dado, assim como a observação do indivíduo rememorando, através dos álbuns, suas próprias histórias de vida, constitui-se num fascinante exercício intelectual onde podemos detectar em que medida a realidade anda próxima da ficção (KOSSOY, 2002, p.132 apud FILIZOLA, SIMSON, 2019, p.224).

A imagem fotográfica é, portanto, indiciária, na medida que propicia a descoberta de “pistas de eventos não diretamente experimentáveis pelo observador”. Trata-se dos indícios existentes na imagem (iconográficos), e que acrescidos de informações de natureza histórica, geográfica, antropológica, técnica, a carregam de sentido (KOSSOY, 2002, p.132 apud FILIZOLA, SIMSON, 2019, p.227).

Nesse sentido, estamos cientes da importância das imagens para a construção da memória e a formação e afirmação da identidade das comunidades quilombolas como processo importante de ressignificação desses grupos na sociedade brasileira.

Compreendendo a identidade na sua ideia de “essência humana” em que distingue o ser humano de outros seres, enquanto possibilidade da transcendência do homem na sua dimensão bio-físico-corporal para sua dimensão humana e social, como categoria política que possibilita o agir e sonhar coletivamente.

Mediante essa mesma lógica de mercantilização das identidades, memórias e relações sociais, o uso da imagem e da fotografia em nossa sociedade tem, de certa maneira, proporcionado um processo de desumanização das relações humanas. A imagem tem deturpado histórias de vidas que se deslocam da realidade concreta. Martins (2008) afirma que a imagem prenuncia as ações dos indivíduos nas relações sociais, consegue até mesmo antecipar a vida imaginária, o que evidencia a importância da mesma no campo ideológico.

São amplas e numerosas as situações em que a imagem fotográfica e suas variantes, no filme e no vídeo antecipam ou mesmo substituem a própria pessoa na reprodução das relações sociais e até mesmo na

inovação imaginária. A fotografia é uma das grandes expressões da desumanização do homem contemporâneo, sobretudo porque permitiu a separação cotidiana de pessoa em relação à sua imagem” (MARTINS, 2008, pg. 23).

Portanto, estas reflexões sobre o uso das imagens em pesquisas sociais apontam o compromisso ético que se deve assumir mediante a utilização deste recurso. Ao mesmo tempo que a imagem pode ser fundamental enquanto referência de afirmação de histórias, culturas e tradições, trazendo um significado político histórico para grupos de indivíduos, o uso da imagem precisa ser um instrumento de construção de um conhecimento pautado na realidade em diálogo constante com os sujeitos envolvidos nesse processo, um estudo em que pesquisador e pesquisado estão inseridos de forma horizontal.

A fotografia vista como um conjunto narrativo de histórias, e não como mero fragmento imagético, se propõe como memória dos dilaceramentos, das rupturas, dos abismos e distanciamentos, como recordação do impossível, do que não ficou e não retornará. Memória das perdas. Memória desejada e indesejada. Memória do que se opõe a sociedade moderna à sociedade tradicional, memória do comunitário que não dura, que não permanece. Memória de uma sociedade de rupturas, e não de coesões e permanências. Memória de uma sociedade de perdas sociais contínuas e constitutivas, de uma sociedade que precisa ser recriada todos os dias, de uma sociedade mais de estranhamentos do que de afetos (MARTINS, 2008, p. 45)

Amparado nesses pensamentos, endossamos aqui importância da fotografia para a construção da memória. Esse estudo utiliza-se dos registros fotográficos realizados em visitas às comunidades quilombolas como fonte de inspiração artística e intelectual que fundamentam o arcabouço teórico e metodológico deste estudo em um processo de reencontro com experiências pretéritas. Um instrumento que permite aproximações com o objeto de estudo e a realidade. E registra o processo de aproximação e intervenção da pesquisadora através das exposições artísticas realizadas no processo de desenvolvimento desse estudo.

4.2 - PESQUISA DE CAMPO – Do Triângulo Mineiro a Serra da Barriga – AL.

A visita ao Memorial de Palmares se deu em janeiro de 2017, em uma viagem realizada de automóvel (Pálio – FIAT – 2007/2008). Partimos de Uberaba

(Triângulo Mineiro) no dia 30 de dezembro de 2016 e chegamos a Alagoas no dia 01 de janeiro de 2017. Saímos em sentido norte de Minas Gerais e atravessamos a região de Araxá e Patos de Minas, em que predomina uma paisagem intercalada da vegetação de cerrado e plantações de café.

Já em Montes Claros - MG, constatamos o impacto da mineração que está muito presente no cenário natural e também urbano. Conhecer essa região do estado de Minas Gerais, também foi um reencontro com a origem da minha família paterna, originários de um Distrito de Mirabela -Mg, chamado Muquém.

Pernoitamos em Salinas – MG, cidade conhecida pela produção de cachaças artesanais. Na beira das estradas muitos vendedores de água ardente. No segundo dia de viagem, entramos no Estado da Bahia e fizemos uma parada em Jequié – BA. Durante a trajetória observamos a presença de muitos artesãos que comercializavam seus trabalhos na beira da estrada. São pilões, gamelas, e outros utensílios e enfeites produzidos manualmente.

Percorremos estradas com diversas paisagens geográficas, entre deserto e um sertão seco, intercalado pela paisagem diversificada e de resistência do cerrado. Atravessamos lugares montanhosos que formavam paredões gigantescos, cortamos o “Velho Chico” (Rio São Francisco) e no terceiro dia avistamos o litoral nordestino. Chegamos então em Maceió, capital de Alagoas, no terceiro dia de viagem e ficamos hospedados na casa da minha irmã. Durante cerca de um mês, viajamos pelo interior como também pelo litoral, na região que liga os estados de Alagoas e Pernambuco. Conhecemos praias, e cidades do sertão.

Esta viagem pela região nordeste do Brasil trouxe experiências importantes para essa pesquisa: a confirmação do artesanato como símbolo de reafirmação de uma memória de resistência do povo nordestino, constituído em sua maioria da população descendente do povo negro, quilombolas e indígenas que habitaram e predominam nessa região.

4.2.1 Visita ao Memorial de Palmares – Serra da Barriga – AL.

A ida ao Memorial de Palmares de certa maneira estava inspirada em dois sentimentos; medo e expectativa. O medo muito associado às circunstâncias adversas que poderiam acontecer na trajetória percorrida. Foram três dias de

viagens, cortando regiões muito distantes. Estava acompanhada do meu marido, José Henrique e dos meus dois filhos José Francisco, 6 anos de idade e Luis Antonio apenas 3 anos. Éramos ainda, nesse período, resistentes a algumas tecnologias, portanto a nossa rota foi impressa em três páginas de papel sulfite, o que ajudou aguçar aquele “frio na espinha”, usamos também um mapa (4 rodas) e um câmera fotográfica canon A1.

A expectativa aumentava a cada quilômetro percorrido, a cada cidade e vilarejo que atravessamos e manifestações da vida cotidiana se tornaram a expressão viva, um processo de desmistificação e aproximação com o meu objeto de pesquisa. Eu havia recentemente sido aprovada no doutorado, no processo seletivo do Programa de Pós-graduação em Serviço Social da Unesp-Franca no ano de 2016/2017, e que, de certa forma, esta viagem marcou uma etapa da minha vida como pesquisadora, de fechamento e de início de um novo ciclo, em que sonhos e projetos estavam sendo retirados da “gaveta” (caixa de pandora) e eu prontamente me coloquei disposta a “mergulhar” nesse processo.

A paisagem geográfica deste percurso à Serra da Barriga a caminho do Memorial de Palmares, acaba por nos reconectar com os sentimentos vivenciados pelos nossos antepassados, em busca de um território possível de respirar ares e sonhos de liberdade. De forma estratégica, a cordilheira de montanhas coloca o desafio da subida, a cada monte desbravado, a expectativa de avistar seu topo; gigantescas palmeiras balançavam com o vento, deixando-nos a sensação de que carregavam espíritos dos grandes guerreiros e guerreiras. Eram como estandartes erguidos durante séculos pela mãe natureza, que estiveram ali desde o princípio, norteando caminhos e demarcando territórios. Um cenário que acompanhou gerações de vidas palmarinas, de lutas, conquistas e guerras. Meu coração então pulsava forte, batidas marcadas por uma respiração ofegante, pela busca, pela fuga, pelo sonho e pela expectativa.



(Fonte: José Néspoli -Visita ao Memorial Palmares – janeiro de 2017)

Na fotografia acima eu, meus filhos José Francisco, Luis Antonio, minha irmã Débora Santos e minha sobrinha Ana Bela, na frente do Museu que está localizado no Memorial do Quilombo dos Palmares. Uma viagem que sem dúvida foi importante para reforçar vínculos e laços familiares.



(Foto: Daniella Santos, vegetação da Serra da Barriga – janeiro de 2017)

Registro acima mostra a diversidade da vegetação da Serra da barriga ao mesmo tempo como as altas palmeiras se sobressaem e se imperam na mata a perder de vista.



(Fonte: José Néspoli -Visita ao Memorial Palmares – janeiro de 2017)

Nessa fotografia estamos descansando no pátio, terreiro do Memorial do Quilombo. Da esquerda para direita: minha sobrinha e irmã Gabriela Morena, Débora Santos, Ana Bela, e no canto direito eu, Daniella Santos e meu filho Luis Antonio que corre e brinca entre as ocas que representam as moradias da Comunidade de Palmares.



Foto: Daniella Santos – Memorial de Palmares – janeiro de 2017



Foto: Daniella Santos – Memorial de Palmares – jan.2017

As duas fotografias acima foram registradas no mirante localizado no Memorial de Palmares, que, segundo informações das placas que haviam no memorial, era o local onde os palmarinos ficavam a observar e fazer a segurança da comunidade contra as invasões dos escravistas. As palmeiras permanecem fazendo a proteção natural, quebrando as ventanias que sopram nessa região.

Um mirante, uma história de luta e sacrifício. A placa informava que muitos palmarinos sacrificaram ali suas vidas e que se jogaram daquele lugar no momento da invasão holandesa. Impactante história, mas para além do que ficou marcado pela tragédia da invasão, a memória de luta é capturada em uma conexão transcendental com a natureza do lugar, com sol, com o movimento do vento e com o som dos pássaros. Tudo isso me reconectou com a história de resistência daquele lugar, a possibilidade de imaginar como meus antepassados organizaram o seu cotidiano, suas casas, moradias, produções, festas e rituais.

No dia em que visitamos o memorial, não era uma data comemorativa ou festiva, portanto o vilarejo estava tranquilo como um bairro rural nos remetendo a vida comum de muitos remanescentes de quilombos. Um lugar que abriga moradores que vivem afastados dos centros urbanos e se sustentam dos seus quintais, do trabalho sazonal e do turismo cultural. Caminhos de chão que comunicam um viver coletivo, porém silencioso, as casas simples, hoje de alvenarias, sem cercas e sem muros são expressão das contradições e do significado

da vida em comunidade. Em contato com a natureza, árvores, folhagens e também a seca evidenciando a dureza, a resistência e ainda as levezas de ser e viver quilombola.



Foto: Daniella Santos – Memorial de Palmares – jan. 2017.

Na foto acima meu filho Luis Antonio e meu marido José Néspoli, caminham nas ruas de chão do vilarejo de Palmares. Ao fundo, algumas casas de alvenaria, um poste, uma antena parabólica e um morador não identificado está na frente do caminho. Essa imagem mostra que o cotidiano da comunidade mantém ainda muitos elementos dos bairros rurais: sem muros na casa, sem asfalto, mas com um pequeno acesso a alguns bens de serviço como energia elétrica.



(Foto: Daniella Santos – Memorial de Palmares – jan. 2017)

O registro acima que traz uma poética: um bando de grandes pássaros sobrevoam a região, mas um pássaro me chamou a atenção pelo grande tamanho de suas asas ele voava de forma livre e leve, mas ao mesmo tempo de forma marcante. Então entre as folhas das palmeiras ele traça com suas asas escuras da cor da noite o céu com nuvens brancas e um fundo azul. Essa imagem marca de forma muito simbólica a importância dessa visita a Palmares para minha pesquisa, a escolha da arte como expressão e instrumento de conexão com a memória e a identidade quilombola.



Foto: Daniella Santos – Memorial de Palmares – jan. 2017

Na foto acima meus filhos Luis Antonio e José Francisco brincam na roda de moenda da farinha de mandioca, momento oportuno para apresentar a eles a história de vida, produção dos moradores dos quilombos, e pontuando constantemente que essa forma de vida e organização está diretamente realicionada com a nossa vida, de onde viemos, o que somos, como nos alimentamos, enfatizando a história dos nossos antepassados como um povo aguerrido, conhecedor e detentores de conhecimentos milenares.



Foto: Daniella Santos – Memorial de Palmares – jan. 2017

Registro mais amplo desse terreiro de área comunitária, em que realizam seus encontros, festejos e comemorações, restaurantes, banheiros e museus com a história do quilombo, ao centro, eu e meu filho caçula Luis Antonio.

Esta experiência foi um marco ritualístico de um compromisso que assumi com a história de luta e resistência quilombola: a arte seria desde então o principal instrumento escolhido. Retornei desta viagem e comecei a pintar os meus primeiros trabalhos em tela, pinturas que registram a inspiração dessas experiências e são apresentadas nessa pesquisa como expressão de uma memória e uma identidade individual e também coletiva.

F37 - Palmarina



(Pintura da pesquisadora – 2017)

A minha produção artística no ano de 2016 se intensificou, com meu aprofundamento nos estudos e reflexões sobre memória e identidade numa disciplina que cursei na condição de aluna especial na Unesp- Araraquara. Muitos desenhos foram feitos nessa época, os quais a tentativa de autorrepresentação surgia constantemente. Pintar uma tela, expressando em proporções maiores as minhas inspirações artísticas ainda era um desafio. O desenho, rascunhado nessa tela “Palmarina”, já havia sido feito antes mesmo da minha viagem para o Memorial de Palmares, mas a pintura ficou inacabada durante alguns meses. Encorajada e inspirada pela experiência dessa pesquisa de campo, ao retornar para casa eu dei continuidade à produção desta obra.

“Palmarina” traz simbolicamente um marco importante para a construção da minha identidade artística. Primeiramente, porque trago elementos na configuração dessa imagem que remetem a minha memória e história de vida, à forma como me vejo e me coloco nesse mundo. Um mundo em que me coloco em uma forte conexão com a natureza, florestas tropicais e palmeiras, mas ao mesmo tempo um mundo de lutas, de muitas bandeiras e desafios, em que uma mulher negra ao centro carrega uma flecha de diversas cores.

Essa obra de arte, pintura óleo sobre tela, apesar do colorido presente, se assemelha com os desenhos de xilogravura da cultura popular nordestina, tanto na

forma de expressão gráfica final da imagem, pelos traços fortes, bem demarcados e na retratação sem muita perspectiva; quanto na aproximação dos principais temas abordados por esse segmento da arte, que é a resistência e a luta do povo nordestino. Sendo que, historicamente, a xilogravura no Nordeste está relacionada à cultura popular e tradicional, expressada através de uma arte que estabelece forte relação entre “homem e natureza”, desde o processo de preparação e elaboração da técnica, da escolha e reutilização da madeira, bem como da inspiração e retratação do seu cotidiano, permeado de relações no plano da realidade social, política e de natureza ambiental, e também no plano das crenças e do imaginário.

Sendo então, a pintura “Palmarina”, justamente resultado de uma inspiração artística que busca retratar a história de luta do povo africano e seus descendentes na formação da sociedade brasileira, não se trata de uma xilogravura, pois seu processo de expressão artística se diferencia dessa técnica, mas se assemelha pela inspiração, justamente por carregar uma identidade que se relaciona com a cultura de resistência dos povos tradicionais, indígenas, africanos e quilombolas. Uma obra que busca seu conceito de identificação justamente na lacuna, na recuperação de uma memória e de uma participação cultural histórica negada e ocultada.

“Palmarina” traz referência à quilombagem, sendo a mesma um processo de luta e resistência que incorporou uma diversidade de povos que coletivamente resistiram e lutaram contra a exploração escravista, retrata uma guerreira negra, com roupas, enfeites e instrumentos de guerra. Bandeiras vermelhas no fundo trazem referências aos ideais de “Revolução” feitas pelos negros palmarinos.

No retorno a Uberaba, voltamos por um caminho diferente que passava por Diamantina – MG, uma cidade história de Minas Gerais que eu tinha muita vontade de conhecer, pois, no percurso da “Estrada Real” já havíamos conhecido, em anos anteriores, Ouro -Preto MG e Parati- RJ, sendo então o Arraial do Tijuco⁴³ parte importante para completar esse trajeto histórico.

⁴³ “O arraial ficou conhecido, pela exploração de diamantes e a enorme quantidade de pedras que eram extraídas da localidade, tornando-se a maior lavra de diamantes do mundo ocidental, no século XVIII. Tanta riqueza deu origem a uma aristocracia opulenta e uma das mais requintadas do período colonial mineiro, que ergueu um rico patrimônio arquitetônico. Tornou-se lendária na imaginação popular por ter abrigado o romance entre o contratador de diamantes João Fernandes de Oliveira e a escrava liberta Chica da Silva. É, também, a terra de Juscelino Kubistchek, Presidente da República nos anos 1950 e idealizador de Brasília. Suas festividades religiosas e populares são atração para os

Essa viagem trouxe para mim experiência e vivências importantes para definir o meu objeto de pesquisa e também a necessidade de retornar para esses lugares. Então, em julho 2018 eu retorno a Diamantina levando uma exposição de pinturas e também com o objetivo de visitar uma comunidade quilombola da região.

que visitam a cidade, além da arte da tapeçaria, trazida à região pelos portugueses no século XVII, com influências hispano-mouriscas, indianas e renascentistas, transformando-a em uma tradição local com a confecção dos conhecidos tapetes arraiolos. Devido à estreita ligação que Diamantina sempre teve com as pedras preciosas, os artesãos de Diamantina se tornaram mestres nos trabalhos de ourivesaria e lapidação. Atualmente, as atividades de mineração ainda constituem a base de sua economia.” (IPHAN, 2014). Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1489/>. Acesso em dez. de 2020.

4-3 - Comunidade Vera Cruz – Vale do Jequitinhonha – Diamantina – MG.



Fonte: Foto de Arthur Matos – Divulgação feita pela Secretaria da Cultura Turismo e Patrimônio – jul. de 2018.

Nossa trajetória de acesso à região, foi feito por automóvel que partiu de Uberaba - MG em 05 julho de 2018. Já para abertura de minha exposição de pinturas “Expressões Quilombolas” no Teatro Santa Izabel na cidade de Diamantina - MG. Uma mostra muito significativa para essa pesquisa, porque historicamente essa região de Minas Gerais foi alvo de muita ganância na busca por pedras e metais preciosos. Ali de estabeleceu um cenário de relações econômicas e sociais de intensa exploração dos povos indígenas e africanos. Consequentemente, uma história que deixou marcas de desigualdade e pobreza para essa região do estado mineiro, mas também um legado de resistência, referências da memória de luta, cultura e tradição do povo negro em Minas Gerais.

Nessa ocasião, eu tive a oportunidade de visitar uma feira de artesanatos: trabalhos de comunidades indígenas e quilombolas do Vale do Jequitinhonha. Busquei informações sobre as comunidades da região, constatei a diversidade dessa produção, mas um artesanato que para mim se destacou, por ser feito de elementos naturais, foram os arranjos e as cestaria de folhas e flores secas. Abaixo trago o registro de uma bolsa que comprei na feira de artesanatos, confeccionada de capim

dourado, elemento natural utilizado também em alguns artesanatos das comunidades nessa região do estado mineiro.



Foto: Registro da pesquisadora – Bolsa de capim dourado artesanato das Comunidades quilombolas localizadas na região entre Serro e Diamantina – MG, comercializado em feira de artesanato em Diamantina – julho 2018.

Com informações que obtive na visita dessa feira, fomos no dia seguinte realizar uma visita a uma comunidade quilombola de Santa Cruz, que fica entre a cidade de Diamantina e Serro – Mg. Seguimos então sentido a Serro e acessamos caminho por meio da “Estrada Real”, percorremos cerca vinte quilômetros, entre uma paisagem sublime de montanhas e serras. A cada quilômetro percorrido nos aproximamos do sentido etnográfico do quilombo como refúgio e um “lugar de difícil acesso”.

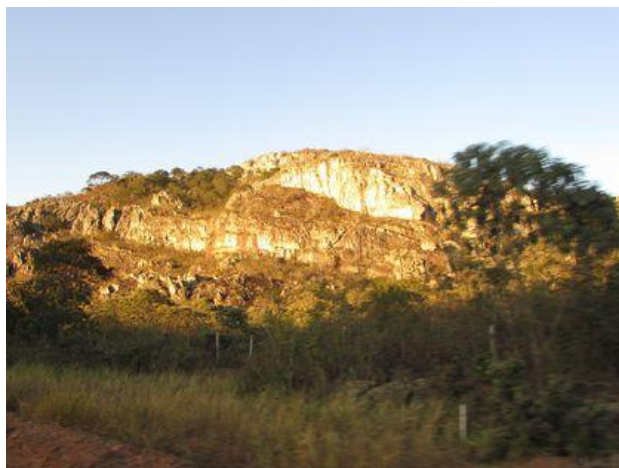


Foto: Daniella Santos – Caminhos da Estrada Real entre Serro e Diamantina- Mg, jul. 2017.

A imagem retrata o relevo montanhoso que percorremos antes de chegarmos à sede do distrito diamantinense. Mais alguns quilômetros de estrada de terra e avistamos a comunidade quilombola da Fazenda Santa Cruz que se localiza na região do Alto Jequitinhonha no estado de Minas Gerais, entre os municípios de Serro, Datas e Diamantina.



Foto: Daniella Santos – Comunidade Santa Cruz. julho, 2018

O riacho corta a comunidade em uma trajetória repleta de curvas, onde se é possível a vida coletiva entre montanhas rochosas e o resistente cerrado. Essas comunidades quilombolas existem e resistem preservando memória e reafirmando

identidades coletivas. O quilombo apresenta uma organização espacial de interação harmoniosa com a natureza, pois percebemos que a vila de moradores margeia o riacho, mas respeita o ciclo natural do mesmo, com vegetação ao redor e uma água límpida, própria para o banho. Lembrando que na época da pesquisa de campo a seca predominava na região.



Foto: Daniella Santos – Quilombo de Santa Cruz – julho, 2019

A cruz, na frente da capela da Igreja Católica da comunidade, é uma referência muito simbólica, traz representatividade no próprio nome do quilombo de Santa Cruz.

Perto desse local, paramos em uma residência de propriedade de José Geraldo dos Santos e Maria Margarida da Silva Santos. Almoçamos em um bar anexo a esta moradia. Enquanto Dona Maria preparava o almoço em um fogão de lenha conversávamos em sua cozinha sobre a sua família, a criação dos seus filhos naquele lugar, as dificuldades que ela enfrentou no nascimento do seu filho mais novo, devido à falta de assistência e saúde na comunidade.

Penso ser relevante aqui relatar que essa pesquisa de campo não foi determinada por um modelo prévio de formatação. Compreendendo que em nossa metodologia o próprio objeto de pesquisa aponta caminhos e estratégias de aproximação com a realidade. Ao deliciar uma refeição típica do interior mineiro,

frango caipira, eu perguntei sobre o tempero e fui orientada a comprar colorau feito na comunidade e também um licor de jabuticaba. Mercadorias produzidas artesanalmente pelos moradores quilombolas.

Essa experiência também foi interessante, para apreender a importância do artesão como fonte e instrumento de pesquisa. Na feira em Diamantina -MG, onde comprei a bolsa de capim dourado, consegui informações sobre a presença dessas comunidades quilombolas na região e de como chegar nessa comunidade de Santa Cruz. A produção de alimentos, temperos e outros dentro do quilombo também me possibilitou expandir a visitar para outras famílias que ali residem.

O colorau quilombola que eu comprei, foi produzido no mesmo dia, na parte da manhã eu procurei a família que comercializava, um mulher quilombola me atendeu e disse para buscar o tempero no final da tarde, porque ela iria colher o urucum do seu quintal para tritirá-lo e fazer o pó de colorau, ou seja, uma mercadoria feita e comprada em um quilombo não é só um mercadoria, ela tem uma história, um lugar, uma família, uma busca, um processo. E tudo isso traz para nossa pesquisa um tempero especial, o tempero da vida, da possibilidade de estar e se comunicar através da arte e da produção da mesma.

4.4 - Pesquisa de campo – Povos Kalungas – Cavalcante – GO.

F37- Kalunga



(Pintura da pesquisadora – 2019)

"Nome de uma planta (simaba ferrugínea) e do lugar em que dá nasce e cresce, perto do córrego homônimo onde a terra é considerada sagrada e nunca seca "Terra boa de plantar alimentos para a vida toda". Contam que Kalunga é planta que, como o povo Kalunga, possui raízes profundas. Também conhecida como calungueira "É planta que nunca morre". Kalunga da língua africana kimbundu, significa "mar". Outros significados como: "imensidão" e "morte". Em Banto Kalunga, ou Calunga, significa "tudo de bom" [...] Kalunga é grandeza, a imensidão o mar, a morte, a coisa pública e incorruptível. Kalunga é Deus para alguns povos. É ser esperto inteligente, do verbo oku-lunga. Assim é o povo Kalunga: Sabedor ancestral de suas tradições, que teima em mantê-las vivas atravessando gerações. Exemplo de luta, força, tradição para humanidade cada vez mais necessitada"(SerTão Kalunga - André Dib -2018)

“Kalunga” é uma obra inspirada no livro de fotografias de André Dib (2018) *SerTão Kalunga*, seu trabalho se coloca como uma fonte que nos possibilita conhecer um pouco da trajetória de resistência e luta do povo Kalunga no sertão goiano durante séculos. A pintura busca um diálogo com essa fonte, ultrapassando o objetivo de retratação fidedigna da imagem fotografada e alcança o universo do imaginário, do ancestral e daquilo que se guarda na memória, em que a imagem humana, corpo e membros surgem em sintonia com elementos da natureza.

Nas profundezas do sertão goiano, os Kalungas se organizam desde o início do século XVIII através da resistência de luta do povo negro, em oposição ao trabalho escravo na mineração (Minas dos Goyazes). E eles preservam no cotidiano sua cultura e tradição, em uma relação íntima e sagrada com a natureza em que estão inseridos. Vivem e sobrevivem à seca e os demais fenômenos climáticos e se sustentam a partir da preservação do meio ambiente, do turismo, do artesanato e do cultivo da terra e dos frutos diversificados do cerrado.

O povo Kalunga vive em territórios rurais afastados, em condições precárias de acesso à energia, à saúde e comunicação. O cerrado de onde tiram a sua sobrevivência e sustento vem sendo ameaçado pelo avanço da modernização do campo, do agronegócio e das empresas mineradoras. Sendo a forma de organização da vida coletiva dos quilombos Kalungas, a condição de preservação desse bioma, que segundo os biólogos é um dos mais antigos do mundo.⁴⁴ No entanto, o conflito, a insegurança do porvir, a falta das políticas públicas, a ganância, a exploração do

⁴⁴ Informações presentes no documentário Sertão Velho Cerrado.

turismo pelo “outro” têm, durante séculos, ameaçam a permanência dessas comunidades.

Cientes da importância do quilombo dos Kalungas para o aprofundamento dessa pesquisa, em junho de 2019, fomos visitar o Sítio Histórico Kalunga, localizado na região nordeste de Goiás, com área de duzentos e cinquenta e três mil hectares. Tivemos a oportunidade de compreender com mais nitidez a importância da permanência desses povos tradicionais nesta região, pois são eles os grandes responsáveis pela preservação do Cerrado e da Chapada dos Veadeiros.

Partimos da região do Triângulo Mineiro (Uberaba-Mg) e seguimos sentido norte de Goiás, município de (Cavalcante-GO). Percorremos aproximadamente mil quilômetros de estrada e a paisagem até próximo a Brasília estava completamente rendida às lavouras do agronegócio, um campo desértico de pastos intercalados por plantações em larga escala de algodão, soja e cana.

Este cenário começa a se modificar quando nos aproximamos da região da Chapada: o relevo montanhoso e presença do cerrado nos apresentam uma vegetação mais diversificada. Deparamos com um sertão repleto de belezas naturais: cachoeiras, rios caudalosos preenchendo os vales das montanhas. Entre veredas cercadas de vegetações, uma diversidade de flora e fauna, tudo isso preservado no território dos povos Kalungas.

Chegamos à comunidade Kalunga por volta do meio dia, ansiosos para conhecer a cachoeira de Santa Bárbara, um dos mais belos e procurados cenários turísticos da região que fica localizada no território quilombola. Para nossa surpresa, a ida para a cachoeira era agendada e naquele dia não havia mais disponibilidade de vagas para a realização do percurso. Então resolvemos acampar na comunidade e conseguirmos fazer a visita para a cachoeira no outro dia.

Foi então que consegui entender com mais profundidade a forma de organização da vida da comunidade Kalunga: uma vida que não é isolada, cristalizada no tempo, que está em conexão com a realidade da sociedade como um todo e ao mesmo tempo, preservando a sabedoria de existir conforme ensinamentos da tradição. Houve então a possibilidade de uma vivência um pouco mais profunda com a vida cotidiana da comunidade para além da experiência de uma visita turística. Por ser feriado, durante o dia havia a presença de muitos turistas que retornavam para as cidades vizinhas no final da tarde. A dinâmica da comunidade

era diferente ao entardecer, o período oportuno para eu observar a rotina da comunidade no seu cotidiano, mulheres pilando em seus terreiros a farofa de carne que seria comercializada no dia seguinte, arrastando pelas ruas de terra pedaços de galhos e tocos de madeira para acender o fogão para o preparo de alimentos, homens construindo artesanalmente tijolos de barro, crianças brincando livres e descalços na poeira das ruas de chão.

No final do primeiro dia na comunidade, estávamos caminhando pelas ruas de terra em que as casas abertas, sem muros, portões ou cercas se tornava possível a visualização e o som das atividades desempenhadas pelos seus moradores, e então escutamos com muita nitidez um barulho ritmado e socado do pilão e avistamos uma senhora que realizava essa prática que até então só havia conhecido nos livros de fotografias. Solicitei a esta moradora quilombola a permissão para o registro e que me contasse um pouco mais sobre o trabalho que realizava. Ela me relatou que estava pilando uma “paçoca de carne”, um dos principais produtos comercializados na comunidade, que é tipo uma farofa salgada, feita com farinha de mandioca e carne seca, um alimento tradicional, que por ser salgado não é tão perecível e não necessita de muita refrigeração.



Foto: Daniella Santos – Quilombo dos Kalungas - GO – junho 2019



Foto: Daniella Santos – Quilombo Kalunga – junho, 2019

Nos quintais e nas casas é muito comum a presença de trabalhos manuais feitos pelos seus moradores, sendo as próprias casas dos artesãos espaços de trabalho e criação. O registro acima também foi feito nessa caminhada de observação pelas ruas da comunidade, na varanda de uma casa, um cesto. A foto faz a captura dele ainda em processo de elaboração, evidenciando toda complexidade desse trançado, que traz múltiplos conhecimentos matemáticos e também sobre biodiversidade. Escolher a melhor fibra para secar e preparar a palha e fazer a amarração envolve um saber sobre as plantas, manejo de matérias primas e técnicas ancestrais.⁴⁵

⁴⁵ A revista *O artesanato Tradicional – Tecendo Saberes* (2016), apresenta uma pesquisa sobre essas técnicas e manejos das fibras naturais.



Foto: Daniella Santos – Quilombo Kalunga – GO, jun, 2019

Fotografia da loja de produtos e artesanato dos quilombolas Kalungas: doces, quitandas, tapetes, enfeites, lembranças, colares, chapéus entre outros trabalhos feitos por diversos moradores da comunidade, que comercializam seus produtos em uma “venda” localizada no espaço coletivo do quilombo.



Foto: Daniella Santos – Quilombo Kalunga – GO, jun, 2019

A cachaça produzida na comunidade traz no seu rótulo a marca Kalunga, de forma muito evidente a identidade do grupo está introjetada em seus produtos e mercadorias, ou seja, a comunidade se afirma na sua produção. E também o saber sobre o uso das plantas e da natureza, suas interferências no funcionamento do corpo humano e nas suas relações sociais.

No outro dia, madrugamos a fim de conseguir uma senha para fazer a trilha que nos levaria para as cachoeiras. Acompanhados de uma guia quilombola tivemos a oportunidade de conhecer três cachoeiras deste território, percurso de cerca de quatro horas, uma parte feita na caçamba de um caminhão e outra parte em caminhada. Diferente de outras experiências de viagens que fiz em reservas naturais pelo Brasil, as quais não estavam localizadas em territórios de povos tradicionais, percorrer essa trilha no meio da natureza rústica, com poucas intervenções e modificações humanas, me apresentou o significado da dimensão do que realmente significa uma reserva natural para além de bioma preservado, mas enquanto um lugar naturalmente “sagrado”, extrapolou o que de maneira superficial compreendemos sobre turismo como algo divertido, alternativo e confortável, como se tivéssemos a licença para chegar à beira de um rio e levantarmos nosso acampamento de superficialidade e de lixos descartáveis.

O som daquele lugar era dominado pelos pássaros e pelo barulho das águas. O caminho de pedras ora tranquilos, ora repleto de obstáculos tortuosos, cheiro de mata, de flores e de frutos, entre o sol e o calor escaldante se opondo à sensação de frescor e do banho cristalino nas cachoeiras uma conexão de energia vital.



Foto: Daniella Santos – Quilombo Kalunga – GO, jun, 2019

A fotografia acima é da Cachoeira de Santa Bárbara localizada no quilombo e um dos principais pontos turísticos da região. Cachoeira de queda com águas claras, que deságua em um poço azul, a visão é de um santuário em meio à mata. Essa experiência fez endossar em nossa consciência a necessidade de nós, seres humanos, estabelecermos uma relação sagrada e de respeito com a natureza. Compreendendo a forma com que nos relacionamos com o meio ambiente é determinante para nossa permanência e sobrevivência no planeta terra; uma questão estruturante da sociedade capitalista em que o avanço dos meios de produção e produtividade têm colocado em xeque nossa existência individual e também coletiva, organizados enquanto sociedade, povos e grupos étnicos. Isso significa dizer que o processo de emancipação humana perpassa pelo reconhecimento de que precisamos modificar os nossos modos de produção e de utilização dos recursos naturais rompendo com a lógica de exploração.

Consequentemente percebemos o quanto os povos quilombolas Kalungas vêm resistindo a essa lógica de dominação. Comprovamos que essa questão da intervenção do turismo imposto por forças econômicas e políticas externas à organização da comunidade é um problema de diversas comunidades quilombolas no Brasil. Em conversas com a guia quilombola sobre as atividades de turismo na comunidade, ficou evidente a desigualdade de oportunidade das agências e dos

guias turísticos que não residem na comunidade, que inclusive, cobram valores acima do que os moradores quilombolas cobram para a visita. Ela fala de uma possível reorganização que a associação turística da região está fazendo no sentido de dar mais exclusividade aos guias da comunidade, atendendo a uma antiga reivindicação interna do quilombo.

Na ocasião, pagamos pelo passeio o valor de cem reais, e a guia me relatou que ela consegue realizar cerca de dois a três acompanhamentos por mês, dependendo da época do ano, ou seja, esse trabalho não traz uma remuneração suficiente para sustentar sua família que é composta por cinco pessoas: ela, o marido e mais três filhos, sendo necessário desempenhar o trabalho de babá durante a semana. Nascida na comunidade, criando sua família em um território que cotidianamente vem sendo preservado pela simplicidade dos seus modos de vida, essa mulher quilombola ainda está em desvantagem no acesso à riqueza social que a sua própria forma de existência e resistência produziu e ainda produz.

Entre tantos agentes externos, oferecendo explicitamente seus serviços, ela estava em um canto, tímida, mas fortemente presente. Em muitos momentos de silêncio evidenciou somente com o olhar a firmeza de sua sabedoria, seu conhecimento profundo e real sobre aquele lugar. Foi assim que o encontro entre nós foi possível, em um dia não só de passeio, apreciando as riquezas naturais do quilombo, mas de aproximação com a vida quilombola.

Nos dias que ficamos no quilombo, tivemos também a oportunidade de comer uma pizza quilombola. Em um lugar tão distante, com uma organização de vida tão peculiar, saborear uma pizza foi uma experiência inesperada e especial. Acompanhamos o preparo dessa refeição desde o arrastar das galhadas para fazer lenha e para aquecer o forno, trabalho realizado em um fim de tarde pela própria dona da pizzeria. Na ocasião, ela nos conta sobre sua experiência de trabalho em um restaurante em Brasília e o seu retorno para o quilombo com o objetivo de criar e educar seus quatro filhos. Com essa experiência profissional ela garante o sustento de sua família na comunidade. Ela estava empenhada em um projeto de ampliação de seu estabelecimento, construindo no quilombo uma pizzeria maior. Conhecemos a estrutura inicial dessa construção, que era fundamentada em madeiramento e tijolos de barro produzidos artesanalmente por dois moradores quilombolas.

Segue registro dos tijolos de adobe, feito de barro, muito comuns nas paredes das casas da comunidade.



Foto: Daniella Santos – Quilombo Kalunga – GO, jun, 2019

A produção de tijolos de adobe estavam sendo realizadas por dois moradores quilombolas, que se dedicavam a essa atividade no final do dia, depois que trabalhavam no acompanhamento de turistas em passeios pelas cachoeiras localizadas no sítio do quilombo. Dentro de um buraco com cerca de 3 metros de profundidade e 2 metros de diâmetros o barro (argila,) era retirado e misturado com palhas e fibras naturais para dar liga na formação dos tijolos moldados em formas retangulares, depois colocados em terrenos abertos, que passavam noite e dia expostos ao tempo. Um trabalho muito pesado e realizado ainda de maneira artesanal: tijolos modelados um a um, com poucas ferramentas de trabalho, sem utilização de recursos mecânicos e elétricos.

Segundo relatos dos próprios trabalhadores, o buraco perfurado também seria utilizado para fazer o poço de água, ou seja, uma forma sustentável de aproveitamento dos recursos e da intervenção humana na natureza. Esta maneira de construção de casas é uma técnica muito antiga⁴⁶, portanto acompanhar o processo desse trabalho foi fundamental para apreender o quanto é importante a preservação desse conhecimento e dessa tradição para a independência do quilombo em relação ao abastecimento do mercado externo, de produtos fabricados fora da comunidade.

⁴⁶ AMARAL, Francisco Armond do. Bloco de Adobe: efeitos da adição de fibra do epicarpo do babaçu. [Dissertação de Mestrado] Curso de especialização em Design. São Luiz: Universidade Federal do Maranhão, 2017. 68fls.

Em relação a essa autonomia da produção de alguns produtos e mercadoria na comunidade, foi também possível perceber como os quilombolas utilizam frutos do cerrado para fazer seus sucos, sorvetes, geladinhos, comercializados em suas casas. Perguntando a um dos comerciantes e morador sobre como adquiria as frutas para o preparo, ele enfatizou que consumiam e produziam a partir do que lhes oferecia a natureza, ou seja, acompanhando a safra natural de cada época. Quando era época de tamarindo, tinha suco de tamarindo, quando era época de manga, suco de manga, e assim também com outras frutas.

É desta maneira que o povo Kalunga se relaciona com este território sagrado, eles com respeito cuidam do sertão, do cerrado, dos seus frutos e suas águas, e em troca a natureza os preserva. Muitos são os desafios, a ganância e o turismo exploratório daqueles que chegam de fora ameaçando a permanência de suas culturas e tradições. Mas resistir, reinventar estratégias têm sido durante séculos a trajetória histórica dos povos Kalungas. Esta vivência me nutriu de força vital, de um conhecimento que está para além de um aprendizado sobre o mundo exterior, mas também sobre essência, sobre natureza, indivíduo humano social e coletivo e sobre a importância desses povos tradicionais na manutenção de sua cultura específica e peculiar, bem como para a preservação da própria humanidade.



Foto: José Néspoli– Quilombo Kalunga – GO, jun, 2019

Registro do dia que partimos da comunidade: no fundo, uma parede de tijolos de adobe, que representa aqui que está posto e estruturado antes de nós, a camiseta expressa o sentimento de contentamento na realização dessa pesquisa de

campo, uma experiência de vida e um conhecimento que carregarei comigo como um amuleto de proteção e também uma bússola que me orienta para conhecer novos caminhos e trajetórias de luta.

4.5. Pesquisa de campo – Quilombo do Picinguaba – Ubatuba – SP.

Dando continuidade às pesquisas de campo, em agosto de 2018, realizamos uma visita ao Quilombo da Fazenda Picinguaba, em Ubatuba- SP, na região da Mata Atlântica. Um dos aspectos que irei primeiramente abordar sobre essa visita evidencia a importância dos guardiões da memória para essas comunidades. O quanto a questão do respeito e a valorização da comunidade no seu aspecto intergeracional também são marcas dessa tradição de vida e resistência quilombola.

Segundo Gusmão (2001) os retratos da vida de negros camponeses não são apenas imagens construídas, são um convite que nos leva a deslumbrar um modo de vida para além do que está posto, ou seja, a possibilidade de conhecer e se aprofundar no universo da experiência negra no mundo rural, um lugar das diferenças e da alteridade, mas que contraditoriamente também, vivencia as demandas oriundas da questão racial, expressas no preconceito e na discriminação fortemente presentes tanto na ausência do direito quanto na instância social e jurídica das leis.

A história do negro brasileiro, em particular do negro que se fez camponês, demanda a compreensão de um tempo de existência, que diz respeito ao presente das comunidades negras, mas diz respeito também ao seu passado, à sua origem que nos é contado por fragmentos. Fragmentos prenhes de vida, repletos de histórias, partes integrantes da memória e da tradição. Que significados comportam? Que sentidos se fazem contidos por eles e por quê existem como lembrança? Não esquecer, tem sido central na realidade dos grupos negros que se confrontam com a sociedade nacional, principalmente aqueles que detêm a posse de uma terra singular. Uma terra na qual construíram a vida e a percepção de si mesmo como elementos participantes de um grupo e lugar. Lembrar tem sido o caminho pelo qual, através da memória, institui a história própria, marcada por uma terra que é e tem sido lugar de força energia. [...] O negro que se faz de uma terra singular, uma terra que se possui e da qual é possuído. Sua história nela se inscreve e ele mesmo, enquanto negro, nela, terra, enquanto inscrito. A terra é assim um ser vivo de mesma natureza, sua relação com ela está centrada em ritos, mitos, lendas e fatos. Memórias que contam sua saga, revelam sua origem e desvendam, além da própria trajetória a vida em seu movimento” (GUSMÃO Neusa apud MOURA (Org.) 2001, p 338).

Chegando ao Quilombo de Picinguaba no antigo moinho de fubá e engenho de aguardente, que hoje funciona como espaço comunitário, onde a comunidade expõe e comercializa seus artesanatos, encontramos duas quilombolas artesãs filhas de José Pedro Vieira, um dos moradores mais velhos. Adquirimos alguns objetos e alimentos (bolo, farinha e banana) e também um livro sobre o artesanato tradicional do quilombo.

Passamos algumas horas conversando com José Pedro, que guarda consigo a memória viva sobre a origem e a formação da Fazenda de Picinguaba. Ele nos fala sobre seus avós, antigos trabalhadores escravizados que ocuparam e conquistaram aquele território, e como que até os dias de hoje a comunidade vem resistindo, guardando histórias, saberes e conhecimentos que trazem toda a essência da identidade quilombola para o grupo.

Os depoimentos que serão relatados tiveram como fonte a própria revista adquirida na comunidade e também dos relatos feitos pessoalmente por José Pedro. Essa forma de construção da pesquisa compreende que o depoimento presente na revista por mais que tenha sido colhido de uma narrativa oral, sofre influências e interferências de quem fez a entrevista e de como foi feita a transcrição. Portanto, a visita de campo busca capturar um pouco dessa dimensão da oralidade que está para além das palavras, que está presente no olhar, nos gestos, expressões faciais e até mesmo em um objeto de artesanato.

Nesse sentido, a pesquisa de campo não se utilizou de uma entrevista estruturada, ela foi realizada de uma maneira mais espontânea, sem determinações prévias de como seria a aproximação com a realidade, uma forma de construção da pesquisa que se constrói a partir de condições reais da comunidade, as quais apontam dados e informações para a pesquisa e não o contrário. Outro aspecto importante para destacar é que as fotografias expressam essa aproximação, foram feitas de comum acordo entre as partes que se colocaram dispostos a contribuir com a divulgação da memória coletiva do quilombo através do registro.⁴⁷

Os depoimentos de “história oral” que também apresentaremos e que vieram contribuir para a construção dessa pesquisa, foram colhidos no livro; “o

⁴⁷ A autorização do morador quilombola José Vieira está anexada a essa tese.

Artesanato Tradicional – Tecendo Saberes” adquirido no espaço de comercialização associativa dos artesãos, que foi elaborado e organizado com o objetivo de divulgar o artesanato tradicional do Quilombo da Fazenda Picinguaba, juntamente com as oficinas de produção artesanal realizada na Escola Municipal Professor Iberê Ananias Pimental, localizada na Vila Picinguaba.

O livro *O artesanato tradicional tecendo saberes*, de autoria da Coordenação Pedagógica e Pesquisa: Edirlane Reis e Leonardo Estevan promovido pelo Instituto Caipá, que desenvolveu em 2016 o Projeto Tecendo Saberes com o apoio da Secretaria de Estado e Cultura (SEC), através do Programa de Ação Cultural (ProAC) – Concurso de projetos de Proteção e Promoção das Culturas Negras no Estado de São Paulo. Um projeto que englobou várias atividades desenvolvidas com o objetivo de incentivar e valorizar a produção artesanal no quilombo. Esse material rico de informações e relatos sobre a origem e o cotidiano dos artesãos da comunidade de Picinguaba, possibilitou- nos a construção de reflexões que se aprofundam em relatos de vida, sendo fundamental para esta pesquisa como fonte documental que apresenta relatos dos quilombolas sobre a sua história de origem e sobre a importância do artesanato para a memória e identidade da comunidade.



Foto: José Néspoli – Quilombo Picinguaba- Ubatuba – SP, 15 de agosto de 2019

De forma muito especial, esta fotografia representa um momento singular desta pesquisa, em que tenho a oportunidade de estar junto com uma importante liderança histórica do quilombo Picinguaba, Sr. José Pedro, e os meus filhos José Francisco e Luis Antonio.

Penso que essa imagem traz em si diversos assuntos abordados nessa pesquisa, sobre a importância de conhecer as nossas origens, respeitar e recuperar a história dos nossos antepassados, buscar uma educação que dialogue com a realidade e que respeite os saberes dos mais velhos. Sobre tudo, de realizar pesquisa e conhecimento de forma a também estar entregue enquanto pessoa para esta finalidade, ou seja, na sua integralidade, aqui estou como mãe, pesquisadora e aprendiz, conhecendo e aprendendo em movimento, com o tempo passado e presente.

S.r., José Pedro, a liderança do quilombo, nos contou-nos sobre a formação do quilombo, o funcionamento do moinho da fazenda, cada objeto de produção e seus processos. Observe os relatos a seguir, retirados de revista adquirida no quilombo:

Meu pai e minha mãe são de cunha. Meu avô veio de África, ele veio num navio e saltou em Paraty como escravo. Descarrega o navio negreiro ou em Paraty ou em São Sebastião. Eram os dois lugares históricos de descarrega o navio: ou em Paraty ou em São Sebastião. E meu avô foi descarregado em Paraty. Quando eu cheguei em Paraty com 13 anos de idade, tinha muito preto em Paraty, agora eu tô com 79, vou fazer 79 agora, eu tava com 13 anos, fazem sessenta e poucos anos. Paraty tinha muito preto, muito artesanato. Era paraty mesmo! Agora tá parecendo tainha! Era paraty agora parece tainha. Você ia para cidade vendia balaio, esteira, tipiti, peneira. Não era pra vender, era tudo a base de troca. Levava daqui, chegava lá, deixava lá, trazia querosene, sabão, sala, lá tinha banca de peixe – o pescador vinha cada um montava a sua banca. Levava nossa mercadoria e fazia a base de troca. Era pé de burro, quando alguém tinha burro. (...) Quando veio de África pra cá, ninguém veio como ser humano, todo mundo veio como objeto de trabalho. Então o cara vinha para trabalhar. Então tanto fazia homem ou mulher. Pra trabalhar! Então não tinha como arrumar família. Quando gritou a libertação meu avô tava com quarenta anos. Daí que foi arrumar minha vó. Arrumar família. Ele teve três ou quatro filhos só (José Pedro Vieira apud REIS; ESTEVAN (Org.)2016, p 22)

A palavra de José Pedro descreve a sua origem africana e um passado em que os trabalhos manuais, o artesanato, eram a base da economia e da sociabilização entre grupos e comunidades. Fala da forte presença da população negra no comércio da cidade histórica de Paraty, evidenciando sua consciência crítica em relação ao

escravismo como um processo de trabalho tão violento que buscou a desumanização do povo africano. Sua palavra também enfatiza a importância da família na negação dessa exploração, na sua história de vida familiar ela surge quando “gritou a libertação”. Este “grito da libertação” expresso pelo guardião da memória também é muito simbólico na perspectiva da oralidade, a libertação não é aqui contada a partir da história da norma, da escrita e da assinatura de uma princesa branca, a libertação veio do grito, da expressiva força da palavra.

Pensar sobre a força da palavra nos leva a compreender a importância da memória oral, enquanto instrumento que narra a vida cotidiana, de um cotidiano repleto de realidade, profundidade e contradições. Ecléa Bosi (2003) relata que a população de velhos, mulheres, negros e trabalhadores, aqueles que foram excluídos da educação formal, utilizam a palavra como recurso de resgate da sua história de vida. Para a autora, a história que se apoia somente em documentos oficiais não consegue alcançar a dimensão das paixões e emoções. Ela aponta que memória da população velha pode ser uma mediadora entre gerações, ligando o passado ao presente, e acaba sendo o “intermediário informal da cultura”, aquele que transmite os valores e as tradições.

Ecléa Bosi (2007) busca compreender a função da memória na velhice. E nos conta como os velhos assumem caráter essencial na vida e na formação do indivíduo e de futuras gerações. A autora fala que são os mais velhos que guardam as memórias e lembranças, sejam elas pessoais, de um tempo, lugar, pessoas e objetos, e que através da oralidade nos contam sobre o passado possibilitando que esse conhecimento seja transmitido para as crianças que podem então conhecer sobre suas raízes, através da história vivida por pessoas de mais idade que fizeram parte de sua socialização.

Segundo Bosi (2007), o presente é inseparável do processo de reconstrução do passado, mesmo admitindo a existência contínua das transformações e das mudanças sociais. Para ela, a memória estaria dependente desse ininterrupto processo de que só “fica” o que significa, ora intacto, ora eminentemente alterado, e que a sua construção social estaria ligada ao grupo onde se trabalha coletivamente, pois tende à criação de esquemas coerentes da narração e interpretação das situações ocorridas, verdadeiros “universos dos discursos e significado,” que fundamentam a veracidade dos acontecimentos.

Quando não tem facilidade o povo não liga pra dificuldade. Quanto mais facilidade aparece, mais dificuldade aparece(...) antes a gente ia daqui a Ubatuba a pé, daqui a Picinguaba a pé, agora o ônibus de motorista anda devagar, o pessoal já tá querendo bater nele. A estrada trouxe coisa boa, o progresso tá aí, mas também trouxe muita coisa que não foi boa. Acabou um pouco da educação das pessoas, acabou um pouco do respeito, acabou a liberdade artesanal e cultura das pessoas. Mas o progresso tá aí e a gente não pode ser contra o progresso a modernidade tá aí, tem que viver com ela (...) é que nem televisão, você tem que ver vendo o que aproveita e o que não, porque tem muita coisa boa, mas também tem muita coisa ruim. Facilitou para quem quer viajar, o transporte facilitou também, o meio de ganhar dinheiro facilitou também, porque ninguém tinha dinheiro, mas também facilitou o meio de gastar também (José Pedro Vieira, apud REIS; ESTEVAN (Org.) 2016, p.28)

Em relação às mudanças históricas ocorridas pelo processo de modernização tecnológica do capitalismo e sua divisão de classes, raças e gerações e gêneros ocasionando a ruptura e a opressão presentes na relação entre os indivíduos e também na relação do ser humano com a natureza. Essa sociedade industrial caracterizada pela produção, agilidade, lucro, mercantilização das vidas e descarte da mão de obra de trabalho humano oprime a velhice, marcada pela exclusão social, institucional e do grupo familiar. No relato de seu José Pedro fica explícita essa consciência que ele tem em relação ao processo de modernização, ao “progresso” e que de certa maneira é reconhecido como um processo que trouxe certos benefícios, mas por outro lado, também ocasionou um esvaziamento de valores educativos, culturais e simbólicos, importantes para a comunidade.

Nesse contexto, a memória dos mais velhos assume uma função social de resistência “rema contra maré”, estabelece o vínculo com outra época, com a consciência de ter vivenciado tantos desafios ao mesmo tempo tantas conquistas, evidencia as contradições da vida e do tempo histórico que para o idoso, a alegria, satisfação e oportunidade de mostrar sua vida de certa forma ele está ali como um sobrevivente. No caso do seu José Pedro esta satisfação fica evidente. Seu sentimento de pertencimento coletivo, sua vida, sua memória têm um valor sagrado para a comunidade que recebe muitos ouvidos atentos e curiosos pela sua narrativa, que nos permite uma experiência profunda, repleta de nostalgia que traz lembranças e emoções nos oportunizando-nos conhecer sobre um tempo passado e o significado profundo da resistência negra quilombola naquele lugar.

A comunidade, para seu José, é um suporte social para sua memória e a sua memória traz identidade para o quilombo, uma relação de pertencimento e troca que favorece uma melhor compreensão do tempo, que está além da cronologia das horas contadas no relógio, mas algo profundamente subjetivo e dos ensinamentos trazidos pelas experiências vivenciadas e compartilhadas, permitindo assim, que a comunidade compreenda a função história e social de sua resistência e de sua luta.

Quando José Pedro expressa:

O mundo é o mesmo, mas o tempo é outro. Aquele tempo era aquele tempo. E esse tempo é esse tempo (...) eu tô aqui nessa idade, mas não posso ficar mais naquele tempo. Porque é que nem uma onda, você não pode ficar na beira do mar, se não souber pegar onda você morre afogado. Você tem que pegar as ondas que tão vindo, não onda muito grande, porque a gente não é surfista, mas tem que acompanha as ondas. Aquele tempo você convivia bem com aquele tempo. Agora você não vive aquele tempo. Que nem a luz elétrica, antes acendia uma vela, uma lamparina, um candeeiro, clareava a casa inteira. Hoje se você não acender a vela ou uma lamparina já não clareia nada. Porque acostumou com a luz elétrica. Vagalume alumia tudo pra gente, o caminho de noite. Hoje vagalume foi embora, por quê? Porque aparecem muita luz e ele acha que a luz tirou o espaço dele. As coisas é o tempo certo. (José Pedro Vieira, apud REIS; ESTEVAN (Org.)2016, p.29)

A reflexão de José Pedro sobre o “tempo” é de um guardião do tempo, esse tempo pertencente a ele, onde se considerava um indivíduo inteiro, protagonista de sua história. Da mesma forma, o guardião se coloca como aquele que respeita e acompanha as mudanças ocasionadas pelo tempo, como forma de sobrevivência daquele que aprende a nadar para “acompanhar a onda” não perdendo a sua identidade quilombola, e afirma “a gente não é surfista”, mas com sabedoria e conhecimento, se adaptando à sociedade e ao tempo. Ele traz também a metáfora da lamparina e da luz elétrica como um processo de avanço tecnológico que de certa forma mudou a perspectiva sobre a realidade. Contraditoriamente ele fala uma realidade que de tão iluminada acaba por descartar o contato e aproximação com outras dimensões como a própria natureza, quando ele se refere a não mais presença do “vagalume”, essa claridade moderna acaba por ofuscar a relação “homem x natureza”. Talvez José Pedro se refira ao “vagalume” pela sua identidade próxima com sua natureza, como o vagalume ele é aquele que carrega a luz e ilumina a sombra da memória daquele que se vê expulso pelo processo de modernização da

sociedade, mas tem consciência de que é a que realidade que determina seu próprio tempo.

A memória coletiva é ponto de partida para a identificação e delimitação desses territórios, como processo de ressignificação de suas próprias histórias de vida. A busca pelo direito à terra amplia a consciência do significado político da sua identidade étnica para a permanência no seu território de origem e de direito. Nesse sentido, a memória coletiva traz testemunhos vivos do pertencimento territorial dessas comunidades, relacionados aos seus antepassados; manifestada nas suas formas peculiares de linguagens, que expressam seus saberes em diversas formas de manifestações culturais, em suas práticas de cura, seus rituais religiosos e festivos e na dimensão das suas produções artísticas.

Relacionando essa pesquisa de campo no quilombo do Picinguaba com os povos Kalungas em Goiás, observamos também a contradição vivenciada pela comunidade em relação à intervenção do Estado e do turismo na região, que chegaram restringindo algumas práticas agrícolas de sustentabilidade da comunidade, alegando a importância da preservação ambiental, mas por outro lado incentivou e trouxe uma certa visibilidade para a exploração de um turismo predatório. Isto está presente no depoimento de José Pedro:

Por isso que não depredava, porque o Estado, o pessoal de fora achou tudo isso aqui, porque a caçara, o pessoal local não depredava. Plantava três anos num lugar, três anos num outro lugar. Daí depois entrou o Estado, piorou as coisas porque plantava três anos num lugar. Depois ia plantar no outro lugar, daí embaúba, jacatirão, quaresma, chorão, essas madeiras, cubitinga, essas madeiras com dois anos elas já tão grossa. Então o cara trabalhava três anos num lugar, deixava a terra descansar, aí tinha essas madeiras grossas e não deixava cortar mais. Aí descaracterizou muito por causa disso. Os mais velhos foram deixando e os mais novos foram deixando também. Porque não estragava, não ia muito longe, era só aqui e ali. Também não era grandes lavours para vender, era pra uso, pra base de troca. E todo mundo tinha! (...) Depois entrou o turismo, o lixo tava sobrando, tinha que ter educação, tinha que ter um meio de respeito de cuidado. Incentivou a depredação, porque nós não era de depredar, como eu tava dizendo, mas de acordo com o turismo incentivou a tiração de palmito, incentivou a tiração de canoa pra vender, incentivou vender terra, incentivou a libertação. Foi difícil (José Pedro Vieira apud REIS; ESTEVAN (Org.), 2006, p.38)

José Predo também fala detalhadamente sobre o funcionamento do antigo moinho de farinha, que naquela ocasião estava desativado, mas que para os projetos de sonhos e expectativas da comunidade e para ele, como guardião da memória, o

moinho seria reativado para movimentar novamente o centro produtivo, comunitário e econômico do quilombo. Ele nos ensina a importância da memória como fonte de água corrente que movimenta a roda do moinho da farinha do Quilombo Picinguaba, que representa a circularidade do tempo dos ciclos da vida e da memória coletiva passada de gerações a gerações. O rio que corta a comunidade é a esperança da vida, da energia vital. Independentemente do não funcionamento atual da fábrica de farinha, a comunidade, os artesãos, o guardião de memória, ali permanecem produzindo seus artesanatos, vendendo e comercializando seus frutos e pescados.



Foto: Daniella Santos – Quilombo Picinguaba – 15 de agosto de 2019

A moenda de farinha do Quilombo de Picinguaba é o espaço que preserva de maneira emblemática a memória da formação e ocupação territorial do quilombo. Até hoje existe, por parte da sociedade externa uma referência a comunidade como “Fazenda da Casa de Farinha” cujo nome remete ainda muito ao passado escravista. Mas os quilombolas identificam o território em que vivem com “Quilombo do Picinguaba”, o engenho de farinha continua sendo preservado no espaço coletivo do quilombo e marca um processo de conquista da antiga fazenda pelos trabalhadores quilombolas, que tomaram posse das terras e dos meios de produção e trabalho.

O espaço do moinho era, no período do escravismo, uma força motriz de produção e exploração humana. Hoje, pela organização da vida cotidiana do

quilombo, é ressignificado, é o lugar sim da lembrança de um tempo de opressão, mas também é a lembrança da luta, da conquista, da ocupação, da persistência, do acreditar, do planejar, da coragem, do trabalho social e criativo, das mãos que plantam, que pescam, que tecem, e que de forma livre produzem o alimento, o pão o sustento da vida coletiva.

F38 - Farinhada



(Pintura da pesquisadora – 2019)

“Farinhada” é uma pintura inspirada na fotografia de André Dib (2018) que retrata o “Feitio Artesanal da Mandioca – Sucuri” tradição das comunidades quilombolas do povo Kalunga, situadas na região norte de Goiás. Essa pintura é uma forma de “ressignificar” esta prática da cultura tradicional e saberes compartilhados que passam por gerações.

Uma tentativa de, através das artes plásticas, enquanto trabalho manual de expressão visual, retratar a força e a expressividade de outros trabalhos feitos e realizados por mãos. Mãos que se entrelaçam e que remetem à memória e à identidade de um povo e de um lugar. Diálogos entrelaçados de identidades, de comunidades tão distantes geograficamente, mas que de certa maneira se assemelham na memória de luta dos seus antepassados e na preservação de saberes tradicionais. A raiz da mandioca representa aquilo que é de origem, o processo

artesanal de fabricação da mesma é a transformação. Tanto nos povos Kalungas como no Quilombo Picinguaba esta raiz alimenta a vida e a identidade de resistência quilombola.



Foto de André DIB (Sertão Kalunga, 2018)



Foto de André DIB (Sertão Kalunga, 2018)



Foto de André DIB (Sertão Kalunga, 2018)



Foto de André CYPRIANO (2006, p.70)

Os registros acima foram feitos pelos fotógrafos André Dib (2018) nos povos Kalungas em processo de produção da farinha de mandioca e a última imagem é de André Cypriano (2006) de povos indígenas e quilombolas no Curiarú

Macapá – AP. Observe como essa cultura está presente em várias comunidades tradicionais por várias regiões do Brasil, demarcando coletivamente essa tradição. Percebemos também como esse processo de trabalho envolve jovens, homens e mulheres, e que o próprio instrumento de espremer a farinha é artesanal feitos com objetos (artefatos) como o tipiti, feito de palhas trançadas, a peneira, o balaio, cocho, a prensa e a gamela. A farinha de mandioca é um dos principais alimentos dos povos tradicionais muito utilizado na culinária e nutrição indígena e quilombola.⁴⁸



FONTE: André Cypriano _ Descascando mandioca- (2006, p.72)

⁴⁸ DAMASCENO, A. V. C. A cultura da produção de farinha: um estudo da matemática nos saberes dessa tradição. Natal: UFRN, 2005.
JESUS, E. A. A Comunidade Kalunga do Riachão: um olhar etnomatemático. Goiânia: Editora da UCG, 2007. (Coleção: Goiânia em prosa e verso



FONTE: André Cypriano - Espaço Comunitário de Itamatatuiua – Alcântara – MA (2006, p.73)

O “Espaço comunitário” aparece também nos registros de Cypriano (2006) e nos estudos de Anjos (2006) como um dos componentes fundamentais presente nas comunidades quilombolas; uma edificação com função coletiva, o autor toma como exemplo “a casa de farinha”, e define como um:

galpão onde se dá a produção dos utensílios domésticos e o artesanato, um campo de futebol, um templo, elementos que assumem papel importante na estruturação da geografia quilombola (ANJOS, 2006. p. 71).

Estes espaços de vivência coletiva são onde acontecem os eventos comunitários, festas e ritos de celebração ou mesmo de realização de atividades cotidianas como o de feitiço de artesanatos “trançado de palha, modelagem do barro, do manuseio de pedras, madeiras e metais.” (ANJOS, 2006. p.71).

Indo ao encontro com a perspectiva dessa tese, Anjos (2006) aponta que pensar a identidade quilombola no Brasil, é refletir sobre a territorialidade multifacetada, complexa e diversificada. Nessas comunidades permanecem vivas as tradições religiosas e festivas, não se configuram como manifestações folclóricas e estáticas. São culturas dinâmicas, em processo de mudanças e transformações. Os quilombolas, em suas práticas artísticas, trazem, sim, referências dos seus antepassados, mas também se modificam e criam novas formas de ser e viver.

4.5.1 – Artesanato nos quilombos do litoral de Ubatuba (SP) e Paraty (RJ).



(FOTO: Daniella Santos- Casa de artesanato quilombo do Campinho. agosto – 2019)

A casa de artesanato está localizada no espaço central da comunidade quilombola do Campinho, localizado entre as cidades de Ubatuba -SP e Paraty (RJ), próximo à capela da igreja Católica, a Associação de Moradores e também a sede da Escola Municipal, o que evidencia a importância do artesanato para a comunidade, que tem um lugar específico para sua mostra de comercialização, sendo então a casa de artesanato um dos pontos de referência que demarca o espaço territorial e identitário desse quilombo.



(FOTO: Daniella Santos – Casa de artesanato – Campinho da Independência - agosto 2019)

Esta fotografia foi tirada dentro da Casa de Artesanato: as mercadorias são constituídas na sua maioria de fibras, sementes naturais, madeira, argila. Existem também os artesanatos que são feitos com outras matérias primas: cordão, linha, tecidos, revistas, jornais, etc. No entanto, o manejo dos elementos da natureza evidencia a tradição da comunidade, que tem também, através da diversidade, seguem criando e recriando seus trabalhos.



(FOTO: Daniella Santos – Casa de artesanato – Campinho da Independência - agosto 2019)

Os colares feitos de vários modelos evidenciam a criatividade, delicadeza e também a importância da estética nos artesanatos quilombolas. São enfeites e adornos inspirados no meio ambiente, mesmo que esses, em específico, não se utilizam de elementos da natureza como matéria prima principal, eles acabam sendo referência daquilo que se faz nas suas diversas cores, formas de flores.



(Foto: Daniella Santos -Quilombo dos Picinguaba – agosto, 2019)

Esta fotografia foi tirada dentro da Casa de Artesanato do Quilombo dos Picinguaba que fica próxima a Casa de Farinha. Mostra a diversidade dos produtos da comunidade, e um artesanato que me chamou atenção foi o tapete redondo, no centro, colorido, feito de sacolas plásticas de diversas cores. Isto de maneira muito significativa evidencia o quanto o artesanato da comunidade além de recuperar os saberes tradicionais nos ensina como reciclar aquilo descartamos no meio ambiente. Trata-se de um artesanato político pela capacidade de organização consciente para apresentar uma alternativa para aquilo que seria lixo poluindo a natureza.

O livro *O artesanato tradicional tecendo saberes* (2016), nos apresenta relatos de história de vida como que a natureza, para os artesãos quilombolas, é fonte de inspiração, é contato com o sagrado, é um momento de prazer e satisfação. Observe o depoimento a seguir:

“Eu adoro ir pro mato. Chego no mato e nem fome sinto.”

(oração de proteção para entrar no mato):

“São Bento, água benta. Justiça no altar. Me livrai os caminhos pro filho de Deus passar” (oração e proteção para entrar no mato)

“O artesanato pra mim é muito importante. Adoro fazer! Sempre que eu tô de folga lá em casa eu pego minhas coisas e vou fazer artesanato!”
(Carmem Faustino Assunção, apud REIS; ESTEVAN (Org.)2016, p.49)

Também, enquanto conhecimento adquirido entre gerações, o artesanato e o seu fazer é a possibilidade de recuperar a memória de vínculos vividos no passado. De um tempo em que a produção dos mesmos tinha para os quilombolas significados e valores diferentes, os depoimentos que seguem, nos falam da utilidade desses objetos no passado e no presente. De objetos que estavam cotidianamente fazendo parte da organização da casa, bem como da vida coletiva no quilombo, os artesãos relatam de como utilizavam o balaio, “Era mais balaio mesmo”, para transporte de mercadorias, as peneiras trançadas, o tipiti para a produção da farinha, ou seja, esses objetos também remetem a um tempo em que eram os próprios instrumentos de trabalho para a produção de outros produtos, ou seja, diferentemente das suas diversas utilidades e finalidades decorativas ou simbólicas do tempo atual, antes esses objeto faziam parte da realidade de vida dos antepassados. Hoje algumas comunidades ainda utilizam como instrumentos de trabalho, um artefato que é memória e ao mesmo tempo elemento do cotidiano quilombola, bem como o seu fazer, um processo educativo para futuras gerações

“Esse tipo de balaio assim, essas coisas eu aprendi com meu pai. Aquele tempo eu mexia muito com essas coisas, porque o balaio antigamente era difícil a pessoa encontrar saco assim para carregar as coisas. Então era mais balaio mesmo, pra colocar nas costas e... Pra carregar mandioca, milho da roça. Então ele ia fazendo, ia fazendo a gente com ele. Dai ia aprendendo. Ele fazia balaio, fazia jacá pra colocar em animal; Mexia com essas coisas e eu aprendi com ele.” (Cirillio Braga apud REIS; ESTEVAN (Org.) 2016 p.51)

“É importante que as crianças conhece... que eles nunca conheceram na vida, e é coisas que eles aprendendo, nunca vai acabar. Uma coisa que vai passando de geração pra geração” (Cirillio Braga, apud REIS; ESTEVAN (Org.) 2016, p.51)

“A gente usava esse negócio de artesanato, era tudo para uso da casa mesmo. Pra carregar mandioca, pra carregar coisa do mar, para fazer o tipiti, pra fazer peneira, pra peneirar a massa. Fazia a massa, e imprensava, punha pra secar, daí tinha que passar pela peneira. Então fazia tudo do mato. (...) Engenho era feito de madeira, eu tenho ali na porta de casa que eu fiz ali. Não tinha esse negocio de comprar engenho de ferro da cidade. Era tudo feito de madeira. (...) Meu pai fazia tudo isso, gamela, cacho pra por massa.” (Antônio Rosário, apud REIS; ESTEVAN (Org.) 2006, p.59)

“O meu pai ele fazia artesanato. Ele fazia balaio, cesta, fazia cóvo de pegar peixe. Porque naquela época era muito difícil mesmo. Não era

todo dia que a gente tinha dinheiro. Ele fazia isso tudo aí. Então a gente foi indo e aprendeu tudo com ele. Então quer dizer que a gente trouxe isso aí com a gente. E hoje em dia eu faço. (Vinturante Manuel de Assunção, apud REIS; ESTEVAN (Org.) 2006, p.65)

A dimensão educativa do trabalho artesanal, sem dúvida aparece de forma significativa nos depoimentos dos artesãos quilombolas, que se constrói na observação, na persistência, tentativas de aprendizado e no aperfeiçoamento do fazer. Por meio de ensinamentos que são repassados para as crianças e jovens, os artesãos desempenham também uma função de educadores, eles relatam a importância do processo que lhes possibilita trocas de saberes, a transferência da técnica para futuras gerações.

Segundo os relatos a seguir, os artesãos apontam a importância da possibilidade de venda dos seus produtos como um incentivo para o seu trabalho. Afirmam que essa comercialização não supre todas as necessidades de sobrevivência, mas aquilo que se consegue ganhar com a venda do artesanato acaba complementando a renda familiar, sendo uma serventia.

“Eu ficava ali olhando, depois eu pegava aquela palha que sobrava e tentava fazer sozinho. Fazia assim, para eu poder aprender. Às vezes, eu perguntava assim, e eles falavam: “coloca uma taquara assim, outra assim, a outra vez faz assim”. Eu ficava vendo e sentindo que eles faziam. Do jeito que eles faziam ali eu guardava aqui. Assim que foi indo e logo aprendi”. (Benedito Manoel Assunção apud REIS; ESTEVAN (Org.), 2006, p.53)

“Um lado bom do artesanato, como se diz o ditado é que a gente vai aprendendo. Cada vez mais ficando melhor. Às vezes aparece coisa que a gente olha e tenta fazer também. E o outro, tendo, que nem tem aí agora, um ponto pra gente colocar e vender. O pessoal vem aí, procura... Vende! Daí a gente pega e faz. A gente não vive disso. Mas o pouco que sai ajuda a gente!” (Benedito Manoel Assunção apud REIS; ESTEVAN (Org.), 2006, p.54)

“A criança sempre você tem que aprender. Eles falavam: “Ai seu Toninho, faz aqui pra mim!” Eu falava: “Você tem que aprender!” Eu não que adianta eu fazer pra você e amanhã você vai saber? Aí eu falava pra ela assim: Vai fazendo aí, até você aprender. Chegava na metade, tava errado. Eu falava: Desmancha, vamos fazer de novo. Ela de um lado e eu do outro. Conseguiu!” (Antônio Rosário apud REIS; ESTEVAN (Org.) 2006, p.60)

“Sabe o Morro do Tambor? O falecido Puri morava do outro lado do Morro e produzia artesanato. A gente ia pra Picinguaba vende esteira e passava pela casa dele, e a gente não sabia que a mulher dele ela parente da gente, da D. Maria [Nadir Vieira]. Então, a gente não produzia (vassoura) e ele produzia. Aí papai falou assim: o Peixinho faz umas

vassouras bonitas pra varrer quintal, e eu pensava: Mas que jeito é essa vassoura, meu Deus? Aí eu tirei uma timupeva, lasquei, do jeito que papai falou, mas eu nem tinha visto vassoura de timupeva. Eu fui amarrar ela, só que eu dobrava. Eu dobrava ela e não dava certo. Eu dobrava ele e não dava certo. Daí um dia, eu na casa do papai, ele tava com uma vassoura que ele comprou do Peixinho – era filho do Puri – aí eu falei: Ah tá, eles amarram ela, e depois eles vão amarrando, dobrando ela. Foi com essa vassoura que eu aprendi a fazer vassoura”. (Aparecida de Oliveira Braga apud REIS; ESTEVAN (Org.) 2006, p.63)

“Inclusive o Teobaldo, quando eu fui no Almada, aí o Teobaldo olhava para mim e dava risada. Já tava um baita de um homem né? Naquela época era tudo criança. Aí ele falou: Dona Aparecida. E eu falei: Como você sabe o meu nome? E ele: Ah, a senhora já deu aula de artesanato pra mim, Dona Aparecida. Eu disse: Eu não lembro, Teobaldo. E ele: Já! Eu tenho a cestinha que a senhora ensinou fazer guardado.” (Aparecida de Oliveira Braga apud REIS; ESTEVAN (Org.) 2006, p.64)

“Eu dei oficina de pau a pique e enviei lá na Casa de Artesanatos. As crianças se interessaram, botaram a mão na massa. Isso é bom! Eu gostei e outra é pra eles verem como era antes, como era a casa que as pessoas fazia. Porque antes era assim mesmo, casa de estuque e nada mais. A gente não sabia o que era um bloco, cimento, nada disso. Era só aquilo mesmo. A gente vivia feliz! Satisfeito naquilo ali! (...) Eu gostei de dar oficina para as crianças. Gostei porque, veja só, eles ali fazendo aquilo, pra eles verem como era antes. Que o pessoal praticou aquilo e viveu com isso bastante tempo. Quer dizer então a gente fica feliz por causa disso. O que a gente fez, o que a gente viveu, hoje eles estão fazendo também, vendo como era antes. Então pra mim foi muito bom!” (Vinturante Manuel de Assunção apud REIS; ESTEVAN (Org.) 2006, p.66)

Como materialização dos sentimentos subjetivos, o artesanato quilombola é a expressão do afeto, do carinho, do amor e o do cuidado. As palavras da artesã abaixo expressam metaforicamente e consolidam a importância da arte para tecer pedaços e fragmentos de vidas que foram oprimidas pela sociedade. Mulheres e crianças, que constroem e reconstroem sua existência na resistência “de pedacinhos” daquilo que não pode ser desperdiçado. Ou seja, é a poética da arte de ser e se fazer quilombola, desde o exercício da maternidade, do ser uma criança quilombola, de se fazer um brinquedo, de saber a importância de brincar, imaginar, criar e recriar a vida; no reconhecimento da sua origem que reafirma sua identificação com o lugar em que vive, que possibilita escolhas sobre coisas aparentemente simples do cotidiano, mas que é na verdade a libertação, é a existência ao seu ser em conexão com o tempo, com a natureza, com o movimento dinâmico da vida, daquilo que foi, é ou poderá vir a ser.

A arte quilombola alcança uma dimensão profunda e singela dos recursos que estão apresentados pela natureza, na força, mas também na sua beleza e delicadeza. A artesã nos fala da flor que está presente no talo do coco, da importância deste olhar sensível para reconhecer e identificá-la. Fala também de uma lembrança paterna que reacende a vontade de viver, de recuperar a arte de calçar com “tamancos” uma dança, de saber a importância de coisas que não se pode esquecer, daquilo que lhe foi ensinado com sabedoria e afeto.

“Eu fui aprendendo fazer esteira com a minha mãe. Ela ia fazendo e eu fazia um tearzinho pequenininho, pegava aqueles pedacinhos de taboa que sobrava. Aí pegava uns pedacinhos de corda, porque ela não deixava mexer nas cordas dela porque desperdiçava, então a gente pegava aqueles pedacinhos menores que sobrava e aproveitava e já ia aprendendo a fazer uma esteira pequenininha. Fazia esteira pequenininha pra colocar boneca. Minha mãe fazia boneca de pano, colocava olho, sobancelha, orelha (...)eu adorava brincar de boneca. A gente pegava aquela esteirinha, fazia uma casinha de pau a pique de criança mesmo, cobria com folha de bananeira. Botava a esteirinha debaixo e colocava a boneca em cima da esteirinha”. (Maria Aparecida Vieira Assunção apud REIS; ESTEVAN (Org.) 2006, p.55)

“Pra mim o artesanato é muito importante. Porque era tudo o que o pessoal fazia de primeiro. Porque de primeiro não tinha televisão, não tinha nada. Aquilo lá era uma coisa que era pra distrair mais. E a pessoa também precisava daquilo. Porque de primeiro aqui era muito difícil (...). Eu faço porque gosto de fazer Primeiro eu faço as minhas tranças. Deixo as tranças feitinhas, daí eu guardo, daí quando tá chovendo eu sento só pra mim fazer. Só pra mim costurar, só pra mim costurar, só pra mim pensar o que vou fazer. Seu eu vou fazer uma fruteira, se eu vou fazer uma galinha, (...) eu gosto de trabalhar com essas coisas. É uma coisa antiga, é uma coisa que já existia.” (Maria Aparecida Vieira Assunção apud REIS; ESTEVAN (Org.) 2006, p.56)

“Eu tinha uma leve lembrança de artesanato porque meu pai contava que ele que fabricava os tamancos aqui na Fazenda pras danças. Então a gente só tinha uma leve lembrança, vontade dessas coisas... Eu não sei veio dessa vontade de artesanato, dessas coisas. Porque a gente não esquece das coisas que a gente ouve lá atrás. Uma gente esquece, outras ficam. (...) E outra coisa, não só o tamanco, mas o balaio, a esteira. Isso é tudo dos antigos. O nosso é mais moderno, mas tudo vem de lá de trás.” (Marcelena Octacílio Assunção apud REIS; ESTEVAN (Org.) 2006, p.61)

“Em cima do coco verde tem uma florzinha, no talinho dele dá uma florzinha. Acho que as pessoas às vezes não reparam, né? Dele eu faço uma flor. (...) Tudo que eu ando por aí e vejo que dá pra fazer uma flor, eu pego no mato. Nem todas serve. Porque algumas é muito molinha. Mas tudo que eu posso imaginar que dá pra fazer alguma coisa, eu pego.” (Marcelena Octacílio Assunção apud REIS; ESTEVAN (Org.) 2006, p.62)

O trabalho de cultivo da terra também aparece de maneira significativa nos depoimentos apresentados pelos artesãos, que para além da produção de objetos artesanais, colocam esta relação de produção com a terra como parte da sua história de origem e cotidiano, ou seja, a maneira como eles se identificam como artesãos quilombolas não se distanciam da identidade camponesa, enquanto grupos familiares que se dedicam a atividades agrícolas. Também fica evidente nestes relatos que a criatividade a partir daquilo que foi ensinado e aprendido é a possibilidade de transformar um produto, que de mandioca se torna a farinha.

O que de forma simbólica pode nos remeter justamente à categoria “identidade” que está em constante transformação, que se conecta com a memória, mas que está aberta ao processo criativo de ir além do que está posto como algo imutável. A memória que também se reconstrói a partir de experimentações dos sentidos, de um sabor que remete ao passado, mas que ainda está presente, que ainda é “Quente” para aqueles que carregam nas coisas simples do cotidiano o significado da sua própria existência e que têm, no artesanato, a possibilidade de fortalecimento da história e da cultura quilombola.

“A gente já veio daquele hábito do pai da gente. Porque antigamente ensinavam a gente fazer as coisas. Então tem muita coisa que a gente aprendeu dos pais da gente. Aprendeu trabalhando na roça, plantando mandioca, plantando feijão. Tudo isso. Então, hoje em dia, tudo essas coisas eu já sei fazer. Hoje eu planto mandioca, do outro lado ali, mandiocal, a gente faz farinha e tudo.” (Ednéia Braga apud REIS; ESTEVAN (Org.) 2006, p.57)

“A gente tem que maneja as coisas. Não fazer só aquilo que a gente aprendeu. Teta fazer outras coisas diferentes né? Eu já criei coisas diferentes”. (Ednéia Braga apud REIS; ESTEVAN (Org.) 2006, p.58)

“Meu pai é descendente do Camburi, descendente do mais velho de lá, o Seu Genésio, é sobrinho do Seu Genésio. De vez enquanto, quando eu era pequeno eu ia com ele no Camburi pra fazer farinha. Fazia farinha porque as roças eram lá e vinha trazia farinha pra Picinguaba. Eu ia com ele lá. Chegava lá, eles guardavam farinha naquela lata grande. Minha vó [Dona Constância] já botava eu lá sentado no chão, com uma cuia de cabaça, eu ficava do lado da lata, com cuia de cabaça e café. Pra mim era uma festa. Nunca tinha visto tanta farinha na minha vida. Não conhecia, na Picinguaba não tinha farinha. Se tinha eu comia lá, mas não sabia o que era. Eu via fazendo a farinha. Quente! Eu lembro do sabor até hoje.” (Ginacil dos Santos apud REIS; ESTEVAN (Org.) 2006, p.69)

“A minha família veio para Fazenda através do Leopoldo (Braga), era a Caixa que queria doze famílias pra morar aqui, e uma delas foi nós. Antes meu pai (José Vieira) morava no Cabucá [...] O artesanato para mim trouxe... Não vou te dizer que ele é um meio de sobreviver

entendeu. Mas o que ele trouxe para mim, a gente coloca lá, a gente vende, tem certas ocasiões que ele serve a gente. (Natalina Vieira apud REIS; ESTEVAN (Org.) 2006, p.67 - 68)”

“Sinceramente pra mim o artesanato é tudo! (...) Hoje pra mim, além dele fortalecer minha história e minha cultura, que ele já vem fazendo, hoje ele gera uma renda pra mim. Hoje eu vivo do artesanato quando eu não consigo vender na própria Casa de Artesanato Comunitária aqui, eu pego minhas peças, vassoura, saíu nas ruas e nos bairros acabo sempre gerando uma renda que ajuda muito eu. Não dá pra ficar rico, mas dá pra se manter. “(Ginacil dos Santos apud REIS; ESTEVAN (Org.) 2006, p.70)

Dagoberto José Fonseca (2014) aponta a importância de reconhecer o protagonismo das comunidades negras quilombolas no processo contraditório e dinâmico da construção das suas identidades de resistências, que não pode ser compreendida como algo inferior, a inferioridade só se coloca para um olhar distante da sua realidade e o seu cotidiano.

Para Fonseca (2014) o trabalho enquanto processo de ensino aprendido nas comunidades quilombolas está muito associado “a arte da terra e de cultivar a banana orgânica, além da história, cultura, ecoturismo e produção em meio ambiente sustentável” (FONSECA, 2014, p. 109). Quando o autor situa as comunidades do litoral sul e as do norte paulista, ele destaca a sustentabilidade das mesmas em torno da pesca, da agricultura e também da preservação da mata atlântica paulista. Segundo Fonseca, o contato com essas comunidades nos permite conhecer saberes que nos movem e nos motivam a buscar em nós a nossa ancestralidade, nossa resistência, determinação e criatividade.

Importante aqui destacar, como o artesanato acaba sendo também o elo entre a comunidade rural e a cidade, através dos seus produtos e mercadorias os quilombolas se inserem no comércio turístico das cidades vizinhas: Ubatuba -SP e Paraty -RJ. Esse processo acaba sendo uma troca de conhecimento da realidade em ambos os lugares, ou seja, não existe um isolamento da comunidade da sociedade externa; o quilombo abastece o ciclo econômico dessas cidades e vice-versa.

Nesse sentido, a produção artesanal alcança também sua finalidade política de estar e ocupar um lugar e fomentar a organização de projetos coletivos. A presença dessas associações nas comunidades evidenciam o quanto essa produção artesanal além de garantir a sustentabilidade do quilombo também fortalece o grupo na sua dimensão política.

4.6 - Práticas Artísticas quilombolas e cultura popular

F39 - Raízes



(Pintura da pesquisadora - 2017)

“Raízes” é uma obra inspirada na fotografia de André Anjos (2006) na comunidade Cafundó em Sorocaba – SP retrata a festividade como forte herança africana e parte do “ethos” do povo quilombola. “As danças e as roupas características indicam a tradição e o respeito à expressão artística.” (2006, p.83). A pintura através das cores destaca a vivacidade dessas manifestações culturais, os pés descalços pisam e marcam a trajetória dessas tradições, remetem ao “chão de origem” e as rodas coloridas das saias, o movimento e a diversidade.

F40 - Artesã



(Pintura da pesquisadora- 2017)

A narrativa, que durante tanto tempo floresceu num meio de artesanato – no campo, no mar e na cidade - é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir o “puro em si” da coisa narrada como uma informação ou relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão doleiro na argila do vaso (BENJAMIM, W, apud CARVALHO, S; MARTINS, A; 2016).

Esta obra “Artesã” é inspirada na fotografia Michel Rios (2014), um retrato de “Dona Irinéia”, artesã da comunidade Remanescente de Quilombos Muquém, em União dos Palmares – Alagoas. “Artesã, quilombola, descendente de Zumbi dos Palmares”, há cerca de quatro décadas trabalha com esculturas em argila, conhecimento herdado pelos seus antepassados (COSTA apud TENÓRIO, D; COSTA, C; (Org.) 2014) .

A pintura busca, na sua retratação, uma aproximação com o trabalho sagrado desta artesã, uma inspiração que possibilita através da técnica artística clássica “óleo sobre tela” se aproximar de uma arte popular e tradicional das esculturas de barro. Três técnicas de arte então dialogam nesse processo: a modelagem, a fotografia e a pintura, criando, capturando, transformando e conectando saberes e vidas através da arte.

A emancipação dos sentidos é libertar-se da mercantilização humana e alienação social e fomenta o processo de reconhecimento do negro na formação da humanidade e especificamente da sociedade brasileira. Nesse sentido, essa pesquisa acredita que a arte pode ser compreendida como dimensão política de releitura da realidade. Por sua vez, os sentidos humanos, relacionados com a história não revelam diretamente a verdade da essência humana, na contradição entre o ser do homem e a sua essência.

Do ponto de vista histórico, Ademar Bogo (2016) nos apresenta a definição de arte (ars no latim) como o talento de saber fazer. Arte e técnica (techne) são sinônimos e se referem aos procedimentos práticos em comum, os quais derivam o significado da palavra “artesanato”, “sonoridade das sílabas nos induz a pensar não apenas no indivíduo que faz artesanatos para sua sobrevivência, mas que faz com arte, beleza, ânimo e sentimentos” (BOGO apud CARVALHO, S; MARTINS, A; 2016 p.41).

Bogo (2016) mostra que essa relação sinonímica da arte e da técnica se intensifica com a Revolução Industrial na Europa em que ocorre uma mecanização da divisão do trabalho. Momento que a sociedade capitalista institui novas formas e relações de produção: cada fazer se torna uma profissão especializada. Contudo, para o autor, se aplicarmos a compreensão da agricultura na sua dimensão cultural e não profissional, “temos o talento de fazer em um território determinado.” (BOGO apud CARVALHO, S; MARTINS, A; 2016 p.41).

Nele habitam os agrestis, ou seja, aqueles que possuem habilidades apropriadas para fazer a produção no campo, e que cultivam mais do que produtos, isto é, cultivam também hábitos artesanais que vinculam arte e técnica em uma constante relação de produção cultural. Os agrestis praticam o educativo, que é a ação de criar animais e cultivar as plantas; mas, em geral, praticam a educação (educar), que condiz com os atos de trazer para fora, ou fazer sair, tirando de dentro o que há de capacidades individuais. Portanto, a educação exterioriza, extero (faz sair), aquilo que foi criado interiormente. No entanto, como a educação também é uma ação de fora para dentro, intromissão (que introduz ou faz entrar), com a ajuda do educador (o pai), e a educatrix (a mãe) têm a função de , no ato educativo, elevar, esgotar e fazerem o educando absorver o que já foi inventado e conhecido. Daí facilmente se compreende que “educar” é a formação de relações coletivas, ou como disseram Marx e Engels, em ideologia alemã, “a consciência é antes de tudo um produto social” (1986, p.43)”(BOGO apud CARVALHO, S; MARTINS, A; 2016 p.42).

Para Bogo (2016) o “desenvolvimento” na lógica de acúmulo de capital busca explorar o trabalho através da alienação do mesmo, isto significa dizer que afastar o sujeito trabalhador da produção e do conhecimento técnico para a realização do mesmo é desfazer “o envolvimento histórico do artesão, que, com suas técnicas produtivas, nunca deixou de relacionar a terra com a água, a natureza com as sementes, na harmoniosa reprodução da vida.” (BOGO, 2016, p.43).

Nesse sentido, para o autor, cada vez mais a máquina ocupa o lugar do artesão, a resistência das manifestações de “práticas artísticas” no mundo rural assume uma postura de oposição a esse processo de “desenvolvimento”, e buscam manter relações de produção que respeitem a biodiversidade.

Então, a partir dessa perspectiva, o trabalho artístico é uma prática de resistência que determina a organização do cotidiano da comunidade e sua existência social. No aprofundamento das reflexões sobre arte e da importância da mesma para a consciência política de determinados grupos sociais, Bogo (2016)

aborda “a exteriorização da mística pela arte”, enquanto uma arte política sensível, criativa e apaixonada. “A mística, como força criativa, constrói sonhos e incita as pessoas a saírem em busca da sua realização.” (BOGO, 2010, p 230). O autor ressalta que essa forma de expressão artística presente principalmente nos movimentos de luta dos trabalhadores rurais, traz disposição, força e esperança, o sonho, não enquanto uma ilusão, mas como uma preparação, um ritual “que prepara o vir a ser, é participação, é investimento no projeto defendido. ”

A mística, força da esperança, é essa disposição de estar atento ao que pode advir e, ao mesmo tempo, querer o que já temos, como suficiente. Queremos o futuro, sem nos desligarmos do presente. Assim como o agricultor, que prepara a sua lavoura, ao mesmo tempo em que sai de si, por meio do pensamento, antevendo a colheita e o destino da produção, sente-se incomodado ao perceber que a claridade do dia está terminando e que ele vai precisar interromper o seu trabalho. Queria mais um tempo presente, pelo menos mais algumas horas! Mas se satisfaz com a presença de que, no dia seguinte, voltará com ainda mais força, ânimo e disposição para seguir o plano de sua criação. (BOGO, 2010, p.231).

Costurando essas reflexões com o que anteriormente foi exposto sobre a questão da identidade quilombola, reconhecemos aqui nesta pesquisa que o quilombo contemporâneo não necessariamente está restrito à ideia de comunidades rurais. Existem hoje, no Brasil, alguns bairros urbanos, principalmente nas grandes capitais, grupos religiosos, famílias e organizações que são reconhecidos como quilombolas. Portanto, mesmo que a sua prevalência seja na realidade rural, essa identidade negra e sua expressão e manifestação artística estão presentes em diversos espaços, tanto nas comunidades já intituladas como “remanescentes de quilombo” bem como daquelas que ainda estão em processo de reconhecimento.

Utilizaremos aqui o conceito “práticas artísticas” a partir dos estudos organizados por Cristiene Adriana da Silva Carvalho e Aracy Alves Martins (2015) que sugere que essa terminologia possibilita a ampliação e compreensão da arte como área de conhecimento. Segundo as pesquisadoras, o conhecimento atribuído às “práticas artísticas” do sujeito do campo está relacionado com a tradição popular, seus valores e saberes tradicionais, embora elas identifiquem uma relação dialética e dinâmica nesse processo, que permite a superação de “conceitos e práticas de arte”

e reconhecem a importância da perspectiva da totalidade nas relações estabelecidas entre o sujeito enquanto produtor e consumidor de sua cultura e arte.

Esses estudos remetem à ideia de que essas práticas são apropriadas por determinados grupos e comunidades, em que residem, trabalham, produzem e têm o campo como contexto social, econômico e cultural. Segundo as autoras, “práticas artísticas” são as possibilidades de comunicação e sociabilidades construídas pelos “sujeitos do campo” e também como maneira de conhecer outras culturas e organizações sociais.

Segundo José de Souza Martins (1983), essas práticas culturais presentes na realidade do mundo rural são dinâmicas e mantêm em sua essência elementos da resistência como forma de reconstrução da identidade dessas comunidades. Enquanto exercício de constante reflexão sobre as transformações na cultura tradicional e como ponto de partida para o processo de invenção cultural. Esta perspectiva de análise supera a leitura de que a cultura popular e a forma de organização da vida rural, estão associadas ao “atraso” ou engessada em valores e padrões que não permitem modificações. Nesse sentido, Martins (1983) compreende a cultura popular como espaço possível da criação do “novo” “sentido da fala nova, do gesto novo, da canção nova, das formas modificadas de sociabilidade” (MARTINS, 1983, p.18).

Marilena Chauí (1985) nas reflexões sobre cultura popular, escreve várias interpretações que esse conceito recebeu, e afirma que o conceito oscila entre o ponto de vista romântico e o ilustrado. Segundo ela, os pontos de vista românticos atribuíram uma ideia de primitivismo a tudo que está associado à cultura popular, é a retomada das tradições do comunitarismo e do purismo, ou seja, a ideia de um povo pré-capitalista não contaminado pelos hábitos da vida urbana. E o ponto de vista de ilustrado que é o contrário da primeira ideia, interpreta a cultura popular como uma total ausência de racionalidade, enquanto uma manifestação de selvageria e barbárie.

Segundo Chauí (1985) a superação dessa ambiguidade em relação à cultura popular é possível no conceito “gramsciano de hegemonia”. Essa perspectiva marxista sobrepõe e se diferencia da romântica e da ilustrada porque seu conceito central não é o de povo/popular, mas o de luta de classes. Seu ponto de vista é o do povo como classe explorada e oprimida e a hegemonia não é um sistema é um

complexo de experiências. É uma práxis e um processo, pois se altera todas as vezes que as condições históricas se transformam.

Uma hegemonia viva é sempre um processo. Não é senão do ponto de vista analítico, um sistema ou uma estrutura. É um complexo realizado de experiências, relações, atividades, com pressões e limites específicos e mutáveis. Na prática a hegemonia nunca pode ser singular, suas estruturas concretas são altamente complexas e sobretudo (o que é crucial) não existe apenas passivamente na forma da dominação. Deve ser continuamente renovada, recriada, defendida e modificada e é continuamente resistida, limitada e alterada, desafios por pressões que não são suas. Nesse sentido, devemos acrescentar ao conceito de hegemonia os conceitos de contra-hegemonia e hegemonia alternativa, que são elementos reais e persistentes da prática. (CHAUÍ, 1985, p.22).

Chauí (1985) ao discutir a hegemonia como um processo de domínio e de transformação contínua, coloca que a proeminência de alternativas políticas e culturais nas variadas formas de oposição e de luta é importante não apenas em si, mas também como traço indicativo do que um processo hegemônico deve operar e controlar na prática. Nesse ponto de vista, o que se pode perceber da análise da autora é que a postura de negação ou aceitação das classes oprimidas ao que está imposto pela lógica do capital, não deve ser definida a partir do que aparentemente se associa a um comportamento de subordinação e alienação e tão pouco em um plano isolado, mas sim, inserido a toda lógica maior de domínio.

Para Chauí (1985) uma hegemonia estática do tipo indicado pelas totalizações abstratas da “ideologia dominante” ou da “visão de mundo”, pode isolar e ignorar essas alternativas e oposições, mas apenas na medida em que haja funções capazes de manipulá-las. E que, ao contrário, dentro do processo ativo, a hegemonia deve ser vista como mais do que simples transmissão de uma dominação imutável. Assim, para a autora, tudo que se coloca sujeito à relação de forças com o processo hegemônico precisa ser especialmente capaz de responder à força opositora que questiona e desafia sua dominação.

O conceito utilizado por Chauí (1985) para definir cultura popular se assemelha à ideia de expressão dos dominados, e evidencia as contradições presentes nas maneiras pelas quais a cultura dominante é aceita, interiorizada, reproduzida bem como é negada, afastada, recusada e transformada. Ela afirma que as estratégias de luta através da cultura são importantes não apenas em si mesmas,

mas também como processo capaz de incluir os saberes e conhecimentos daqueles que ficaram excluídos e à margem da cultura dominante hegemônica.

Chauí(1985) aponta ideias instigantes no conceito de “contra-hegemonia”, em que a oposição, a resistência contra a hegemonia, de um lado, e a aceitação, interiorização e subordinação da hegemonia aparece do outro lado. A autora apresenta duas perspectivas antagônicas: a romântica e ilustrada, na perspectiva romântica existe uma visão de suposta autonomia da cultura popular para além da cultura dominante, uma cultura pura e “autêntica”, e a outra, sobre a perspectiva ilustrada supõe que a cultura popular seja algo estático, imutável, como um arquivo a ser guardado, resquício de algo do passado que será desfeito pela modernidade.

Segundo Chauí (1985), ambas perspectivas pensam a cultura popular como “totalidade orgânica”, isoladas em si mesmos, e perdem o essencial que são “as diferenças culturais postas pelo movimento histórico-social de uma sociedade de classes”(CHAUÍ,1985,p.24).

Portanto, para a autora, a cultura popular não é um “apêndice” da cultura dominante, mas como um processo que se desencadeia em forças contraditórias , que não se efetua somente dentro da cultura dominante, mas na sua constituição como um todo. Chauí (1985) quer nos dizer que a cultura popular não está contida, ela é um processo em construção, que se mistura, se modifica e se transforma.

Esmiuçando com profundidade essa perspectiva de totalidade, compreendemos que a arte quilombola também se relaciona e se expressa como cultura popular , sendo a manifestação da resistência de povos afrobrasileiros que através dos quilombos se organizaram coletivamente e desenvolveram formas de trabalho e relação com a natureza que lhes permitiram romper com estruturas de dominação, afirmand-se como protagonistas e sujeitos de novas formas de sociabilidade.

Por essa perspectiva, a cultura popular quilombola não é uma totalidade antagônica à totalidade dominante, mas sim, um conjunto de práticas, representações e manifestações com uma consciência social e política que se relaciona com a sociedade como um todo.

Observe o trecho a seguir:

Não tentaremos abordar a cultura popular como uma outra cultura ao lado (ou no fundo) da cultura dominante, mas como algo que se efetua

por dentro dessa mesma cultura, ainda que para resistir a ela. Cremos que a impressão de dualidade cultural surge quando nos deparamos com as expressões acabadas, com os “produtos culturais” diferentes, mas tal impressão se desfaz quando analisamos o movimento pelo qual o acabado foi constituído (CHAUI, 1985, p.25).

A arte quilombola no mundo rural faz parte do cotidiano, da sua produção existencial e social. Está manifestada na forma como esses grupos se relacionam com a terra. Segundo Neusa Maria Gusmão (2001, p.337) a vida de camponeses quilombolas revelam através do tempo “uma condição humana singular e a dimensão política de que revestem suas trajetórias” . Vidas compostas de múltiplas e diversas realidades, expressando uma trajetória de luta constante para permanecer nos seus territórios. Estabelecendo com a terra, relações de vidas tecidas de diversas maneiras, isto significa dizer que “a história da terra, construída pelo homem, é sua própria história.” A terra, para o viver quilombola, é aquela que faz dele um sujeito singular, membro de um grupo, espaço em que constrói a percepção de identidade de si mesmo e de consciência coletiva.

Gusmão (2001) aponta que os grupos de negros quilombolas contemporâneos, buscam através das manifestações culturais, recuperar a memória do passado para a elaboração de uma identidade coletiva. Para a autora as festas, as danças e rezas, são tradições, muitas com mais de duzentos anos, que são retomadas para preservar o espaço físico e social, e também como uma dimensão educativa de instruir novas gerações os significados da vida compartilhada.

Em diálogo com essas correntes, Lourdes Carril (1996), ao estudar o cotidiano das comunidades no Vale do Ribeira -SP, evidenciou que o vínculo com a natureza e a terra foi fundamental no fortalecimento e preservação dos grupos quilombolas naquela região. Ela descreve a água, a mata, o palmito, as ervas medicinais, o tempo do plantio e da colheita que determinam as suas festividades, religiosidades, tradições e relações comunitárias. As técnicas agrícolas, remetiam aos saberes de seus antepassados, e segundo Carril (1996) assemelhavam-se com “grande parte dos camponeses no Brasil”. O manuseio de ervas medicinais aparece nos estudos de Carril (1996) como parte da cultura tradicional dessas comunidades. Guardam a memória dos mais velhos da “comunidade de Pilões”.

Em consenso com essas ideias, esta pesquisa utiliza-se da arte como campo de transformações, um espaço oportuno para o desenvolvimento de metodologias

educativas. Apresentamos esse importante diálogo sobre a arte quilombola compreendida na perspectiva da cultura popular, enquanto espaço rico de conhecimentos e saberes e de possibilidades de trabalhar identidades e afirmações da negritude dos povos quilombolas. Portanto, abordamos os significados dessa cultura popular preservada pelos quilombos contemporâneos, desmistificando leituras que colocam as expressões dessas manifestações artísticas restritas ao campo folclórico, reconhecendo o seu devido valor para a educação tanto dentro das comunidades como para toda sociedade brasileira.

Ecléa Bosi (1996) nos fala desse encantamento que nos apresenta a cultura popular, por ser tão expressiva, tão única e ao mesmo tempo tão diversa. O artesão que vive no seu anonimato e que a força do seu trabalho e da sua criação extrapolam sua identidade individual e alcançam a expressão do coletivo. A arte popular é a possibilidade dessa unidade entre indivíduo e coletivo, porque o artesão ao esculpir, ou pintar, ou trançar um objeto, coloca ali seus sentimentos, suas subjetividades; no entanto, a sua arte também está carregada de elementos que expressam coisas daquele lugar coletivo, daquele território, daquela natureza e consegue ser de forma dúbia ser único e coletivo ao mesmo tempo.

F41- Água Fresca



(Pintura da pesquisadora - 2017)

“Água Fresca” essa pintura de uma criança bebendo a água de uma moringa de barro, utensílio de manutenção de água fresca, ainda muito comum em comunidades rurais, traz metaforicamente o significado da arte que carrega aquilo que nutre, alimenta e hidrata; a essência da alma, a água, enquanto elemento simbólico da vida, da espiritualidade. Ao fundo, um muro de pedras remete à força de um reduto, de um lugar cercado, de descanso e segurança.

Pensar sobre a finalidade de preservação e manutenção de uma água fresca pela moringa, também em uma análise mais profunda, leva-nos refletir sobre o trabalho de produção desse objeto e utensílio. Muitas comunidades quilombolas produzem artesanalmente utensílios, vasilhas e enfeites feitos de argila e barro, sendo sua principal fonte de recursos financeiros. Portanto, percebemos que a produção artística quilombola relaciona-se diretamente com a organização da própria vida cotidiana. A arte não é somente uma mercadoria, um enfeite, um adorno, ela tem utilidade e finalidade objetivas.

Metaforicamente, a água nesta moringa é a fonte, é o elemento que hidrata essas identidades. Aqui é então compreendida como aquilo que é inspiração, é o que constituem de maneira universal estas expressões. Aquilo que flui, que se modifica fisicamente que transmuta e que purifica; que é flexível mas não

superficial e mantém a força que direciona o curso da vida. Como também, o campo da espiritualidade para o povo negro, tem o sagrado, a fé, interligados com a sua vida cotidiana, em que o encontro com o campo espiritual é um processo contínuo e materializado nas suas relações com o meio ambiente e com a sociedade.

Nesse sentido, percebemos a forte influência da cultura africana que o povo negro deixou no catolicismo brasileiro, introjetando aí suas crenças, seus ritos e tradições. Interessante observar também como esse caminho da fé fomentou e ainda fomenta vários encontros, festejos, artesanatos e feiras. Não somente pelo encontro religioso e festivo em si, mas também pelos objetos, artefatos, imagens, lembranças, guias que são feitos inspirados nessa fé e comercializados. Observe as pinturas que seguem, que buscam retratar o que há de subjetivo e também objetivo nessas relações e manifestações religiosas.

F42 - Fé



(Pintura da pesquisadora – 2019)

F41- Guri



(Pintura da pesquisadora – 2020)

As duas pinturas acima, Fé e Guri, buscam endossar a ideia de que a fé e as crenças acabam sendo uma forma de conexão entre as gerações. Elas também nos trazem referência do sincretismo, que segundo Clóvis Moura (1994) foi uma estratégia de introduzir as religiões africanas no catolicismo, tendo em vista que os cultos africanos foram muito perseguidos na sociedade escravista interpretados como misticismo e como algo perigoso.

Para Moura (1994) o sincretismo também pode ser contraditoriamente compreendido como uma maneira de o catolicismo dominante penetrar e

desarticular o mundo religioso do povo negro africano. A catequização foi uma tentativa de monopolizar o campo do sagrado e influenciar na sua subordinação ao projeto social, político e econômico do escravismo. Portanto, a partir de uma perspectiva do cristianismo escravista, o sincretismo não é uma estratégia de inclusão, pelo contrário, é uma tentativa de aniquilar a cultura religiosa da população negra africana.

No entanto, Moura (1994) também nos aponta que as estratégias de defesa do povo negro escravizado foi sempre ambígua. Através de mecanismos culturais, o negro encontrou formas simbólicas e alternativas para resistir a essa dominação. Sendo na perspectiva da resistência, o sincretismo uma forma sutil de introduzir e preservar o culto aos seus deuses mediante a imposição da religião católica.

No lado esquerdo temos a pintura intitulada de “Fé”. Retrata uma devota de Nossa Senhora Aparecida, do lado direito uma pintura que também faz esse tema religioso mas retrata a infância. Um menino que carrega um rosário e um amuleto. Ambas remetem ao tema das crenças, de como esse acreditar é transmitido entre diversas gerações do povo negro brasileiro que sofrem cotidianamente uma realidade de racismo, exclusão e opressão social, mas que na tradição religiosa e na cultura popular buscam inspiração para vida, para esperar dias melhores.

F44 - Congadeiro



(Pintura da pesquisadora - 2020)

“Congadeiro” uma pintura que é uma homenagem à celebração da congada no Brasil. Traz referência a um personagem da cidade de Uberaba -Mg, Professor

Antônio Carlos que foi um grande incentivador e divulgador dessa cultura no cenário social, cultural e político da cidade.

Tatiane de Souza Silvério (2016) nos ensina que a congada, como outras manifestações culturais afro-brasileiras, surgiu em um contexto de negação da dimensão humana dos povos africanos e seus descendentes. Essas expressões representam suas estratégias de resistência no exercício de seus conhecimentos, culturas, crenças e práticas, bem como do desenvolvimento da memória da corporeidade e em conexão com os valores de ancestralidade e do campo sagrado. Sendo fundamental reconhecer essas manifestações com um olhar que desmistifique um conceito folclorizado para as mesmas, pois elas são espaços educativos, de sociabilidade entre gerações e de afirmação das identidades étnico-raciais. (SILVÉRIO, 2016, p.81)

Pensar a cultura de origem africana no Brasil é pensar as matrizes civilizatórias, filosóficas, culturais, epistêmicas e sociais da África nesse território. É pensar que o africano colonizou esse território sendo vítima do colonizador, oprimido pelas condições, mas ainda partícipe da construção dessa terra como parte importante de todo o desenvolvimento tecnológico e sociocultural do país. Dizendo de outro modo, os africanos e seus descendentes no Brasil imprimiram aqui, nessa cultura, o legado ancestral africano, legado este presente nos modos de ser, de viver, de organizar, de trabalhar, falar e expressar (SILVÉRIO, 2017, p.81)

Para Silvério (2017), essas celebrações possibilitam também um processo de interlocução entre os mais velhos, e é a partir dessas relações de respeito com seus antepassados que a comunidade se organiza. A autora fala que a congada é de origem comum bantu, onde o território é campo simbólico e político de sociabilização, é vivência do sagrado e campo de palavra compreendida como legado dos seus mais velhos, sabedoria, aquilo que traz energia e força para a vida em comunidade.

Observe que os princípios dessa cultura, bem como aqueles preservados nas comunidades quilombolas, são representações da memória coletiva que cria e recria sua cultura na vida cotidiana. Todas essas diversidades de práticas e expressões culturais, crenças, ritos que abarcam este universo da cultura do povo afrobrasileiro estão muito presentes no dia a dia das comunidades negras quilombolas. No entanto, elas se mesclam e se camuflam ao que está imposto pela

cultura da dominação, introduzem não só no catolicismo, no cristianismo, na congada e nos seus artesanatos suas referências ancestrais e identidades, resistindo ao contexto de opressões e conflitos, demarcando o espaço político da existência do povo negro na sociedade brasileira.

V SEÇÃO – ARTE E EXPRESSÃO

5.1 - ExpressARTE

Nesse capítulo, abordaremos a importância da arte compreendida como dimensão essencial da vida humana que assim como o trabalho possui a criação como natureza comum. A expressão artística como a possibilidade da criação do novo, de construir conhecimento e transformar a realidade.

Esta concepção de arte está embasada nos estudos de Maria Inês Peixoto (2003, p.38) que aponta que sem a criação “a arte não é arte”. Para a autora essa concepção de arte como trabalho criador não exclui a sua dimensão da arte como ideologia e também como conhecimento, porém, não se restringe a nenhum desses segmentos. Ela se utiliza do conceito de “práxis artística” para caracterizar e fundamentar o que seria este tipo de criação artística e cita um trecho de Vásquez (1986) para exemplificar esse conceito:

Uma atividade que só pode ser atribuída ao homem como ser consciente e social em virtude da qual produz algo novo a partir de uma realidade ou de elementos pré-existentes [...] O novo está inscrito como uma possibilidade nos elementos pré-existentes, mas seu aparecimento não corresponde a uma determinação inexorável. O virtual só se realiza com a intervenção do homem. [...] Não se cria algo novo senão a partir do que já existe, mas nunca basta o pré-existente para produzi-lo (VÁSQUEZ, 1986, p. 247 apud PEIXOTO, 2003, p. 39)

Nesse sentido, o pensamento de Vásquez (1986) trazido por Peixoto (2003) aponta que a criação parte de uma consciência social da realidade, mesmo que seja algo novo, ela parte de coisas que já existiam. Essa interpretação serve para compreender o processo de construção do conhecimento que não é isolado e sim, coletivo e também da mesma forma o processo de criação da arte.

Peixoto (2003) também apresenta um diálogo com correntes marxistas sobre arte, em que a criação artística é interpretada como o singular e o que expressa o sujeito criador, e também o transcende, enquanto um objeto concreto de cunho social e histórico. Observe o trecho a seguir:

O processo de criação da obra de arte recupera a totalidade do criador-produtor-obra no mundo, numa fusão do subjetivo -objetivo, não apenas no plano do homem como indivíduo, mas como espécie, pois como escreveu Marx, “o objecto do trabalho é a objectivação da vida genérica do homem, ao reproduzir-se apenas intelectualmente, como na consciência mas activamente, ele duplica de rela o seu proprio reflexo num mundo por ele criado.” (MARX, 1989, p. 165 apud PEIXOTO, 2003, p.40)

Pensamentos esses que fundamentam essa pesquisa que se utiliza da expressão artística para compreender a questão da identidade quilombola em um processo individual e coletivo e também na sua dimensão subjetiva e objetiva, que alcançando a dimensão daquilo que está no campo do psíquico e ainda se projeta-se em uma realidade histórica e social. A arte como forma de expressão dos sentimentos e pensamentos humanos e também de consciência. Peixoto (2003) nos ajuda nessa reflexão com a seguinte citação de Vázquez:

Na criação artística, na instauração de uma nova sociedade ou na produção de um objeto útil, temos a atividade consciente do sujeito sobre uma determinada matéria, que é trabalhada ou estruturada de acordo com a finalidade ou o projeto que a consciência traça. Um ato objetivo, real, é precedido por outro, subjetivo, psíquico, mas, por sua vez, o ato material aparece fundamentando tanto um novo ato psíquico, em virtude dos problemas que suscita, como um novo ato material, na medida em que representa o limite em que este se torna possível(VÁZQUEZ, 1986, p. 248 apud PEIXOTO, 2003, p. 40).

Peixoto (2003) através de seus estudos, apresenta que é no fazer criativo que surge o que se denomina de “novo”, que está associado ao processo dinâmico de compreender, elaborar uma ideia, um conceito expresso artisticamente. Para a autora é “novo” porque se constitui de uma maneira individualizada de assimilar e compreender a realidade, um ângulo único de observação e de apreensão do real. Ela coloca então, que na arte, não há possibilidade da cópia, mesmo que dois artistas contemporâneos imersos na mesma realidade social e com recursos artísticos idênticos, jamais farão duas obras iguais.

A habilidade de captar os traços essenciais do seu tempo e desevidar novas realidades permite à arte trazer, e seu bojo, o novo, e, no ato de apontá-lo, a obra artística configura-se como coadjuvante para a sua construção. No ato criativo, o novo instaura-se na obra no movimento perceptivo da concepção, da estruturação da elaboração de conjunto de um conteúdo, que se expressará numa forma específica, é novo porque se constitui no resultado de uma maneira individualizada de ver e conceber a realidade, um ângulo único de observação e experiência

daquela realidade. Daí que, mesmo sendo produtor e obra datados, caso dois artistas, contemporâneos de uma mesma realidade social e, utilizando-se de meios idênticos, busquem conscientemente expressá-la em seus trabalhos, jamais farão duas obras iguais. Logo, a arte não é, nem poderia vir a ser, uma produção automática; é sim, um produto humano completo e complexo, para qual são solicitadas as qualidades mais refinadas do homem enquanto tal, em primeiro lugar, a elaboração de uma certa compreensão de mundo e a abstração para tomá-la como conteúdo da obra [...] Em síntese, trata-se da dialética da práxis humana em toda sua completude, da qual pode emergir um novo artista, um novo produto ou uma nova realidade, que poderá ser tanto de ordem material e espiritual (PEIXOTO, 2003, p.53).

Esses pensamentos colocados por Peixoto (2002) nos ajudam a defender a ideia de que as práticas artísticas se opõem a um processo de produção capitalista em que a alienação está posta como mecanismo de exploração do trabalho: aquele que produz se distancia da consciência da totalidade desse processo enquanto criador, sendo o seu trabalho explorado pelo capital que se apropria dessa produção.

Nesse sentido, essa pesquisa, ao trazer o artesanato quilombola como práticas artísticas defende que as mesmas são instrumentos de afirmação das identidades e das memórias do povo negro brasileiro; práticas que evidenciam a potência dessas comunidades como organizações econômicas, sociais e políticas que demarcam sua existência dentro da sociedade brasileira capitalista, resistindo à dominação nas relações de produção e apresentando estratégias artísticas como mecanismo de sobrevivência.

A segunda finalidade da arte para Peixoto (2003, p. 36) é o seu papel como conhecimento. A arte como verdade, ela indica que esse posicionamento aparece nos clássicos do “marxismo-leninismo” e confirma as relações complexas e, por vezes, contraditórias entre a arte e a sua natureza ideológica. Como forma de conhecimento a arte indica sua aproximação com a realidade.

O artista aproxima-se dela a fim de captar suas características essenciais, a fim de refleti-la, mas sem dissociar o reflexo artístico de sua posição diante o real, isto é, do seu conteúdo ideológico. Neste sentido, a arte é um meio de conhecimento (VÁZQUEZ, 1978, p 32- 33 apud PEIXOTO, 2003, p.37).

A arte só pode ser conhecimento - conhecimento específico de uma realidade específica: o homem como um todo único, vivo e concreto - transformando a realidade exterior, partindo dela para fazer surgir uma nova realidade, ou obra de arte. O conhecer artístico é fruto de um fazer; o artista não converte a arte em meio de conhecimento copiando uma

realidade, mas criando outra nova. A arte só é conhecimento na medida em que é criação. Tão somente assim pode servir à verdade e descobrir aspectos essenciais da realidade humana (VÁZQUEZ, 1978, p.36 PEIXOTO, 2003, p.37).

Sendo então, para autora, esse o conceito de arte realista, que parte de uma realidade existente, objetiva e é projetada no trabalho artístico e faz existir uma nova realidade e que está apta a proporcionar:

verdades sobre a realidade do homem concreto que vive numa determinada sociedade, em certas relações humanas, histórica e socialmente condicionadas e que, no marco delas, trabalha, luta sofre ou sonha (VÁZQUEZ, 1978, p 32- 33 apud PEIXOTO, 2003, p.39).

Dialogando com as reflexões que fundamentam a importância dessa pesquisa, destacamos então no desenvolvimento da mesma o quanto dimensão da expressão artística e da cultura para as comunidades negras quilombolas é fonte de saber e de conhecimento, sobre a história dos seus antepassados, sobre as técnicas de produção e manejos dos recursos naturais. No entanto, é um conhecimento que busca as tradições mas ao mesmo tempo está aberto para o novo, sendo inclusive um processo educativo para futuras gerações, buscando não só projetos de permanência e manutenção mas também de mudança da realidade.

Essa capacidade da arte capturar através da expressão o movimento histórico da realidade aparece nos estudos de Peixoto (2003) que afirma que a arte criada pelo homem alcança uma complexidade que requer a manifestação de suas habilidades mais refinadas, bem como um olhar perceptivo para o mundo e a capacidade de abstrair e expressar através de uma obra de arte. A autora também busca em Lukács (1968) apontamentos que nos levam a compreender a importância da arte para a humanidade e para a sociedade, no seu valor estético e também enquanto maneiras de expressar o dinamismo da realidade, em uma interlocução entre antes e o depois.

Este momento da transformação, do nascimento do novo, da morte do velho [...]. A originalidade artística se manifesta-se precisamente nesta importância que tem a descoberta e a determinação imediata do que de novo é produzido pelo desenvolvimento histórico e social (LUKÁCS, 1968, p.207 apud PEIXOTO, 2003,p.54)

Indo ao encontro dessas ideias Peixoto(2003), também nos apresenta a concepção de arte por meio de Fischer (1987); é a possibilidade da expressão

através de técnicas diversificadas, transmitindo em diversas linguagens, emoções, sentimentos e impressões causadas a partir das suas experimentações humanas com a natureza e com a realidade da sociedade. Observe o trecho a seguir:

se recriará para a experiência de cada indivíduo a plenitude daquilo que ele não é, isto é, a experiência da humanidade em geral. A magia da arte está em que, nesse processo de criação, ela mostra a realidade como passível de ser transformada, dominada (FISCHER, 1987, p.252 apud PEIXOTO, 2003, p.56)

Para Peixoto (2003), através do trabalho artístico, conseguimos apresentar e representar experiência, situações, lembranças através da pintura, do teatro, da dança, da performance, da fotografia ou outros tipos de imagem. Então, segundo esses pensamentos, o artista ao apresentar o “novo” amplia e modifica sua forma de enxergar e interpretar a sociedade em que está inserido e o mundo. Essa experiência lhe possibilita ampliar e também aprofundar-se na consciência dessa realidade.

É necessário dominar, controlar e transformar a experiência em memória, a memória em expressão, a matéria em forma. A emoção para um artista não é tudo, ele precisa também tratá-la, transmiti-la, precisa conhecer todas as regras, técnicas, recursos, formas e convenções (FISCHER, 1987, p.14).

Ainda segundo Peixoto (2003, p.20), a arte popular, compreendida em nota pela autora, como arte de cunho social e arte humanizada, possibilita o desenvolvimento da sensibilidade, dos desejos e sonhos coletivos. Ela aponta que essa categoria artística popular proporciona a reflexão e a possibilidade de pessoas comuns criarem, fazendo oposição aos parâmetros e “ditames da indústria cultural, embrutecedora, alienante e avassaladora, típica das sociedades tecnológicas” (PEIXOTO, 2003 p. 21). Enfatiza ainda que se trata de uma arte que se inspira na verdade, no que está posto como real, segundo a autora, produzida pela classe trabalhadora ou por artistas de classe média.

São os “intelectuais orgânicos da classe trabalhadora, no sentido que lhes atribui Gramsci: intelectuais que dão ‘homogeneidade e consciência da própria função’ ao grupo social a quem pertencem, ou pelo qual militam de modo orgânico” (GRAMSCI, 1985, pp 3-8 apud PEIXOTO, 2003, p.21)

A partir dessas reflexões sobre a arte podemos apreender que o artesão, o artista, aquele que produz um trabalho de arte é um sujeito social inserido em um contexto histórico e político, portanto a sua expressão acaba sendo também a sua perspectiva, leitura e consciência da sua existência em sociedade . Sendo então, a dimensão artística a possibilidade de estabelecer vínculos e conexões entre homens, mulheres, crianças de diversos tempos e realidades, exercendo o seu potencial com linguagem universal.

5.2 - Expressões Quilombolas – A (re)Existência Negra.

Apresentaremos o processo dinâmico e interativo de construção dessa pesquisa, que se utilizou de exposições mediadas e de oficinas artísticas como metodologia que possibilitaram construir através da arte um estudo de dimensão informatica e educativa sobre a história de resistência das comunidades negras quilombolas no Brasil.

A primeira exposição oficial de pinturas foi realizada entre o dia 1º e 15º do mês de maio de 2017 na Galeria de Arte Anatê na Biblioteca Municipal de Uberaba, tendo como título: *Expressões Quilombolas - A (re)Existência Negra* .

Inspirada pela viagem realizada ao Memorial de Palmares no início de 2017, confesso que o desejo de construir através da expressão artística essa metodologia de pesquisa, me levaram a ter coragem e a ousadia de ocupar espaços públicos destinados especificamente para mostras de arte. Já havia apresentando meus primeiros trabalhos em atividades pontuais promovidas e organizadas pelo Movimento de Trabalhadores Sem Terra, mas a oportunidade de uma exposição em um tempo mais prolongado era minha primeira experiência.

A abertura da exposição, organizei com o apoio da Biblioteca Municipal, uma atividade denominada “ Café com arte”, em que apresentei ao público a proposta do meu projeto, quais eram os objetivos sociais e políticos dos meus trabalhos, que naquela época tinham pouca técnica artística, no entanto, um propósito muito bem definido, que era retratar através da pintura, do desenho e da poesia temas que se interrelacionavam com a vida cotidiana do povo negro, que também traziam algumas inspirações autorrepresentativas, um movimento de afirmação da minha própria identidade como mulher negra.

Assim, a coletânea de telas buscava, através da expressão artística recuperar a memória da cultura de resistência quilombola, retratando diversas formas de organização e produção social de vida. Entre as pinturas, estavam os quadros: Pescadores, Negra do Tabuleiro, Lavadeira, Origens, Engraxate, Filhos do Brasil, Tecelã, Metamorfose, Artista, Músico, Carnavalesca, Negra Livre, Colo de Avô, Chica, Palmarina, dentre outros desenhos e poesias.

A montagem da mostra foi elaborada e realizada por mim com o apoio de um servidor da Biblioteca, Daniel Magalhães Alves. Organizada de maneira que os quadros ficavam expostos em um espaço em que foram inseridos diversos elementos que remetessem à ideia de interrelação entre arte e natureza. Revesti paredes com esteira de palha, acrescentei folhagens secas de grandes palmeiras, sementes, plantas e jutas. A galeria ficou literalmente ocupada por uma proposta artística que chamou a atenção do público que frequentava a biblioteca, por se tratar de um montagem não convencional e também por trazer uma temática marginal e de pouca visibilidade social, uma estética que se aproxima de elementos da cultura popular, muitas vezes vista como algo inferior pela sociedade e comunidades artísticas.

No entanto, a exposição teve repercussão nas mídias sociais, rádio e jornal do município de Uberaba - MG. Penso que contemplou satisfatoriamente o objetivo de trazer visibilidade para a temática negra quilombola, parte desta pesquisa, e trouxe novos desafios e reflexões importantes para o aprofundamento da mesma. Seguem algumas fotografias de registro:



Fonte: Material de divulgação da exposição na Biblioteca Municipal de Uberaba FCU – maio 2017.



Fonte : Ruth Gobbo, imprensa da Fundação Cultural de Uberaba-maio – 2018.

Ao lado da minha primeira pintura “Palmatina ” eu me encontro nessa fotografia . Uma arte que me inspira e que me mostra a importância do enfrentamento, que se faz na instrumentalização da arte como conhecimento que é construído a partir das contradições e adversidades e também na ocupação de espaços sociais e culturais negados e restringidos ao povo negro na sociedade brasileira.

No mês de julho de 2017, a Secretaria de Cultura do município de Guaíra - SP, que estava sob a coordenação do secretário Sidnei Ferreira, realizou o Encontro de Cultura e de Artistas Livres - ECAL. Nessa ocasião, também tive a oportunidade de expor a coletânea de “Expressões Quilombolas”, com os mesmos trabalhos que já anteriormente tinha sido expostos na Biblioteca de Uberaba. Uma participação significativa tendo em vista que se tratava de um encontro com muitos artistas da cidade e da região, expondo arte e artesanato, com técnicas diversificadas. A mostra apresentada demarcou a temática da questão étnico-racial, interagindo com a produção de outros trabalhos artesanais que estavam em exposição. Trouxe nessas pinturas uma inspiração que retratava justamente o protagonista dos trabalhos de artesãos, entre as pinturas, tecelã, pescadores, sertanejo, músico.

Guaíra é um município do interior de São Paulo, em que a agroindústria canavieira tem se sobreposto sobre a realidade social da região. Muitos trabalhadores rurais, imigrantes nordestinos buscam nesses municípios subempregos no corte da cana. As demandas sociais e os impactos ambientais dessa condição econômica e desse modelo de produção acabam por trazer mudanças significativas nas condições de vida da sua comunidade, tanto daqueles que residem na cidade como no campo.

Portanto, trazer através da arte visibilidade para essa questão, é o desafio que tem se colocado para a inspiração e produção do trabalho artístico de “Expressões Quilombolas”, que retrata a possibilidade de (re)Existir mediante um contexto social e econômico de exploração do trabalho e massificação cultural. Esta população trabalhadora, constituída, em sua maioria, do povo negro, pardo e indígena tem deixado marcas profundas de resistência cotidiana. Resistência essa, que é fonte de vida e inspiração, memória e afirmação de identidades.

5.3- EXPRESSÕES QUILOMBOLAS: Identidade Negra em Memórias Coloridas.

A exposição “Expressões Quilombolas: Identidade Negra em Memórias Coloridas” foi realizada durante o mês de novembro de 2017, na galeria de arte da Fundação Cultural de Uberaba. Essa mostra contou com novos trabalhos artísticos, em que as pinturas: Palmares, Céu de Esperança, Baiana, Rainha, Iroku, Arapuça, entre outras foram introduzidas nessa exposição. Outra experiência interessante foram as oficinas e mediações educativas com crianças de escolas particulares (Colégio Machado de Assis) e públicas do município de Uberaba – Mg.

Nessas atividades, contamos sobre a história de formação e resistência do Quilombo dos Palmares com mostra de vídeo e também realizamos a confecção de bonecas “Abayomis”, o que foi uma experiência interessante no sentido de construção educativa e participativa entre as crianças. Para compor este projeto educativo e ministrar a oficina de boneca Abayomi convidei e contei com a participação de duas alunas da UFTM, , Caroline Cristina Ferreira dos Santos e Mariama Aina Ferreira , que eram estudantes de geografia e membros do Programa de Extensão Temas Raciais – UFTM. Elas trouxeram de maneira lúdica ensinamentos sobre afeto e resistência do povo negro. Munidas de diversos e coloridos retalhos, asicineiras conseguiram proporcionar, mesmo com poucos recursos de materiais (tesouras), de maneira tão colaborativa, um momento de construção coletiva entre as crianças, que escolhiam de maneira livre e espontânea suas cores, seus tecidos para formarem e enfeitarem suas bonecas.

Lembro-me de um momento interessante e marcante dessa experiência: quando as professoras que acompanhavam a turma, com objetivo de manter e “organizar” a disciplina das crianças, sugeriram que asicineiras distribuíssem os retalhos. Mas, para nossa surpresa, elas disseram que este momento de escolha do retalho era significativo para o desenvolvimento da oficina, sendo que a liberdade de escolher a cor e a estampa, estimulava a criatividade, a identidade artística da criança e também a afirmação de suas escolhas.

Sem dúvida, este projeto foi um passo adiante da proposta inicial de mostra artística. Desempenhou também um trabalho educativo e a possibilidade da construção de uma pesquisa interativa. Nesse processo o artista não transmite somente suas inspirações e sentimentos através da sua arte, mas também captura as impressões, emoções expressas pelo público que as recebe. Nesse caso, o público infantil, que está muito aberto e receptivo. As crianças interagem de maneira especial e singular com a expressão e linguagem artísticas, sendo então, um público oportuno e capaz de ressignificar outros valores sociais e culturais para além daqueles que se impõem como dominantes nessa sociedade, proporcionando através da arte a construção de uma dimensão educativa que visa romper com a opressão de raça, gênero e de outras questões sociais. Segue registro dessa atividade:⁴⁹



⁴⁹ Com o objetivo de preservar a imagem das crianças, optamos por fotografias em que os rostos das mesmas não estão explícitos. As fotografias dasicineiras, constam nessa pesquisa com a autorização que estão nos anexos da tese.

(Foto: registro de exposição mediada na Fundação Cultural de Uberaba – novembro -2017)

Fotografia que registra a experiência da exposição mediada: alunos do Colégio Machado de Assis de Uberaba visitam a mostra. A pesquisadora artista apresenta seus trabalhos e fala da importância do Dia 20 de Novembro para memória de luta do povo afro-brasileiro.



(Foto: Daniella Santos – Oficina de Abayomi – Oficineiras: Caroline Cristina Ferreira dos Santos e Mariama Aina Ferreira - Fundação Cultural de Uberaba - Novembro de 2017)



(Foto: Daniella Santos – Oficina de Abayomi – Oficineira: Caroline Cristina Ferreira dos Santos -- Fundação Cultural de Uberaba - Novembro de 2017)

Os registros acima foram tirados durante a oficina de Abayomi realizada na visita do Colégio Particular Machado de Assis. A exposição de Expressões Quilombolas na Fundação Cultural de Uberaba: asicineiras Caroline Cristina Ferreira dos Santos e Mariama Aina Ferreira participaram efetivamente desse projeto. As fotos mostram a importância desses espaços criativos para educação de crianças. Nesse processo de ensino e aprendizagem a educadora e o educando se colocam entrelaçados na elaboração desse fazer.

5.6 Encruzilhada – Memorial do Chico Xavier

A partir dessa experiência educativa de mostra artística, em maio de 2018, apresentei para Fundação Cultural uma proposta de atividade a ser desenvolvida no Memorial Chico Xavier, que consistiu em uma exposição das minhas pinturas e também de trabalhos de mais três artistas, Maria Vilela (pinturas “Flores Falcifome”), Thiago Santos Costa (peças de argila), Leonildo Antonio Gomes (máscaras de argila). Durante o mês de maio, recebemos toda semana a visita de alunos da escola municipal, mediada por oficinas de contação de histórias e de confecção da boneca abayomi. Intitulada “Encruzilhadas” como um lugar de encontros, de caminhos e possibilidades. Foi essa exposição uma iniciativa para unificar, construir e fortalecer os laços com outras artistas e educadores.

Essas oficinas foram organizadas durante todo o mês de maio, às quartas-feiras com turmas da Escola Municipal Professora Stella Chaves de Uberaba- MG.



Foto: Laura Betariz – Oficina de Contação de História – Memorial Chico Xavier –

A fotografia acima é o registro de uma das oficinas de história que foi realizada no Memorial do Chico Xavier durante o mês em que a exposição ficou em cartaz. Evidencia como a arte possibilitou, para a pesquisadora, a junção entre campo artístico e educativo e também uma experiência importante para o processo formativo de futuras profissionais em Serviço Social, visto que as oficinas foram realizadas em parceria com duas alunas do curso de Serviço Social da UFTM, Rozilelza Santos de Oliveira Hermano e Laura Beatriz Borges.



Foto: Daniella Santos – Oficinas Laura e Rozilelza – Memorial Chico Xavier – maio de 2018.

Registro que expressa a performance com forma de contar histórias, essa interação entre oralidade e expressão corporal. Enquanto eu lia a história para as crianças, as oficinairas, Laura Beatriz e Rozilelza Santos de Oliveira Hermano interpretavam a partir de uma criação lúdica representando de maneira viva os personagens do livro. Essa maneira de contar histórias nos possibilita compartilhar o que está contido de forma restrita no livro para um público maior.



Foto: Daniella Santos – Oficina: Rozilelza – maio de 2018.



Foto: Daniella Santos – Oficina: Laura – maio de 2018.

Foi realizada também pelas oficinairas uma atividade de pinturas faciais, com traços e formas que remetem à tradição de povos indígenas e africanos de pintarem os rostos. Proporcionando um momento de aproximação e integração com as crianças.



Foto: Daniella Santos – Oficina: Mariama
Memorial Chico Xavier – 2018.



Foto: Daniella Santos – Oficina: Caroline
Memorial Chico Xavier - 2018

Acima, fotos da oficina de Abayomi realizadas novamente por , Caroline Cristina Ferreira dos Santos e Mariama Aina Ferreira. Os registros buscam enfatizar como essa atividade promove um momento de muita troca, em que mãos se entrelaçam, em que existe a ajuda mútua e a cooperação. Mostra como o processo educativo pode ser estabelecido de forma mais horizontal, em diálogos que fortalecem o aprendizado. Importante enfatizar que ambas as estudantes cursavam licenciatura em gerogarfia na UFTM, e estavam muito engajadas em projetos com a temática étnico- racial, e se identificaram com a proposta do desenvolvimento dessa pesquisa. E sem dúvida trouxeram para a mesma um enriquecimento multidisciplinar.



(Foto: Daniella Santos – Abayomi- maio 2018)



(Foto: Daniella Santos – Abayomi- maio 2018)

Os registros acima trazem as bonecas confeccionadas pelas crianças durante a oficina, a escolha diversificada dos tecidos, mostram como as identidades são múltiplas, aberta às escolhas e à criação do novo, mas tem uma unidade naquilo que se constitui, que é a referência histórica do objeto, do elemento na sua tradição.



(Foto: Daniella Santos – Flores Falciforme em Encruzilhadas – 2018)

Fotografia retrata a mediação feita pela artista convidada para compor esta Exposição Maria Conceição Rosa Vilela, com sua coleção Flores Falciforme que, através de uma coleção de pinturas aborda a temática da doença da anemia falciforme.

5.7- Expressões Quilombolas em Frutal – MG

“Expressões Quilombolas” levou uma mostra artística para Frutal – Mg, a convite da Secretaria de Cultura e os trabalhos ficaram expostos na Casa de Cultura. A exposição ficou em cartaz durante um mês e também recebeu visitas de escolas do município. A abertura foi uma palestra que ministrei para a comunidade e alunos do Faculdade de Frutal (FAF). Importante relatar sobre essa experiência, que evidencia o quanto a arte nos possibilita realizar um trabalho de pesquisa que consegue estar em diversos espaços e dimensões educativas.

A realidade do município de Frutal – MG se assemelha às pequenas cidades do interior de Minas Gerais já próxima à divisa com o estado de São Paulo, onde o avanço das usinas de cana de açúcar tem ocupado grande parte da economia da região.



Fonte: Material de Divulgação da Secretaria Cultura de Frutal – MG – novembro de 2018.



Foto: Wanderley Pedrosa – Exposição mediada na Casa de Cultura de Frutal – MG.

5.8 Expressões Quilombolas na Faculdade de Educação da UFMG

Em março de 2018, levei esse projeto de arte educativa para o II Congresso de Pesquisadores Negros do Sudeste – COPENE –, que aconteceu em Belo Horizonte, na Faculdade de Educação FAE - UFMG. Foi uma experiência interessante tanto para eu compreender a importância do meu trabalho artístico como também para a divulgação do mesmo.

Uma das situações vivenciadas que marcou este encontro foi que, no dia da montagem da exposição, eu tinha viajado de ônibus durante toda a noite e madrugada e ao chegar em Belo Horizonte pela manhã fui para o hostel, tomei um banho e café e fui direto para a faculdade organizar a mostra . Eu havia recebido orientações que a mesma ficaria exposta no hall de entrada da FAE e que alguns monitores me ajudariam na organização. Mas quando cheguei na faculdade, os monitores ainda não estavam presentes, então iniciei a montagem com alguns biombos (suportes) que estavam à disposição no espaço. Foi então preciso limpar esses biombos porque estavam rabiscados e com resquícios de outros cartazes. Recebi a ajuda de um funcionário da FAE, Wellington Dias, que para minha sorte era formado em artes plásticas e que prontamente me auxiliou no trabalho e me deu dicas de curadoria e o quanto a organização da exposição valoriza a arte .

Quando tudo estava pronto, a mostra se destacou no hall de estrada da Faculdade de Educação e para minha surpresa, alguns dos monitores escalados chegaram no final da tarde e problematizaram a maneira que as pinturas estavam expostas, dizendo que seria interessante espalhar todas as telas de forma aleatória pelos corredores da FAE. Então foi necessário defender novamente minha proposta, um projeto que já tinha sido aprovado pela organização do Congresso, argumentei que a forma que as pinturas estavam expostas tinha toda uma logística, e que as telas estabeleciam um diálogo e uma narrativa e que aquela era a melhor maneira para apresentação da exposição que haveria também uma oficina mediada.

No entanto, eu estava exausta e ainda um pouco receosa de parecer arrogante com minhas escolhas e determinações. Por um momento pensei em desistir do trabalho já feito e acatar as intervenções, mas uma pessoa que acabava de conhecer naquele dia e que tinha observado todo processo de montagem chegou a mim e com o seu sotaque pernambucano disse:

“Oxê mulher, você vai deixar que intervenham no seu trabalho assim? Você chegou aqui cedinho, acendeu o seu insenso, preparou todo esse espaço e não pode deixar que eles cheguem aqui sem mais e nem mesmo e alterem isso. Eles precisam respeitar a sua arte que é o recurso teórico e metodológico de sua pesquisa!” (Reinaldo – Março de 2018)

Esse sábio conselho, de um amigo que acabara de conhecer, me trouxe força, e ele não somente proferiu para mim essas palavras como também se colocou em

minha defesa diante da coordenação do congresso para que eu permanecesse naquele espaço.

Então, durante os três dias que a mostra ficou exposta no hall de entrada da faculdade, foi possível realizar mediações de “Contação de histórias” para crianças do Centro Pedagógico da UFMG que visitaram o Congresso. Essa experiência foi fundamental para afirmar a minha arte enquanto instrumento de pesquisa e evidenciou a importância da interação entre pesquisador e comunidade e possibilitou um aprofundamento das reflexões e de suas análises, indo para além dos objetivos pré-estabelecidos. Evidenciando o processo dinâmico da construção do conhecimento científico que abre possibilidades criativas e propositivas para o trabalho artístico. Segue registro da oficina com crianças do Centro Pedagógico da FAE – UFMG:



Foto: Arquivo da pesquisadora – FAE – março de 2018

Outro momento que tive oportunidade de levar minha mostra artística para UFMG, foi em novembro de 2018. A exposição ficou em cartaz cerca de um mês na Galeria Arte e Educação da Faculdade de Educação. A coletânea de telas apresentadas eram pinturas inéditas que faziam referência à história de formação do “Kilombo” em África, inspirada na narrativa De Kabengele Munanga (2001).

As pinturas que compunham esta mostra foram: Guerreiro, Rweji, Nzinga, Jagas, Povos de Omo, Sopro de Origem, Afeto, Calhambolas, Guerreira, Africana. Retratabam a diversidade cultural e étnica do povo africano e o Kilombo como uma unidade de organização de luta.

Importante aqui destacar que a realização dessas exposições se deu em um processo de elaboração de uma pesquisa participativa que, através de mostras artísticas construiu e apresentou um recurso teórico - metodológico capaz de fomentar reflexões, memórias e identidades em torno da temática negra quilombola. No entanto, com o objetivo de evidenciar todo o processo de produção desse trabalho, compartilho, nesse estudo, fotografias que explicitam o trabalho que envolveu a montagem dessa exposição, intitulada de “Kilombos”, um ritual que buscou uma inspiração ancestral e de forma simbólica consagrou todos os meus antepassados, aqueles que vieram antes e que abriram os caminhos para minha vida e criação.

5.9 Processos de montagem: Exposição “KILOMBOS” na galeria de “Arte e Educação” da Faculdade de Educação – FAE – UFMG.

A sessão de fotos que seguem, foram realizadas durante a montagem da exposição e busca evidenciar todo esse processo de trabalho, de ocupação do espaço e de organização das pinturas. Como artista e pesquisadora, compreendo esse ritual de preparação, abrindo caminhos para os desafios que estão postos para a valorização da arte no meio acadêmico.



Foto: Diego Lara – Arquivo pessoal da pesquisadora - Novembro – 2018

Registro fotográfico do processo de montagem, em que acendo um incenso para a preparação do ambiente, acreditando na importância dessa energia mística

desse processo que me reconecta com meus antepassados. Uma prática utilizada pelos povos africanos no Antigo Egito a fim de purificar e preparar os rituais como também oferenda aos deuses.



Foto: Diego Lara – Arquivo pessoal da pesquisadora - Novembro – 2018

Acima, o registra da organização das pinturas , pois existe toda uma narrativa construída na forma como as pinturas são expostas. Esse trabalho é o que, na arte, chamamos de uma curadoria de arte. Sou aqui a própria curadora dessa exposição; já tive oportunidade de participar de mostras coletivas em que a curadoria estava na responsabilidade de outra pessoa, foi uma experiência interessante. No entanto esse cuidar, esse preparo, também faz parte dessa metodologia de pesquisa.



Foto: Diego Lara – Arquivo pessoal da pesquisadora - Novembro – 2018

A foto acima é muito emblemática, ela retrata o quanto o público interage com esse trabalho, admira e também de certa forma se identifica e toma para si a

lembrança do mesmo através de um registro. Esta pessoa anônima que está na fotografia tira um retrato com o o celular de uma das telas que estava ainda no chão sendo preparada para ser exposta na montagem.



Foto: Diego Lara – Arquivo pessoal da pesquisadora - Novembro – 2018

A fotografia retrata o significado da arte para mim. A artista, que nesse processo de criação se encontra e se refaz entre memórias, histórias e mitos que me remetem a lugar antes desconhecido, mas que foi possível recuperar através da busca pelo conhecimento e pela coragem de se expressar.



Foto: Diego Lara – Arquivo pessoal da pesquisadora - Novembro – 2018

A abertura da mostra foi um momento muito oportuno e importante para divulgação deste estudo e de sua produção artística. Apresentei para professores e estudantes da faculdade o projeto de pesquisa que estava retratado na coleção de pinturas ali apresentadas. Esse processo de desenvolvimento e construção da tese promoveu espaços de diálogos e de trocas de conhecimentos, tornando um atividade interativa e participativa.

5.10- Expressões Quilombolas em Franca – Sp – Arte, Movimento e Aquilombamento.

Dentre os locais onde levei minha mostra artística “Expressões Quilombolas” está, entre minhas principais experiências, o Memorial de Resistência Prof. Carlos de Assumpção na Casa do Artista Francano Abdias do Nascimento, espaço coordenado pelo Conselho Municipal da Consciência Negra – CONDECON, no qual tive a oportunidade de expor nos anos, 2017, 2018 e 2019. A primeira ocasião foi a convite da Professora Tais Pereira de Freitas, no lançamento do seu livro “Mulheres Negras na Educação Brasileira”. Este nosso encontro entre duas assistentes sociais, representou para mim incentivo e apoio. Essa parceria fortaleceu o meu trabalho e afirmou a importância da unidade e da força coletiva de mulheres negras que se “aquilombam” e se articulam, e que são capazes de construir uma educação para as relações étnico-raciais com diversas linguagens e expressões.

Foi então que me aproximei novamente do Conselho da Comunidade Negra de Franca, que já tinha tido participado de atividades nos anos de 2003 e 2006 durante a minha graduação. Sendo possível, de certa forma, dar uma devolutiva e também continuidade a um trabalho de pesquisa social que desenvolvi em meu Trabalho de Conclusão de Curso: Movimento Negro Unificado: Uma história de Luta e Resistência. Uma pesquisa, que já naquela época apontava a importância da unidade de luta do movimento negro que ocupasse diversos espaços políticos e sociais.



Foto: Arquivo CONDECON e da pesquisadora – Artista e Carlos Eduardo – Presidente do Conselho – Novembro-2017



Fonte: Material de Divulgação – CONDECON- (Dezembro de 2017)

A segunda mostra, exposta no ano de 2018, tratava-se de uma coletânea de telas que contava a história de personalidades negras na música, poesia e literatura; entre os quadros estavam: Abdias do Nascimento, Carolina Maria de Jesus, Poeta Carlos de Assumpção, Nina Simone, Omara Portuondo, Bob Marley, Rei do Baião, Miles Davis, Baden Powell, Assata Shakur, entre outros. Essa exposição apresentou a contribuição dessas referências artísticas na afirmação da cultura negra. Na abertura dessa atividade, o CONDECON organizou um sarau de poesias, e pude participar

recitando algumas que escrevi durante esses últimos três anos⁵⁰. Foi um momento rico de muita troca e de muita energia ancestral.



Fonte: Material de Divulgação – CONDECON – Novembro de 2018.



Foto: Elisa Verona – Memorial da Resistência – Franca – Novembro, 2018.

Em agosto de 2019 realizei minha terceira exposição no Memorial Prof. Carlos de Assumpção. Já nessa ocasião a abertura dessa mostra foi no lançamento do livro de poesias do meu orientador Dagoberto José Fonseca In-Dago, em que tive a oportunidade de publicar pinturas de minha autoria. Um momento em que juntos

⁵⁰ Caderno de poesias: “Explosões Quilombolas” com Registro na Biblioteca Nacional.

apresentamos para a comunidade negra de Franca. Esse livro afirma a importância da linguagem artística, a poesia e a pintura compondo e expressando um trabalho sobre a memória e a identidade do povo negro. De forma subjetiva os poemas trazem uma reflexão sobre a realidade histórica do escravismo no Brasil como também remete à ancestralidade africana. Já havíamos feito o lançamento do livro em dois momentos na cidade de Araraquara-Sp, e também em Ubatuba- Sp. Sendo o lançamento na cidade de Franca – Sp o processo de fechamento dessa edição.

Poeta e pintora realizam uma arte forte, que expressa a força vital de um povo que emana de uma luz ancestral. Esta luz aparece de forma especial na capa, projetando-se sobre a sobreposição que se faz justaposição entre dois continentes, no plano de fundo ao rosto do poeta. A luz vem do continente ancestral e se espalha pelo território, marcando um espaço privilegiado, e pelo rosto do poeta, enfatizando o brilho de sua inteligência e arte. As vozes ancestrais ressoam tanto nos poemas, como foi enfatizado no prefácio, quanto nos desenhos, que começam com a figura do menino e terminam com o mesmo personagem. Esta luz se espalha ao longo dos quadros na representação das pessoas em cenas domésticas, no trabalho, nos mitos e nos deuses africanos, nos rituais religiosos, no erotismo e beleza dos corpos, na intimidade da família e da maternidade. São cenas de grande beleza e lirismo, que, ao lado dos poemas, buscam representar a identidade peculiar deste povo brasileiro. (FERNANDES,2019, p.89)



(Fonte: Material de Divulgação CONDECON – Lançamento do Livro: In-Dago e abertura de exposição de Expressões Quilombolas – Agosto 2019)



(Fonte: CONDECON – Pesquisadora e artista Daniella Néspoli e Poeta autor Dagoberto José Fonseca- Agosto de 2019)



Fonte: CONDECON – Poeta e autor Dagoberto Fonseca -

Sabes que o conceito de criação (poesis) é muito amplo, já que seguramente tudo aquilo que é causa de que algo (seja o que for) passa do não ser ao ser criador, de sorte que todas as atividades que entram na esfera de todas as artes são criações, e os artesãos destas são criadores ou poetas (poietés). (PLATÃO, 1972)⁵¹

⁵¹ PLATÃO. A República. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação C.Gualbnkian, 1972.

A mostra exposta trazia algumas obras que estavam publicadas no livro e outras demais pinturas. Nesse evento, foi realizado um sarau. Importante também aqui destacar que todas as aberturas dessas exposições realizadas no Memorial, contamos com a presença do poeta consagrado e homenageado nesse espaço, o Prof. Carlos de Assumpção, reconhecido como um importante nome dos “decanos” na literatura afro-brasileira. O poeta é referência nas atividades artísticas, sociais e políticas do Movimento Negro local e nacional; é Membro da Academia Francana de Letras e também coordenador do Grupo “Canto e Verso”. Com mais noventa anos, é um “griot” realiza rodas de poemas em escolas e outros diversos espaços de arte e educação, compartilhando seus saberes e conhecimentos em versos que denunciam como protesto, o racismo na sociedade brasileira.

Mesmo que voltem as costas
Às minhas palavras de fogo
Não pararei de gritar
Não pararei
Não pararei de gritar
[...]
Senhores
O sangue dos meus avós
Que corre nas minhas veias
São gritos de rebeldia
(CARLOS DE ASSUMPÇÃO, 2000, p. 33)

Estes versos estão escritos no poema de Carlos de Assumpção que se chama “Protesto”, seus versos e poemas são símbolos para a resistência negra, palavras que expressam a força da luta do povo negro e são ecos que inspiram futuras gerações. Uma trajetória contraditória, que reflete a realidade de muitos intelectuais e artistas, submetidos ao anonimato e a evidência, os títulos e reconhecimentos, não correspondem a um percurso de tanta relevância. É preciso que o poeta tenha maior visibilidade devido sua tamanha importância para a literatura. Uma história de vida que é riqueza para a cultura brasileira e que não pode ser esquecida, que deve e precisa ser constantemente enaltecida ⁵².

⁵² Em 1958, aos 31 anos, recebeu o título de Personalidade Negra, no 70º aniversário da Abolição, conferido pela Associação Cultural do Negro, em São Paulo. Em 1982, recebeu novo título, desta vez o de Personalidade do Ano, em Franca/São Paulo, e foi também homenageado com a Placa de Prata da VII Semana Cornélio Pires, em Tietê/São Paulo, em 1996. Apesar de todo esse percurso, somente em 1982 surge a primeira edição de seu conhecido livro *Protesto: poemas*, em que reúne seus textos mais conhecidos. Em 1988, Centenário da Abolição, vem a público a segunda edição, com apresentação de Henrique L. Alves e prefácio de Aristides

5.11: Aquilombamento: Arte e trabalho coletivo

Dentre as diversas experiências, a arte, nesse trabalho de pesquisa, possibilitou-me a construção de mostras e de exposições com outras artistas, mulheres negras, que também utilizam a arte como expressão de identidades. Participando de projetos coletivos que me trouxeram a compravação da importância do trabalho artístico para afirmação individual e coletiva de identidades negras, a arte se apresentou como instrumento capaz de articulação e unificação entre essas vidas e essas existências.

Compreendendo a arte também como categoria de trabalho, pude observar que esta forma de produção artística, além de nos proporcionar um autoconhecimento sobre nossas origens, memórias e sentimentos, nos instiga a buscar o encontro, o diálogo e a unidade no grupo. No entanto, essa unidade por ter a expressão artística como elo, ao mesmo tempo que tem eixos comuns de identificação, traz uma abertura para diversas manifestações, expressões e interpretações.

Desde 2019, tenho organizado e participado em Uberaba – Mg e em Campinas – Sp, de coletivos de artistas negras. A primeira inserção foi através de edital promovido pelo “Pretas Incorporções”, para selecionar artistas negras para compor a mostra “Pretas reSignificações” na Pinacoteca de Jundiaí – Sp “Diógenes Duarte Paes” como uma das programações artísticas do “Festival Delas”, entre março e abril de 2019.

Barbosa. Em 2000, Assupção publica o volume Quilombo; em 2009, a coletânea Tambores da noite e, em 2020, Não pararei de gritar - consagrada edição de suas poesias pela Companhia das Letras. Precursora do rap do slam contemporâneos, sua poesia constrói um poderoso elo entre a ancestralidade africana, com sua tradição de oralidade, e as formas modernas de expressão da consciência e da estética negras presentes na diáspora africana nas Américas. Seus versos retomam o legado milenar da poesia oral para tocar nas angústias do existir e do ser negros numa sociedade marcada pela herança de mais de trezentos anos de escravidão. Seu poema “Protesto”, premiado em diversos certames de Poesia Falada, e aclamado como hino por diversas gerações, marcou época e simbolizou a ascensão e as reivindicações da intelectualidade negra brasileira, tornando-se referência obrigatória em diversas antologias, com traduções para o inglês, francês e alemão. O autor está presente em algumas edições da série Cadernos Negros. Em sua auto apresentação, no número 7, afirma acreditar que “um dia seremos realmente todos irmãos. Contudo, a concretização desse anseio, deste sonho de muitos dependerá da luta de todos os homens...” (1984, p. 18). Sua poesia está presente também no CD Quilombo de palavras, de 1998, produção em parceria com o poeta Cuti. E, mais recentemente, no vigoroso documentário em longa metragem Carlos de Assupção: Protesto, com roteiro e direção do professor e pesquisador Alberto Pucheu, da UFRJ. O filme colhe um depoimento pungente da vida e da obra do poeta e se constitui em importante arquivo-memorial de sua vida e de sua produção poética. Disponível em: <http://www.letas.ufmg.br/literafro/autores/180-carlos-de-assumpcao>. Acessado no dia 20 de setembro de 2020.

O Coletivo “Pretas Incorporações” é um grupos de artistas, produtoras e pesquisadoras em artes visuais, que se organizam a fim de, através de mostras artísticas coletivas, ocupar espaços no campo da arte. Suas ações e atividades vêm desde 2017 desenvolvendo encontros e debates à partir de referências teóricas afro centradas e indígenas. Este nome “ Pretas Incorporações” refere-se a uma concepção de união e articulação de pessoas que unificadas, são um corpo.”⁵³

A seguir, um registro fotográfico de uma das reuniões realizadas pelo coletivo sob a coordenação de Andrea Mendes, uma roda de mulheres negras artistas que trocam histórias , memórias trajetórias por meio da arte, um momento importante de trocas, de contrução de laços e afinidades.



Foto: Débora Santos – Reunião de Organização da Exposição Pretas Resignificações - Campinas – Fevereiro de 2019.

Inspirada nessa experiência, organizamos um projeto coletivo com outras artistas negras de Uberaba- Mg (Maria Vilela e Cristielle Moreira). Foi realizada em novembro de 2019, uma mostra na Biblioteca Municipal de Uberaba, intititada de

⁵³ O coletivo é coordenado pela artista visual e curadora Andrea Mendes e composto pelas seguintes artistas: Andrea Mendes, Brenda Nicole, Jessica Paulino, Helen Aguiar, Monique Santos, Thayara Magalhães, Bill Dias, Daniella Santos, Jordana Braz, Thais Selva, Ione Reis, Paloma Gabriele, Maria Vilela.

“Vidas Negras”, que contava com uma coleção de pinturas que remetiam ao universo de sentimentos e emoções que permeiam a realidade de vida da população negra.

Maria Vilela, com “Flores Falciforme”, apresentou telas que traz a temática da doença falciforme; Cristielle Moreira com “Marginal Viajante” retratou na arte a importância da ruptura da expressão artística como linguagem da periferia e levei algumas pinturas da minha coleção “Expressões Quilombolas” que retratam o feminino, sua resistência através do campo místico, das crenças e da fé, evidenciando que essas dimensões perpassam sua existência e o cotidiano do povo negro.



Material de Divulgação – Setor de Comunicação Fundação Cultural de Uberaba – novembro de 2019.

Recebemos para a visitação dessa exposição jovens do Centro de Atendimento de Reeducação Social do Adolescente e Menor Infrator de Uberaba (CARESAMI). Trabalhamos uma oficina mediada em que discutimos a questão do preconceito e do racismo em nossa sociedade através das pintura e oportunizamos um momento de criação artística com proposta de um desenho livre criado pelos educandos. Eram seis jovens entre 15 e 17 anos, cinco negros e um pardo. Apesar de não ter sido possível publicar o registro fotográfico desse encontro, com o objetivo de preservar suas identidades , a memória e os ensinamentos que trocamos e recebemos com essa atividade veio de certa forma reafirmar a importância da arte para a afirmação de identidades.

Percebemos o quanto essa juventude precisa ser estimulada e incentivada no campo artístico, como forma de transmitir informações e conhecimentos e também

de capturar a expressão dos seus sentimentos, angústias, desejos, sonhos e projetos de vida. A arte como instrumento de comunicação capaz de construir um processo educativo para a construção de uma sociedade mais inclusiva, capaz de promover ações que busquem combater o racismo e a exclusão social.

CONCLUSÕES

F45 - Pescadores



(Pintura da pesquisadora – 2020)

“Pescadores”, uma pintura que busca retratar a importância da vida e do trabalho coletivo, a rede de cooperação entre os indivíduos na garantia do sustento. Remete aos povos tradicionais quilombolas que também vivem do pescado e dos frutos do mar. Simbolicamente busca remeter àquilo que pescamos também nas águas frias do passado, nas correntes que levaram e naufragaram nossos antepassados.

Ciente dos limites, mas também da força inspiradora que mobilizou os esforços e motivos para o desenvolvimento dessa tese, venho então, apresentar as conclusões da mesma. Os resultados das reflexões e das intervenções que essa pesquisa alcançou durante o seu processo de construção, não de forma a restringir o conhecimento, somente aquilo que já foi traçado, mas pelo contrário, ampliando os caminhos para novas trajetórias. Instigando de forma propositiva ações e políticas que busquem a efetivação dos direitos sociais e de vida dos povos quilombolas na realidade brasileira nos dias atuais.

Esse estudo explicita a importância de as políticas públicas alcançarem a realidade cotidiana das comunidades quilombolas, garantindo o direito às condições básicas de vida a recursos materiais como acesso à terra e a moradia, e também à dignidade da existência e da permanência desses grupos sociais em territórios que

possibilitem a organização de uma vida social e coletiva que traga estímulos para a preservação de suas memórias, seus ritos, seus campos sagrados e simbólicos.

Afirmamos a importância de que o Estado garanta, efetivamente, o reconhecimento e demarcação legal dos territórios negros quilombolas para a garantia da sustentabilidade de famílias e população negras camponesas, compreendendo a função da terra não somente a partir da perspectiva de produtividade, mas principalmente espaço do campo simbólico, de promoção das relações sociais, da vida humana em proximidade e respeito com a natureza e de fortalecimento de uma identidade negra coletiva.

Sobretudo, uma identidade de luta que consegue abarcar dimensões de resistência a diversas expressões da questão social presentes na sociedade moderna capitalista. Através da manutenção de relações de trabalhos mais livres, em que arte e artesanato se constituem como um dos recursos de sustentabilidade das comunidades. A afirmação do ser e viver quilombola perpassa também pela afirmação de mulheres negras, crianças negras, homens e idosos que na vida comunitária constroem redes de solidariedade e afetos.

“Expressões Quilombola” é um estudo que apresenta a possibilidade de se construir e afirmar existências em um processo dinâmico e dialético entre o ser individual e social. A construção de uma pesquisa que visa à construção de um conhecimento em diálogo com a realidade, que como a terra recebe a semente e oferece o fruto do que foi cultivado e que como o mar nos traz e nos leva ao inesperado, afirmando que o movimento faz parte do saber e também de acreditar e esperar aquilo que pode ser transformado.

Em momentos de conformismo, desesperança, fome e miséria ocasionada pelo avanço desenfreado do domínio capitalista, a memória manifestada na sua cultura e nos modos de vida quilombola, reorganiza e reacende a postura de resistência fortalecendo a sua identidade política enquanto unidade organizacional. Sendo assim, o cotidiano o trabalho, a produção, a expressão de luta dessas comunidades, a possibilidade de preservação da memória, através do vínculo com a terra como condições de garantir a existência e permanência do grupo.

Nesse sentido, esta forma de vida das comunidades quilombolas no campo é fundamental não só para a emancipação do indivíduo em si, mas também na sua identificação e articulação com o outro e com a natureza. Assim, a luta pela terra

quilombola não é apenas o confronto entre propriedade jurídica da terra e formas não típicas de propriedade, mas também o momento de definição individual e grupal enquanto sujeitos, enquanto negros quilombolas deste ou daquele lugar.

Portanto, quando tratamos aqui de identidade negra quilombola, reconhecemos sim, a importância da afirmação da mesma a partir de referências de territorialidade e de agrupamentos, mas também reconhecemos como lugar de memória, de posicionamento político de reorganização da vida a partir da experiência e práticas coletivas. Em que se reconhecer e se afirmar enquanto negro quilombola faz parte de um movimento contínuo de refazer-se a si mesmo, frente à necessidade de luta que lhe impôs a condição de viver, capaz de produzir a vida e se reproduzir frente aos outros grupos, frente ao mundo hostil, essa condição marca as identidades quilombolas.

Isso significa afirmar que o legado mais importante da herança quilombola são as práticas cotidianas da manifestação e reprodução da sua história em seus modos de organização em comunidade, que são definidas em um espaço territorial onde se estabelecem as suas relações sociais, culturais e políticas.

Constatamos que as identidades quilombolas se expressam na forma material, real, subjetiva e coletivas de suas existências e resistências. Sobretudo com vínculos profundos com a natureza e em respeito à memória de seus antepassados, através de suas crenças, danças, festas, rituais e cores. Essas identidades têm relação direta com as memórias, com os sentimentos de pertencimento e afetividade, a partir de suas realidades.

A memória, que pode ser recuperada e reconstruída através da arte negra quilombola, que é capaz de romper barreiras entre o campo e a cidade, que está ocupando diversos espaços econômicos e comerciais e consegue através de uma poesia, de uma música, uma fotografia, um artefato e um artesanato, falar de um grupo, de um coletivo.

Arte que é capaz de transformar conhecimento tecnicista engessado e pragmático em processos dinâmicos, interativos, de diálogo e saberes plurais, em que o artesão e o artista quilombola explicita a essência do seu “gênero criador”, e da produção do trabalho social, sua posição radical, a sua liberdade, a sua potencialidade transformadora, que vai para além da sua força física, mas também alcança a expressão e afirmação dos sentimentos que o inspiram e objetiva como

sujeitos históricos e sociais, no protagonismo da sua existência e resistência quilombola.

As comunidades negras quilombolas, compreendidas em seu processo histórico como parte integrante da formação da sociedade brasileira, expressam no seu cotidiano, formas de vida e de produção que possibilitam a reconstrução da memória de seus antepassados e afirmação das suas identidades. A cultura e a tradição quilombolas estão presentes na forma com que essas comunidades se relacionam e se organizam no território em que vivem; a expressão artística está presente na organização dessas comunidades, desde a relação estabelecida entre os indivíduos e a natureza, como também nas formas de produção e sociabilização. O contato com a terra, o plantio, a colheita, determinam a forma de organização do tempo e do viver quilombola; suas festas, suas crenças e religiosidades dialogam diretamente com o trabalho, com o campo do sagrado e dos processos criativos.

O que fica evidente nos estudos sobre remanescentes de quilombos no Brasil, é que a relação estabelecida entre a comunidade e o meio ambiente em que está inserida, é fundamental para a formação e fortalecimento da identidade cultural e tradicional do agrupamento, desde a produção de seus alimentos, para a sobrevivência material e imaterial. Esta relação permite uma dimensão do produzir e do fazer que reconecta o “ser quilombola” ao território e ao grupo comunitário.

Assim, essa pesquisa, ao utilizar-se da arte também como um recurso teórico-metodológico capaz de construir e compartilhar o conhecimento adquirido em um processo dialético e dialógico com a sociedade e com as comunidades quilombolas que foram visitadas durante o seu período de elaboração. Desse modo, o que aqui está apresentado não é somente o resultado de um trabalho a partir de um olhar observador para a realidade, mas uma perspectiva de análise crítica em um processo dinâmico de proposição interventiva nessa realidade, aproximando-se da “práxis artística” como estratégia de existir e resistir a uma conjuntura de aniquilação das minorias, trilhando caminhos e aproximações ontológicas, permeadas por condições de materialidade concreta e de subjetividades humanas na formação de um saber com consciência de classe.

Mediante esse entendimento do desvelamento da realidade do povo negro quilombola, protagonistas da pesquisa, fez com que eu desvelasse a minha própria constituição existencial que está relacionado com a formação e afirmação da minha

identidade como mulher negra, artista, assistente social e pesquisadora. Não houve neutralidade na construção deste processo de construção do conhecimento, mas sim, um posicionamento político, comprometido socialmente e profissionalmente.

Portanto, essa tese é a elaboração de uma teoria que fundamenta o seu método de análise e “vice versa”, no sentido de que aquilo que se defende no campo das ideias não é somente um discurso, mas também um exercício prático, um campo de disputa de ações, intervenções e narrativas, que legitimam o protagonismo de mulheres negras no campo da arte e da ciência; que se inspira na memória e na resistência advindas dos meus antepassados, na cultura de povos que foram durante séculos “marginalizados”, silenciados pela dominação de um campo científico eurocêntrico, racista, machista e conservador.

Um saber que encontra nas suas origens, nos conhecimentos tradicionais um aprofundamento empírico em processos dinâmicos e permeados por contradições, de aproximações com o que há de materialidade histórica e subjetividades nos processos de afirmação e reconhecimento dos quilombos na formação da sociedade brasileira. Que encontra na arte, a possibilidade de romper com a história da dominação e alcançar através dela os sentimentos que expressam os medos, anseios, sonhos, pensamentos, enfim, um conjunto de emoções que fundamentam a existência e resistência dos povos quilombolas.

“Expressões Quilombolas” faz parte da minha identidade existencial e também as vozes de homens, mulheres e crianças. É também memória, força vital, coragem e inspiração, sentimentos e pensamentos que guiam que me levam ao encontro de realidades e histórias daqueles que já se foram e daqueles que aqui estão vivendo, resistindo, e ao resistirem preparam, o caminho para os que irão, ainda, chegar e cotidianamente, expressando através da arte, a possibilidade da vida e da luta quilombola.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, C. P. Sementes crioulas, da ancestralidade para a atualidade: o protagonismo dos saberes tradicionais do povo quilombola de Lagoa do Peixe. *In*: DEALDINA, S (Org.) **Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas** – São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020, p, 145 - 156.
- ALMEIDA, L, S. Quilombo e Política. *In*: MOURA, C. (Org.) **Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil**. Maceió, EDUFAL, 2001, p.89 -99.
- ANDRÉ, D. **Sertão Kalunga** . 1ed. Alto do Paraíso , Seduc, 2018.
- ANJOS, R. **Quilombolas: tradições e cultura da resistência**. São Paulo: Aori Comunicação, 2006.
- ARRUTI, J. **A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas**. Mana vol.3 n.2 Rio de Janeiro Oct. 1997.
- ASSUNÇÃO, C. **Protesto e outros poemas**. 4ed. Franca: Ribeirão Gráfica e Editora, 2015.
- AZBEK, C. M. Classes subalternas e assistência social. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2006.
- BARROCO, M. L. S. **Ética e política entre ruptura e conservadorismo**. Revista Inscrita, Brasília, DF, n. 12, p. 31-40, 2010.
- BASTOS, R. E. **Casa-grande e senzala**. *In*: MOTA, D. L. (Org.). Introdução ao Brasil: um banquete no trópico 1. São Paulo: Ed. SENAC, 2001.
- BEHRING, R.; BOSCHETTI, I. **Política social: fundamentos e história**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2010.
- BENNET, M. **Os quilombos e a resistência**. Revista Palmares Cultura Afro–Brasileira, Brasília, DF, ano 6, n. 6, p. 28-35, mar. 2010.
- BERNARDO, V. **Conquista da terra: a experiência dos cafuzos**. Boletim Informativo: NUER, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 89-91, 1997.
- BOGO, A. **Identidade e luta de classes**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- BONICORE, A. O pensamento radical de Clóvis Moura. *In*: Moura, C. **Dialética radical do Brasil Negro**. 2ed. São Paulo. Anita, 2014, p.23 -31.
- BOSI, E. **Cultura de massa e cultura popular: leituras de operárias**. Petrópolis, Vozes, 1986.
- BOSI, E. **O tempo vivo da memória: Ensaios da Psicologia Social** – São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BRANDÃO, D.; DALT, S.; GOUVEIA, H. V. **Comunidades Quilombolas no Brasil**: Características socioeconômicas, processos de etnogêneses e políticas sociais. Niterói: EdUFF, 2010.

CARNEIRO, E. Singularidades dos Quilombos. In: MOURA, C. (Org.) **Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil**. Maceió, EDUFAL, 2001, p.11 -18.

CARRIL, L. **Terra de Negros**: Herança de quilombos. São Paulo, Scipione, 1997.

CARVALHO, S, C, A; MARTINS,A,A (Org.). **Práticas artísticas do campo**. 1ed. Belo Horizonte. Autêntica Editora, 2016.

CHAUÍ, M. **Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense,1985.

CONAQ. Disponível <<http://conaq.org.br/coletivo/mulheres/>. Acesso 13/12/2020.

CONAQ. **Racismo e violência contra quilombolas no Brasil**– Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombola (CONAQ) e Terras de Direitos (2017).

CUNHA, M, C. **Negros Estrangeiros**: Escravos Libertos e sua volta à África. 2ed. São Paulo, Companhia das Letras, 2012.

DAGOBERTO, F. Os negros no Brasil e seu olhar para África e a América Latina: Um olhar sobre a globalização sul. V.1 n.1. Novos Olhares Sociais, 2018. Disponível:<https://www3.ufrb.edu.br/ojs/index.php/novosolharessociais/article/view/414> . Acesso 26 de nov. de 2020.

DAMASCENO, A. V. C. A cultura da produção de farinha: um estudo da matemática nos saberes dessa tradição. Natal: UFRN, 2005.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEALDINA, S (Org.) **Mulheres quilombolas**: territórios de existências negras femininas – São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020.

DEALDINA, S. Mulheres quilombolas: defendendo o território, combatendo o racismo e despatriarcalizando a política. In: DEALDINA, S (Org.) **Mulheres quilombolas**: territórios de existências negras femininas – São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020. P. 25 – 43.

Dhara.C. História da Abayomi.Fonte:SINPRO-DF:<https://www.sinprodf.org.br/historia-da-abayomi-poema-da-professora-dharacris/>. Acesso 04/11/2020.

DIAS, C; CORTES, A, C. (Org.) **Estética Cultural em uma Comunidade Quilombola**. Um olhar das crianças do Campinho da Independência. Rio de Janeiro. Escola de Belas Artes /UFRJ, 2009.

DIAS, M, O. Escravas: Resistir e sobreviver. *In:* PINSKY; PEDRO (Org.). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo. Contexto,2013.

DIAS, V, F. Eu Kalunga: Pluralismo jurídico e proteção da identidade étnica e cultural quilombola. *In:* DEALDINA, S (Org.) **Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas** – São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020, p, 75 – 85.

DORIA, S. Z. **Os remanescentes do Quilombo Rio das Rãs**. B Boletim Informativo: NUER, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 100-105,1997.

DP&A, 2003.

DUPAS, G. **Ética e poder na sociedade da informação**. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.

Editora SENAC Nacional, 2004.

FALEIROS, V. P. **Estratégias em Serviço Social**. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, B. M. Questão agrária, pesquisa MST. São Paulo: Cortez, 2001.

FERNANDES, F. A integração do negro na sociedade de classes. São Paulo: Dominus, 1965.

FERREIRA, R. F. **Afro-descendente: identidade e construção**. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afro-descendência; Identidade em Construção**. Rio de Janeiro. Pallas, 2000.

Florianópolis. Etnográfica, Vol. IV (2), 2000, pp. 333-354

FIABANI, A. **Mato, palhoça e pilão**: O quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532 -2004). São Paulo: Expressão Popular, 2005.

FISHER, E. **A necessidade da arte**. Trad. De Leandro Konder. 9Ed. Rio de Janeiro, 1987.

FLORENTINO, M.; GÓES, J. R. **A paz nas senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

.

FONSECA, D. J e BENTO, M., A. **África - desconstruindo mitos**. 1. ed. São Paulo: Secretaria Municipal de Participação Popular e Parceria - CONE, 2009. v. 1. 38p.

FONSECA, D. J. Sujeitos e saberes da educação quilombola. In: Mara Sueli S. Moraes; Elisandra A. Maranhe. (Org.). **Educação para populações específicas**. 1ed. São Paulo: UNESP, 2009, v. 3, p. 119-141.

FONSECA, D. J. **In -Dago**. 1ed. São Paulo. Cajuína, 2019.

FONSECA, D. J. **Protagonismo quilombola: seus sujeitos e seus saberes influenciando a educação**. Comunicações (UNIMEP), v. 1, p. 105-117, 2014
FONSECA, D. J. Tese: **Negros corpos (I)maculados: mulher, catolicismo e testemunho**. (Doutoramento em Ciências Sociais) – PUC, 2000.

FONSECA, D. J.; FERNANDES, B. M ; Girardi, E. P. ; SILVA, A. A. A terra e os desterrados: o negro em movimento - um estudo das ocupações, acampamentos e assentamentos dos movimento dos trabalhadores rurais sem terra/ MST. In: Renato E, S. (Org.). **Diversidade, Espaço e Relações Étnico-Raciais: o negro na geografia do Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, v. 01, 2007.

FREITAS, T. **Mulheres negras na educação brasileira**. - 1ed – Curitiba: Appris, 2017.

FREYRE, G. Casa grande & senzala: formação da família brasileira. 34. ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.

FRY, P.; VOGT, C. Cafundó: a África no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras: Ed. Unicamp, 1996.

FURTADO, C. Formação econômica do Brasil. 17. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1980.

GELEDES, **Bonecas Abayomi: símbolo de resistência, tradição e poder feminino**. 2015. Disponível no site: < <https://www.geledes.org.br/bonecas-abayomi-simbolo-de-resistencia-tradicao-e-poder-feminino/>>. Acesso em 25 de nov. de 2020.

GELEDES. Enegrecer o Feminismo: A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. Disponível:< <https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismosituacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectivade-genero/>>. Acesso em 18 de julho de 2018.

GOMES, F. Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil. 1ªEd. – São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, Nilma Lino. **Educação e Identidade negra**. Aletria: Revista de Estudos de Literatura, 2002.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz : corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2006

GUIMARÃES, A. S. A. Classes, raças e democracia, São Paulo: FUSP: Ed. 34, 2002.

GUIMARÃES, G.T.D – “O não-cotidiano no cotidiano” in “Aspectos da teoria do cotidiano: Agnes Heller em perspectiva – Porto Alegre. EDIPUCRS. 2002.

GUSMÃO, N, M. **Herança Quilombola**: Negros, Terras e Direitos. In: MOURA, C. (Org.) Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil. Maceió, EDUFAL, 2001, p.337 - 349.

GUSMÃO, N. M. M. Negro e camponês: cultura política e identidade no meio rural brasileiro. São Paulo em Perspectiva, São Paulo, v. 6, n. 3, 1992,p. 116 -122.

GUSMÃO, N. M. M. Herança quilombola: negros, terras e direitos. In: MOURA, C. (Org.). Os quilombos na dinâmica social do Brasil. Maceió: EDUFAL, 2001.

GUSMÃO, N. M. M. Terra de Pretos, terra de mulheres. Terra, mulher e raça num bairro rural negro. Brasília: Fundação Palmares, 1995.

HALL, Stuart. A identidade cultural da pós-modernidade. Rio de Janeiro

HALL, Stuart. Da Diáspora. Identidades e Medições culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HALL, Stuart. Da diáspora: Identidades e mediações culturais. Organizações de Liv Sovick. Tradução de Adelaine La Guardia Resende. 1ed. Belo Horizonte. UFMG, 2009.

HALL, Stuart. The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left. London: Verso. (1988)

HALL, Stuartt. A identidade cultural na pós modernidade. Rio de Janeiro.

HOOKS, Bell. **All about love: new visions**. New York: Happer Collins, 2001.

HOOKS, Bell. Vivendo de Amor. In: GELEDES: Questões de Gênero. Mulheres Negras.Disponível:<<https://www.google.com.br/amp/s/www.geledes.org.br/viver-do-de-amor/amp/>. Acesso em 14 Ago. 2020.

IAMAMOTO, M. V. As dimensões ético-políticas e teórico-metodológicas no Serviço Social contemporâneo. In: MOTA, A. E. et al. (Org.). Serviço Social e saúde: formação e trabalho profissional. Brasília, DF: ABEPSS : OPAS, 2006.

IANNI, O. **Escravidão e racismo**. São Paulo: HUCITEC, 1978.

JACCOUD, L. (Org.). **A construção de uma política de promoção da igualdade racial: uma análise dos últimos 20 anos**. Brasília, DF: Ipea, 2009.

JACCOUD, L. Racismo e república: o debate sobre o branqueamento e a discriminação racial no Brasil. In: THEODORO, M. (Org.). **As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição**. Brasília, DF: Ipea, 2008.

JESUS, E. A. A Comunidade Kalunga do Riachão: um olhar etnomatemático. Goiânia: Editora da UCG, 2007.

JÚNIOR, G. **A cor do sal da terra**. Pesquisa FAPESP, São Paulo, ed. 141, nov. 2007. Disponível em: Acesso em: 12 set. 2011.

KILOMBA, G. **Memórias da Plantação** - Episódios de Racismo cotidiano. Tradução Oliveira, J. 1ed – Rio de Janeiro, Cobogó, 2019.

KLUG, P. **A minha minha avó dizia-me**. Disponível: <<https://www.cadaminuto.com.br/noticia/354894/2020/02/28/palavras-de-avo-quando-uma-mulher-estiver-triste-o-melhor-a-fazer-e-trancar-o-seu-cabelo>> Acesso no dia 08 de setembro de 2020.

KONDER, L. **Os marxistas e a arte**. 2ed. Expressão Popular, São Paulo – 2013

LE GOFF, J. **História e memória**. Campinas: Ed. Unicamp, 2003.

LEITE, B. I. **O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 16, p. 965-977, set./dez. 2008.

LEITE, B.I. **Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas**. Etnográfica, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2001.

LIMA, P.L.O. **Marca de fogo: quilombos, resistência e a política do medo** – Minas Gerais, Século XVIII – Belo Horizonte: Nandyala, 2016.

LODY, Raul. Cabelos de Axé: Identidade e Resistência. Rio de Janeiro: LÖWY, M. **A teoria da revolução no Jovem Marx**. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARTINS, J. S. **Os camponeses e a política no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1983.

MATTOSO, K. **O filho da escrava**. In, PRIORE(Org.) A história da criança no Brasil. 5.ed. – São Paulo: Contexto, 1988.

MDS. Secretaria Nacional de Renda de Cidadania. Guia de cadastramento de famílias quilombolas: cadastro único para programas sociais. Brasília, DF, 2009.

MENDES, A. M. “Saindo do quarto escuro”: violência doméstica e a luta comunitária de mulheres quilombolas em Conceição das Crioulas. *In*: DEALDINA, S (Org.) **Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas** – São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020, p,59 - 73.

MÉZSAROS, István. **Para Além do Capital** - Rumo a uma teoria de transição. Editora: Boitempo, 2015.

MODESTO, A. **Projeto de Lei 627, de 14 de junho de 1995**. Regulamenta o procedimento de titulação de propriedade imobiliária aos remanescentes de quilombos, na forma do artigo 68 do ato das disposições constitucionais transitórias, estabelece normas de proteção ao patrimônio cultural brasileiro e da outras providencias. Disponível em:Acesso em: 3 fev.2013.

MOURA, C. **História do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1994.

MOURA, C. **Rebeliões da Senzala**. 4º Ed. Porto Alegre, Mercado Aberto. 1988.

MOURA, C. **Sociologia política da guerra Camponesa de Canudos: da destruição do Belo Monte ao aparecimento do MST**. São Paulo: Expressão Popular, 2000.

MOURA, C. **Brasil: as Raízes do protesto Negro**. São Paulo: Global, 1983.

MOURA, C. Quilombos – **Resistência ao Escravismo**. Expressão Popular- 2020.

MOURA, C. **Sociologia do Negro brasileiro**. 2ed. São Paulo, Perspectiva, 2019.

MOURA,C, **Organizações negras**. *In*: SINGER, P.; BRANT, V. (Org.) São Paulo: o povo em movimento. Petrópolis: Vozes, 1982.

MOURA,C.(Org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001.

MOURA,C.Os Quilombos e a rebelião negra. São Paulo: Brasiliense, 1981.

MUNANGA, K. **Negritude: usos e sentidos**. São Paulo. Ed. Ática,1988.

MUNANGA,K. Origem e Histórico dos quilombos em África. *In* MOURA, C. (Org.) **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió - AL. EDUFAL, 2001, p.21 – 31.

NASCIMENTO, B. O conceito de quilombo e a resistência afro-brasileira, *In* NASCIMENTO, Elisa Larkin. Sankofa: **Resgate da cultura afro-brasileira**. Vol 1. Rio de Janeiro: SEAFRO/Governo do Estado, 1994.

NASCIMENTO, B. **O conceito de quilombo e a resistência cultural negra**. Revista Afrodiáspora, v. 3, n. 6-7, p. 41-49, 1985.

NOGUEIRA, J. C. **As relações raciais numa conjuntura de transformações.** Política Democrática: Cadernos de Debates, Brasília, DF, ano 1, n. 2, p.78–83, maio 2008.

OLIVEIRA, F. N. **Clóvis Moura: Trajetória Intelectual, Práxis e Resistência Negra.** EDUNEB, Salvador, 2016.

OLIVEIRA, F. N. **Clóvis Moura e a sociologia da práxis negra** – Niterói – 2009. Disponível: <http://www.dominipublico.gov.br/download/teste/arqs/cp126152.pdf>.

PAULO NETTO, J. Repensando o balanço do neoliberalismo *In*: GENTILI, P.; PEIXOTO, M, I. **Arte e Grande Público:** a distância a ser extinta. Campinas, Autores Associados, 2003.

PLATÃO. **A República.** Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação C.Gualbnkian, 1972.

PRADO JÚNIOR, C. **Formação do Brasil Contemporâneo.** 23ed. São Paulo, Brasiliense, 1997.

PRICE, Richerd (Ed) **Maroon societies: rebeld slave communities in the Americas.** Baltimore/Londres: John Hopkins University Press, 1979.
REDECERRADO. Disponível: https://redecerrado.org.br/comunidades_cerrado/apanhadores-de-flores-sempre-viva/. Acesso no dia 20 de agosto de 2020.

REIS, E; ESTEVAN, L. (Org.) **O artesanato tradicional tecendo saberes.** Ubatuba. Prol Gráfica Editora, 2016.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de Fala.** São Paulo – Sueli Carneiro; Polén, 2019.

SADER, E. (Org.). **Pós–neoliberalismo: as políticas e o Estado democrático.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

SADER, E. **Quando novos personagens entram em cena.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SANTOS, A, P, M. **Tranças, turbantes e empoderamento de mulheres negras: artefatos de moda como tecnologias de gênero e raça no evento afro chic.** (CURITIBA-PR). Dissertação – Mestrado -Universidade Tecnológica Federal do Paraná, 2017).

SANTOS, E,P. Reexistência negra e escravidão na educação das relações étnico-raciais. *In*: GONÇALVES,C,R; MUNIZ, K, S.(Org.) **Educação como prática da igualdade racial na escola.** Belo Horizonte. Mazza Edições, 2016, p.25-46.

SANTOS, I. **Enfrentando a cultura do racismo, a importância dos movimentos negros.** Tempo e Presença, Rio de Janeiro, n. 220, p. 11-13, jun. 1987.

SANTOS, J. L. **O que é cultura**. 14ed. São Paulo – Brasiliense, 1994.

SCHIMIT, A; TURATTI, M. C. M. **Relatório Técnico-Científico sobre a Comunidade de Quilombo do Cafundó/Salto de Pirapora–SP**. São Paulo: ITESP, 1999.

SCHIMIT, A; TURATTI, M. C.; CARVALHO, M. C. **A atualização do conceito de quilombo: identidade e territórios nas definições teóricas**. Ambiente & Sociedade, Campinas, ano 5, n. 10, p. 1 - 6, 2002.

SCHUARTZ, S. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Tradução de Jussara Simões. Bauru: Edusc, 2001. SEPPIR. Programa Brasil Quilombola: diagnóstico de ações realizadas: julho 2012. Brasília, DF, 2012.

SETUBAL, M. A. (Coord.). **Os paulistas em movimento, Bandeiras, Monções e tropas**. São Paulo: Imesp. 2004.

SILVA, B. **A construção da (in)visibilidade da infância quilombola: o papel do Estado e do movimento social**. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Coimbra, Portugal. Universidade de Coimbra. Faculdade de Economia. 2011.

SILVA, B. **Projeto de Lei 129, de 27 de abril 1995**. Regulamenta o procedimento de titulação de propriedade imobiliário aos remanescentes das comunidades dos quilombos, na forma do art. 68 do ato das disposições constitucionais transitórias. Disponível em: Acesso em: 3 fev. 2013.

SILVA, D. S. **Frechal: cronologia da vitória de uma comunidade remanescente de quilombo**. Informativo: NUER, Florianópolis, v.1, n.1, p.92 - 95, 1997.

SILVA, G. M. Mulheres Quilombolas: afirmando o território na luta, resistência e insurgência feminina. In: DEALDINA, S (Org.) **Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas** – São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020, p, 51 – 58.

SILVA, G. **Educação como processo de luta política: a experiência de “educação diferenciada” do território quilombola de Conceição das Crioulas**. Dissertação (Mestrado em Educação). Brasília, DF. Universidade de Brasília. Faculdade de Educação. Programa de Pós Graduação em Educação. 2012.

SILVA, Rosyane Maria da. **IQHIYA: sobre significados e simbologias de uso de turbantes por mulheres negras. Conexões: Brasil, África do Sul, Moçambique**. Rev. Assoc. Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S.l.], v. 10, p. 124-148, jan. 2018.

SILVÉRIO, T, S. Continuidades bantu-africanas presentes na Congada em outras manifestações da cultura afro-brasileira. In: SILVA, A, C; GUELEWAR (Org.) **Terça Afro**. Territórios de Afeto. 1ed, São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2016, p 80 – 85.

SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes. **Memória, cultura e poder na sociedade do esquecimento**. Revista Acadêmica, São Paulo, n. 6, p. 14-18, maio 2003.

SOUZA, I. S. **O resgate da identidade na travessia do movimento negro**. Serviço Social & Realidade, Franca, n. 2, p. 106-123, 1993.

STEDILE, J. P. (Org.). **A questão agrária no Brasil** - Programas de reforma agrária 1946- 2003. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

STEDILE, J. P. (Org.). **História e natureza das ligas camponesas**. São Paulo: Expressão Popular, 2002.

TEMPELS, Placide. **La Philosophie Bantoue**. 2 ed., Présence Africaine, Paris, 1961.

TENÓRIO, D; COSTA, C; (Org.) **A presença negra em Alagoas**. Maceió: Viva Editora, 2014.

THEODORO, M. (Org.). As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição. Brasília, DF: Ipea, 2008. 112

TOLEDO, V; BASSOLS, N. **A memória biocultural**: a importância ecológica das sabedorias tradicionais São Paulo: Editora Expressão Popular, 1ª edição.

VAZQUÉZ, A. S. **As idéias estéticas de Marx**. 2ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

VERGER, P. **Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo**. Trad. Maria Aparecida de Nóbrega. Salvador. Fundação Pierre Verger, 2018.

WELTER, T. **Revisitando a comunidade cafuza**. Florianópolis: Ed. UFSC. 1999.

ANEXOS

AUTORIZAÇÃO

Eu José Vieira CPF: 09110740835
autorizo Daniella de Souza Santos Néspoli, CPF: 2209038987-77 utilizar em sua tese de doutorado realizada no Programa de Pós – graduação – UNESP – Franca, fotografias feitas em pesquisa de campo (agosto de 2019) na Casa da Farinha do Quilombo Picinguaba em Ubatuba -SP. Em que o conteúdo das imagens traz visibilidade ao artesanato da comunidade e em um dos registros aparece a pesquisadora com seus filhos e o mestre quilombola “ Seu José Pedro” (José Vieira).



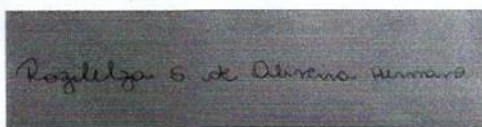
Ubatuba, 28 de DEZ de 2020.

José Vieira

AUTORIZAÇÃO

Eu Rozilelza Santos de Oliveira Hermano CPF: 099.941.666-97 autorizo Daniella de Souza Santos Néspoli, CPF: 2209038987-77 utilizar minhas imagens em sua tese de doutorado: "Expressões Quilombolas: A arte na formação da identidade negra" realizada no Programa de Pós – graduação – UNESP – Franca. Tratam-se de fotografias que retratam atividades e oficinas educativas (Oficina de CONTAÇÃO DE HISTÓRIA) as quais participei e ministrei em exposições de Expressões Quilombolas no ano de 2018 na cidade de Uberaba - Mg.

Uberaba, 16 de Outubro, 2020

A rectangular box containing a handwritten signature in dark ink. The signature is written in a cursive script and reads "Rozilelza S. de Oliveira Hermano".

AUTORIZAÇÃO

Eu, Caroline Cristina Ferreira dos Santos CPF:445.388.928-31 autorizo Daniella de Souza Santos Néspoli, CPF: 2209038987-77 utilizar minhas imagens em sua tese de doutorado: "Expressões Quilombolas: A arte na formação da identidade negra" realizada no Programa de Pós - graduação - UNESP - Franca. Tratam-se de fotografias que retratam atividades e oficinas educativas (Oficina de Abayomi) as quais participei e ministrei em exposições de Expressões Quilombolas no ano de 2017 e 2018 na cidade de Uberaba - Mg.

29 de outubro de 2020

Caroline C. Ferreira dos Santos

AUTORIZAÇÃO

Eu, Mariama Aina Ferreira Silva CPF: 455770558-81, autorizo Daniella de Souza Santos Néspoli, CPF: 2209038987-77 utilizar minhas imagens em sua tese de doutorado: "Expressões Quilombolas: A arte na formação da identidade negra" realizada no Programa de Pós – graduação – UNESP – Franca. Tratam-se de fotografias que retratam atividades e oficinas educativas (Oficina de Abayomi) as quais participei e ministrei em exposições de Expressões Quilombolas no ano de 2017 e 2018 na cidade de Uberaba - Mg.

São Paulo, 17 de outubro de 2020

Mariama Aina F. Silva

Mariama Aina Ferreira Silva

AUTORIZAÇÃO

Eu Carlos Eduardo da Silva CPF: 224.312.728-85 autorizo Daniella de Souza Santos Néspoli, CPF: 2209038987-77 utilizar minha imagem em sua tese de doutorado: "Expressões Quilombolas: A arte na formação da identidade negra" realizada no Programa de Pós-graduação – UNESP – Franca. Trata-se de uma fotografia registrada na primeira exposição de suas pinturas "Expressões Quilombolas" na galeria de "Memorial da Resistência Negra de Franca – Prof. Carlos de Assumpção" – Casa do Artista Francano Abdias do Nascimento, em novembro de 2017.

Franca 05 de novembro ,2020


Carlos Eduardo da Silva



Digitalizado com CamScanner

AUTORIZAÇÃO

Eu Laura Beatriz Borges CPF: 095.964.996-45
autorizo Daniella de Souza Santos Nespoli, CPF: 2209038987-77 utilizar minhas imagens em sua
tese de doutorado: "Expressões Quilombolas: A arte na formação da identidade negra" realizada
no Programa de Pós – graduação – UNESP – Franca. Tratam-se de fotografias que retratam
atividades e oficinas educativas (Oficina de CONTAÇÃO DE HISTÓRIA) as quais participei e
ministrei em exposições de Expressões Quilombolas no ano de 2018 na cidade de Uberaba - Mg.

Uberaba, 16, novembro
2020

Laura Beatriz

AUTORIZAÇÃO

Eu Maria Conceição Rosa Lilela CPF: 947391376-15

autorizo Daniella de Souza Santos Néspoli, CPF: 2209038987-77 utilizar minha imagem em sua tese de doutorado realizada no Programa de Pós – graduação – UNESP – Franca. Trata-se de fotografia registrada em exposições que realizamos juntas no Memorial do Chico Xavier.

Obs: Na ocasião do registro eu estava apresentando a minha coleção de telas “Flores Falciforme”

Segue imagem:



Uberaba, 20 de dezembro, 2020

Maria Conceição Rosa Lilela

