



Universidade de Federal do Delta do Parnaíba
Pró-reitoria de pós-graduação, pesquisa e inovação
Programa de Pós-Graduação em Psicologia – PPGPsi

Cartografias do devir-mulher-quilombola: a luta pela terra na comunidade das
Queimadas em Crateús-CE.

Larisse de Sousa Silva

Parnaíba

2024

Larisse de Sousa Silva

Cartografias do devir-mulher-quilombola: a luta pela terra na comunidade das
Queimadas em Crateús-CE.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Delta do Parnaíba, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. João Paulo Sales Macedo
e coorientador: Prof. Dr. Antônio Vladimir Félix Silva.

Parnaíba

2024

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Delta do Parnaíba

S586c Silva, Larisse de Sousa
Cartografias do devir – mulher - quilombola: a luta pela terra na comunidade das queimadas em Crateús- CE [recurso eletrônico] / Larisse de Sousa Silva. – 2024.
165 p.

Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do Delta do Parnaíba, 2024.
Orientação: Prof. Dr. João Paulo Sales Macedo.
Coorientador: Prof. Dr. Antônio Vladimir Félix Silva

1. Devir – mulher - quilombola. 2. Cartografia. 3. Subjetividades.
4. Luta pela terra. I. Macedo, João Paulo Sales. II. Título.

CDD: 150

Larisse de Sousa Silva

Cartografias do devir-mulher-quilombola: a luta pela terra na comunidade das
Queimadas em Crateús-CE.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Delta do Parnaíba, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Aprovada em: 16 de julho de 2024.

Banca examinadora:



Documento assinado digitalmente
JOAO PAULO SALES MACEDO
Data: 02/08/2024 14:28:31-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. João Paulo Sales Macedo
Universidade Federal do Delta do Parnaíba (Orientador)



Documento assinado digitalmente
ANTONIO VLADIMIR FELIX DA SILVA
Data: 05/08/2024 14:07:19-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Antônio Vladimir Félix da Silva.
Universidade Federal do Delta do Parnaíba (Coorientador)



Documento assinado digitalmente
JADER FERREIRA LEITE
Data: 08/08/2024 11:33:42-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Jader Ferreira Leite
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Avaliador Externo)



Documento assinado digitalmente
EUGENIA BRIDGET GADELHA FIGUEIREDO
Data: 02/09/2024 18:10:54-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Eugenia Bridget Gadelha Figueiredo
Universidade Federal do Delta do Parnaíba (Avaliadora Interna)

Dedico este trabalho a todas as mulheres da minha vida, em especial minha avó, Francisca, minha mãe, Maria das Graças e às minhas irmãs, Lais, Tânia e Teresa.

Resumo

Introdução: A colonização, que resultou na invasão dos territórios dos povos originários e no sequestro, tráfico e escravização de milhões de africanos, também marca a resistência desses mesmos povos, especialmente, os da diáspora africana. E uma das expressões mais fortes dessa resistência entre os africanos escravizados e os negros aqui nascidos foram, inicialmente, a formação de quilombos e, posteriormente, a existência de territórios tradicionais de povos remanescentes de quilombos. Estes são temas que aparecerão neste trabalho. A presente pesquisa trata-se de uma cartografia construída com a participação de mulheres negras quilombolas da comunidade das Queimadas em Crateús, no Ceará (CE), sobre o processo de luta pela terra. Utilizamos a seguinte pergunta problematizadora para nos guiar: como se apresenta o processo do devir-mulher-quilombola em mulheres negras na luta pela terra na comunidade das Queimadas em Crateús-CE? O **objetivo** do trabalho é cartografar processos de subjetivação e enunciação de mulheres na luta pela terra na comunidade das Queimadas. Nos **caminhos metodológicos** optamos pela pesquisa cartográfica, que se propõe a uma pesquisa-intervenção, e nos propomos também a uma construção científica feminista decolonial. A construção do conhecimento deu-se através da observação participativa, com rodas de conversa, entrevistas semiestruturadas com três mulheres e a realização de quatro encontros com o coletivo de mulheres em forma de Círculos de Cultura como ferramenta para o processo cartográfico. A **análise** dos processos de subjetivação parte de uma perspectiva esquizoanalítica, considerando os enunciados analisadores e as afetações produzidas do/no encontro com as mulheres quilombolas, cuja discussão expressa os deslocamentos da pesquisadora perante a imersão na comunidade em seus processos de reconhecimento e devir-mulher-quilombola. **Resultados:** a produção de subjetividade das mulheres quilombolas está marcada pelos elementos do dispositivo da racialidade que

coexistem com a resistência às violências e a luta pelo reconhecimento do corpo-território-quilombola, de modo que emergem como expressão dos processos de subjetivação o trabalho árduo, a memória dos troncos velhos, a luta pela titulação da terra, o luto pelas perdas, a dor, o sofrimento ético-político, o cuidado individual e coletivo. Tudo isso perpassado por uma multiplicidade de devir-mulher-quilombola.

Palavras-chaves: devir-mulher-quilombola; cartografia; subjetividades; luta pela terra.

Lista de Abreviaturas e Siglas

ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ASA	Articulação no Semiárido Brasileiro
CAPS	Centro de Atenção Psicossocial
CAPS AD	Centro de Atenção Psicossocial Álcool e Drogas
CEQUIRCE	Comissão Estadual dos Quilombolas Rurais do Ceará
CONAQ	Coordenadoria Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombola
CPT	Comissão Pastoral da Terra
FCP	Fundação Cultural Palmares
FOFA	Matriz de Forças, Oportunidades, Fraquezas e Ameaças
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
IES	Instituição de Ensino Superior
IFCE	Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
MAB	Movimento dos Atingidos por Barragens
MDS	Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome
MMTR	Movimento das Mulheres Trabalhadoras Rurais
MPA	Movimento dos Pequenos Agricultores
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
NEABI	Núcleo de Estudos Afro-brasileiro e Indígena

OAB Nacional	Conselho Pleno da Ordem dos Advogados do Brasil
ONGs	Organizações Não Governamentais
P1MC	Programa Um Milhão de Cisternas
PET-Saúde	Programa de Educação pelo Trabalho – Redes de Atenção à Saúde
PT	Partido dos Trabalhadores
PL	Partido Liberal
RIS-ESP/CE	Residência Integrada em Saúde da Escola de Saúde Pública do Estado do Ceará
SINASEFE	Sindicato Nacional dos Servidores Federais da Educação Básica, Profissional e Tecnológica
SUS	Sistema Único de Saúde
SWOT	<i>Strengths, Weaknesses, Opportunities and Threats Analysis</i>
UFC	Universidade Federal do Ceará
UFPI	Universidade Federal do Piauí
VER-SUS	Vivência e Estágio na Realidade do Sistema Único de Saúde

SUMÁRIO

1. Introdução	11
2. Caminhos metodológicos	21
2.1 Onde eu estava e quais caminhos percorri?	31
2.2 Territorializar é desvendar.....	41
2.3 Encontro das mulheres quilombolas das Queimadas.....	53
3. Devir-mulher-quilombola e devir cartógrafa no Quilombo das Queimadas	55
3.1. Embaixo do pé de mangueira	60
3.2. A Tenda do Conto no caminho das águas	79
4. Corpo-Território.....	103
4.1 . “A minha história é de sofrimento”	119
5. Dispositivo de racialidade no contexto das mulheres quilombolas	132
Considerações finais	142
Referências Bibliográficas.....	146
ANEXO I.....	156
ANEXO II.....	159

1. Introdução

Serendipidades é o título do prólogo do romance *Um defeito de cor*, da autora Ana Maria Gonçalves. O referido termo representa uma palavra bastante expressiva que define “situações em que descobrimos ou encontramos alguma coisa enquanto estávamos procurando outra, mas para a qual já tínhamos que estar, digamos, preparados” (Gonçalves, 2011, p. 16).

A autora, ainda em seu prólogo, retrata suas experiências vivenciadas na Bahia. Retrata os detalhes do lugar, das pessoas e das sensações, assim também como sua felicidade. Ela, que tinha como proposta escrever sobre o povo malê, abandona a ideia frente às novas descobertas em seu novo paraíso, a Bahia. É neste deslocar-se de lugar e, ao mesmo tempo, de sentidos que se constroem histórias e possibilidades de uma multiplicidade de devires.

Nos primeiros ensaios para a presente dissertação buscávamos discutir sobre saúde mental na Atenção Primária, mas depois percebemos outros valiosos campos de produção de sentidos existentes no território de Crateús-CE, que ampliaram o olhar sobre saúde, cuidado e bem viver.

Crateús um município localizado na região do sertão crateuense, distante cerca de 350 km de Fortaleza, capital do estado do Ceará.

O nome Crateús possui origem indígena e, em uma das suas traduções trazidas pelos indígenas Tapuios da tribo Kariri, *Kra* significa seco, *Te* – lugar seco, e *Yu* – lugar muito seco, o que formaria a escrita *Krateyu*. O que é plausível para definir o clima da caatinga existente no local. O último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) apontou para a existência de 76.390 habitantes nesta cidade (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE], 2022). Vale destacar a existência de cinco

diferentes etnias indígenas. São os povos tradicionais Tabajara, Potyguara, Kariri, Kalabaça e Tupinambá (Silva, 2009).

Flávio Gomes (2015), professor e doutor em história, apresenta um quadro informativo sobre as comunidades quilombolas no Brasil, organizado por nome e estado. Na cidade de Crateús, no Ceará, ele descreve os nomes das seguintes comunidades: Domingos Pereira, Ingá, Poty, Queimadas, Tucuns e Vila Nova.

As comunidades de remanescentes quilombolas estão espalhadas por todo o país. No decorrer dos anos 80 a 90, do século XX, as lutas das pessoas negras das zonas rurais foram se destacando. Com pioneirismo no Maranhão, os remanescentes de quilombos começaram então a se organizar politicamente. A partir disso, leis e institutos nacionais, a exemplo da Fundação Cultural Palmares (FCP), foram criados de modo a fortalecer, manter e criar mecanismos de desenvolvimento da cultura e participação da população negra no Brasil (Gomes, 2015).

Mesmo após o fim da escravidão, os quilombos não desapareceram, apenas deixaram de constar nos documentos oficiais da polícia e das mídias locais. Os quilombos, que já eram “microcomunidades camponesas – continuaram se reproduzindo, migrando, desaparecendo, emergindo e se dissolvendo no emaranhado das formas camponesas do Brasil de norte a sul” (Gomes, 2015, p. 120).

No século XX, os quilombolas articularam-se com o campesinato e quase se tornam invisíveis perante essa mistura. As políticas públicas também fizeram parte do apagamento dessas comunidades, pois os recenseamentos populacionais e os censos agrícolas não enxergavam centenas de povoados, sítios e vilas de populações negras. Os quilombolas do passado que estavam misturados nas comunidades camponesas foram denominados de caboclos, caiçaras, pescadores e retirantes. O IBGE também não

reconhecia suas atividades econômicas, sendo essas “a agricultura familiar, os trabalhadores sazonais e o extrativismo” (Gomes, 2015, p. 58).

Frente a isso, é importante destacarmos que segundo o artigo 3.º do Decreto n.º 6.040/2007:

Povos e Comunidades Tradicionais são grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (Inciso I, Art. 3º Decreto 6.040 / 2007).

Atualmente, apesar da existência de leis que devem garantir a titulação das Terras Quilombolas aos remanescentes, temos poucas dezenas dessas terras tituladas e cerca de 2 mil que receberam a Certidão de Autorreconhecimento da FCP (a primeira fase antes da titulação). Os principais dispositivos, respectivamente responsáveis por esse processo são a FCP e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Além disso, “existem inúmeras associações rurais, o movimento negro e principalmente o movimento nacional de articulação política quilombola, que identificou cerca de 5 mil comunidades que lutam por reconhecimento, cidadania, terras e políticas públicas de educação e saúde” (Gomes, 2015, p. 129). Sobre isso, o Art. 3º Decreto 4.887/2023 determina que:

compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, a identificação,

reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios (Brasil, 2003, p. 1).

Certamente, seria muita ingenuidade acreditar que apenas os documentos emitidos e autorizados pelo Estado sejam capazes de anular os modos opressivos e discriminatórios a que esses povos são submetidos. Mas esses são alguns dos caminhos possíveis na luta pela garantia de direitos no sistema democrático brasileiro.

Em 2023, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) divulgou dados inéditos sobre a população quilombola. Segundo os dados do censo de 2022, a população quilombola no país é de 1.327.802 pessoas, mas apenas 4,3% dessa população reside em território com titulação. É importante também acrescentar que o maior número de quilombos concentra-se na região Nordeste (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE], 2023).

Dealdina (2020) caracteriza os quilombos como espaços que priorizavam a construção do território coletivo, compartilhando o acesso e o direito à terra. Portanto, o quilombo é um projeto alternativo ao capitalismo, e de reforma agrária. Mas é evidente o apagamento da existência dessa história como um projeto de anular a existência do processo escravocrata.

Ao refletirmos sobre a construção do Brasil destacamos que cem anos após a abolição da escravidão, ou seja, em 1988, o país ganha uma nova Constituição da República Federativa do Brasil, conhecida popularmente como a Constituição Cidadã, que contou com a participação popular para a construção de seus artigos. Essa constituição reconhece e protege os direitos sociais, culturais, econômicos e políticos da

população quilombola, através do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) que, por sua vez, afirma o direito à propriedade dos territórios quilombolas, como citado por Souza (2021, p. 16): “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

Essa constituição contribuiu para o reconhecimento dos direitos da população negra e quilombola. E não podemos deixar de afirmar a importância dos quilombos para os negros na atualidade. Podemos entender que esse evento histórico caracteriza um “universo simbólico em que seu caráter libertário é considerado um impulsionador ideológico na tentativa de afirmação racial e cultural” (Nascimento, 2021, p. 109).

Apesar de haver todas essas garantias legais de direito, a Comissão Estadual dos Quilombolas Rurais do Ceará (CEQUIRCE) nos aponta que existem 87 comunidades remanescentes quilombolas no estado, mas apenas 52 são reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares (Ana M. E. da Silva et. al, 2020). O que nos alerta para a deficiência no processo de certificação e titulação dessas comunidades, resultado do racismo estrutural (Almeida, 2019) que permeia nosso país.

O antropólogo Ugo Maia Andrade elaborou o último laudo antropológico das Queimadas-CE, no ano de 2022. Ele é um profissional representante do INCRA e responsável pela construção do segundo laudo antropológico no qual ele data a origem das Queimadas do final do séc. XIX. Este segundo laudo foi realizado na comunidade das Queimadas por uma demanda dos proprietários de terra que não aceitaram o primeiro laudo.

Sendo o primeiro “patrão” o Alfredo Salvino Lopes Lima, responsável também por alterar o nome da comunidade, anteriormente denominada de Riacho do Gado. O antropólogo demarca registros históricos da presença de pessoas escravizadas através das narrativas dos moradores, em especial, dos mais velhos (os troncos velhos) e de restos materiais da existência de engenhos e dos açudes (Andrade, 2022).

Ele usa o termo “patrão” e “morador”, pois são termos que as pessoas da comunidade utilizam com frequência, o que implica na compreensão da relação morador-patrão baseada na propriedade da terra. Dentro das entrevistas, ele também acrescenta as falas de antigos moradores que afirmam histórias de que determinados “patrões” se utilizavam de castigos físicos para punir os trabalhadores que não cumpriam as suas tarefas nas fazendas (Andrade, 2022).

Frente ao exposto, seguimos com a pesquisa pela implicação ético-política da psicologia sobre a temática dos povos quilombolas com ênfase no devir-mulher-quilombola. O caminho foi guiado pela oralidade e pela escritos das mulheres negras quilombolas das Queimadas, comunidade localizada na zona rural da cidade de Crateús-CE.

A escolha do tema tem uma implicação afetiva e efetiva comigo e com as pessoas e a história do lugar. As questões de raça, classe e gênero que envolvem o contexto da pesquisa são também intersecções que me atravessam enquanto pesquisadora, pelo fato de eu ser também uma mulher negra e nordestina.

Para além das implicações pessoais, compreendemos também a necessidade da reinvenção de uma psicologia plural capaz de se implicar com a análise das particularidades e singularidades que marcam os contextos brasileiros, em especial os povos tradicionais. Pois, como afirmam Dantas et.al. (2018), a psicologia é marcada “pela insistência do modus individualizante e etnocentrada que norteia a compreensão e a

atuação da psicologia no processo saúde-doença-cuidado” (Dantas, 2018, p. 2). Porém, é necessário que ela esteja implicada:

em considerar as múltiplas determinações e singularidades dos modos de vida, nas relações afetivas, das sociabilidades e vínculos entre sujeitos e instituições que reverberam nas formas de adoecimentos e sofrimento, bem como nas possibilidades de suporte e cuidado (Dantas *et al.*, 2018, p. 2).

Nesses termos, as autoras e os autores criticam uma psicologia que se apresenta, até hoje, descontextualizada das realidades dos sujeitos e seus territórios, pois não é capaz de pensar em cuidados efetivos.

Sobre isso, o Conselho Federal de Psicologia (CFP) aponta que a psicologia possui um histórico de compromissos sociais e ético-políticos e está implicada com isso desde o processo de redemocratização do país, pois se apresenta atuante nos debates que tangem às necessidades da maior parte da população, na defesa dos direitos humanos e sociais. Para isso, vem se reinventando em seus embaixadores teóricos e técnico-práticos (CFP, 2019).

O CFP acrescenta também que há urgência no fortalecimento do debate sobre os povos tradicionais no Brasil, de modo a ampliar o campo das preocupações e compromissos da psicologia brasileira e ressalta a necessidade de um olhar especial para as realidades invisibilizadas dos povos quilombolas e indígenas para a nossa profissão. Para isso, é importante observar os elementos que os atravessam, sendo alguns deles, os conhecimentos sobre as relações étnico-raciais e as ruralidades (CFP, 2019).

Enquanto a psicologia e as ruralidades, os debates apontados por Leite, Macedo, Dimenstein e Dantas (2017) sinalizam o processo histórico da criação e implementação

das políticas públicas e a interiorização da profissão como marcos principais para a aproximação da psicologia com cidades de pequenos e médios portes e, conseqüentemente, com a realidade dos espaços rurais. Destacamos que, no “meio rural propriamente dito, especificamente nas áreas de assentamentos e ocupações de terra, comunidades ribeirinhas, quilombolas, reservas indígenas” (Leite *et al.*, 2017, p. 36), há agravos nos problemas sociais pois há:

o convívio com inúmeras situações de conflitos e violência no campo, a exemplo da exploração da mão de obra, o trabalho escravo, a violação de direitos e a exploração no trabalho, a violência contra a ocupação e posse de terras (Leite *et al.*, 2017, p. 36).

Vale ressaltar que os marcadores sociais: gênero (mulheres), raça (negra), região (nordestinas), e quilombolas compõem a massa dos corpos considerados vulneráveis, pois estão mais sujeitos a violências. A autora Judith Butler (2021) afirma ser importante o conceito de “grupos vulneráveis” ou “população vulnerável” para endossar, especialmente, o trabalho das feministas a favor dos direitos humanos e para a preservação da ética do cuidado. Nesta colocação de “vulnerável” é possível reivindicar proteção. Porém, ela nos alerta para as posições e relações de poder existentes nessas classificações, pois se definirmos que há um grupo denominado “vulnerável” (ela cita esse termo sempre entre aspas, o que pressupõe uma atenção crítica e questionável dessa colocação) supostamente há um grupo responsável pela proteção.

A pergunta que surge, então, é: a quem essa denominação é dada e que grupo é encarregado da proteção dos vulneráveis? Por outro lado, quem tem a

responsabilidade pelos grupos vulneráveis se desembaraçará da vulnerabilidade graças à prática dessa denominação? (Butler, 2021, 67).

Aqui me questiono sobre o papel do Estado, da universidade e da nossa pesquisa, enquanto suas implicações reais com a preservação da vida desses grupos considerados “vulneráveis”. Os quilombos como apresentados dependem diretamente do Estado e de seus mecanismos burocráticos de dominação para obtenção da certificação e titulação da terra. Reafirmo meu posicionamento de considerar importante a evolução jurídica para a preservação e manutenção da garantia de direitos a todos nós, em especial, aos que mais precisam, mas é importante refletir sobre os mecanismos de dominação que preservam formas de organização desses grupos em lugares rígidos (hierarquias e papéis), com baixa autonomia para suas próprias decisões políticas e ações emancipatórias.

Estas pessoas que historicamente vivem as “práticas de demolição, quebra, apedrejamento, pilhagem e esmagamento estão no cerne do brutalismo em sua acepção política” (Mbembe, 2021, p. 16). Porém, essas pessoas e comunidades resistem contra os modos de opressão e apagamento da sua história e do seu território. Desse modo nos questionamos: como se constituem os processos de subjetivação e enunciação do devir-mulher-quilombola na comunidade das Queimadas?

Percebam que o presente texto é escrito em primeira pessoa e contém registros pessoais sem perder o rigor teórico exigido no mundo científico institucional. Tal característica baseia-se no desembocar de novos passos para a construção de uma pesquisa emancipatória, transgressora, que tenta ser mais próxima e coerente ao que ela se propõe estudar e ser, ou seja, uma pesquisa feminista decolonial.

O objetivo do trabalho é cartografar processos de subjetivação e enunciação de mulheres na luta pela terra na comunidade das Queimadas e os objetivos específicos são:

compreender a relação que as mulheres negras da comunidade das Queimadas possuem com o seu território; analisar a relação de gênero, raça e classe de mulheres das Queimadas na luta pela terra; e mapear os elementos mobilizadores e de posicionalidades do processo devir-mulher-quilombola no cotidiano das mulheres negras na comunidade.

Os agenciadores de subjetivação que se destacam são a desigualdade de gênero, a dinâmica comunitária, a racialização, a relação com os serviços públicos, os movimentos sociais, o trabalho subalternizado e a pobreza.

E em prol de uma organização textual dividimos nossa produção em capítulos e seus respectivos subcapítulos. O que resultou no capítulo *1. Introdução*; *2. Caminhos metodológicos, subdividido em 2.1. Onde eu estava e quais caminhos percorri?* e *2.2. Territorializar é desvendar*. Sendo nesse último capítulo a narração do percurso e construção da pesquisa, assim como a apresentação dos métodos e metodologias implicadas no processo.

O capítulo *3. Devir-mulher-quilombola e devir cartógrafa no Quilombo da Queimadas*, buscamos trazer as vozes das mulheres em seus cenários de prática, e para isso contamos com o aporte dos relatos das paisagens e das narrativas de todas nós. Este capítulo divide-se em: *3.1 Embaixo do pé de mangueira* e *3.2 A Tenda do Conto no caminho das águas*.

No capítulo *4. Corpo-Território*, daremos ênfase aos conflitos e disputas territoriais em diálogo com as afetações produzidas nos corpos das mulheres; no *4.1 “A minha história é de sofrimento”* destacamos a própria narrativa de algumas mulheres para retratar o sofrimento como um analisador.

O último capítulo é o *5. Dispositivo de racialidade no contexto das mulheres quilombolas*, que discute os conceitos de dispositivos de racialidade, o que tange à concepção do racismo, seus mecanismos de dominação e impactos na vida em sociedade,

em consonância com os processos de subjetividades e subjetivação vivenciados pelas mulheres quilombolas.

Perante as apresentações, sigamos.

2. Caminhos metodológicos



Foto 1: acervo pessoal, Queimadas-CE, 24/09/2023.

A imagem que abre este capítulo é de uma garota correndo solta e espontânea, à frente das mulheres adultas, no estreito que nos leva para mais um encontro de mulheres quilombolas embaixo da mangueira do quintal da casa da “Mandacaru”. O cenário do sertão estava mudando frente ao início dos meses mais quentes e com poucas chuvas: a vegetação fica árida, o solo mais seco, e os animais pastam pouco, mantendo-se mais próximos das sombras das poucas árvores com copas esverdeadas.

Escolhi iniciar esses caminhos através de fotografia de modo a fazer uma analogia com o meu processo de pesquisar. Assim como a criança na imagem, enveredo-me sem nada na mão, saltando por vielas e veredas muitas vezes áridas com a esperança de chegar

à sombra refrescante de uma árvore. O pesquisar é um tecer constante, transformador e inicialmente ingênuo, e a pesquisadora uma criança curiosa.

Por muito tempo, acreditei que a pesquisa não era algo para mim, ou seja, que não teria habilidade para tal feito. Quando passei no vestibular imaginei que fosse sorte, e dei o meu melhor para permanecer na tão sonhada Universidade Federal do Piauí (UFPI), onde nenhum parente próximo ousara fazer parte. Concluí o curso de Psicologia em 2015, e vivenciei um lindo percurso que enriqueceu o meu currículo e também a minha alma. Os caminhos mais valorosos para mim foram os que me deslocaram para fora dos muros da universidade: o Programa de Educação pelo Trabalho - Redes de Atenção à Saúde (PET-Saúde), a Vivência e o Estágio na Realidade do Sistema Único de Saúde (VERSUS) e, em especial, o Encontro de Formação Política de Usuários e Familiares e Amigos da Saúde Mental do Piauí.

Mas quando tratava-se do campo da escrita, acreditava realmente não ser boa nisso. Sempre fui melhor na oralidade. Saía-me bem nas apresentações de seminários, conduções de grupos e outras ações que não precisassem do sistema “burocrático” da escrita. Lia os textos acadêmicos como algo que deveriam seguir uma “ordem e progresso” e me lembro de não conseguir escrever um texto tão linear. As vozes dos professores que ecoavam durante o processo da minha escrita diziam sobre as regras de nunca escrever em primeira pessoa, ou quando fosse pôr uma ideia teria que trazer um autor renomado e com produção atualizada para confirmar o que eu mesma havia constatado.

Não quero construir novas regras ou deslegitimar o processo de produção acadêmica, sei o quanto são importantes as regras e as padronizações para dar conta das várias formas de pesquisar. Quero trazer a luz da minha própria consciência o fato de que sou uma pesquisadora e sei escrever, apenas não podia me encaixar em determinados

modos de pesquisar. Para que fosse possível expor melhor minhas ideias, criatividade e potencialidades na pesquisa encontrei os caminhos metodológicos da cartografia.

O presente trabalho se propõe a uma produção científica decolonial, pois busca descolonizar o saber hegemônico sobre determinado povo, território, raça e gênero. Descolonizar é um modo de resistir para manter a existência contra toda a forma de dominação, expropriação e/ou opressão (Haesbaert, 2021).

Além da perspectiva ética, estética e política da esquizoanálise, destacamos quatro principais referências orientadoras para a construção do trabalho: a) a perspectiva decolonial; b) o conhecimento preexistente de um espaço e de pessoas que não compõem a *Pólis*; c) a escrevivência a partir de Conceição Evaristo e, por fim, d) a “pesquisaCOM”.

A primeira referência está relacionada com a perspectiva feminista decolonial, a qual busca romper com as paredes grossas de um modo único de produzir pesquisa/saber e conseqüentemente poder, “norteados” pela lógica capitalista, eurocentrada e norte-americana, predominantemente masculina e branca. Sendo o Brasil um país de origem colonizada constituiu premissas que legitimaram esses modos de fazer pesquisa como as mais importantes e inteligíveis, o que invisibilizou por muito tempo escrevivências que contassem a história do nosso povo, inclusive com formatos mais adequados à nossa realidade.

Sobre isso, Françoise Vergès (2020, p. 38) afirma que há um sistema pelo qual lutamos que “relegou à inexistência de saberes científicos, estética e categorias inteiras de seres humanos”, e acrescenta que o mundo europeu nunca conseguiu ser hegemônico e se apropriou sem titubear de “saberes, estética, técnica e filosofia de povos que ele subjugava” (Vergès, 2020, p. 38).

Vergès (2020), ainda sobre uma crítica aos epistemicídios, nos aponta que a ideologia-ocidental patriarcal impôs às mulheres, aos negros e negras, aos povos asiáticos

e africanos a ausência da razão e da beleza. E, para isso, há um projeto político e econômico que reduz ou até anula a possibilidade de financiamento de pesquisas que fortaleçam a construção e a exposição do saber desses povos, para que não haja uma troca cultural, técnica e científica Sul-Sul, ou seja, de uma produção originária sem que haja uma referência construída a partir de um certo norte ou para que se adeque à subjetividade desses.

Sobre o feminismo decolonial Maria da Graça Costa (2017) explica o uso do termo criado por María Lugones, autora argentina, como uma forma de:

entender a constituição dos traços históricos da organização do gênero no sistema moderno/colonial, representado pelo dimorfismo biológico, organização patriarcal e a heterossexualidade compulsória, a partir dos processos de colonialidade de poder como uma forma de organização do gênero também em termos raciais (Costa, 2017, p. 3).

Maria Lugones (2020) nos apresenta um feminismo radical que leva em consideração as engrenagens e os funcionamentos da dominação colonial racista. Para isso, a autora investiga as interseccionalidades (gênero, raça, classe e sexualidade), com especial cuidado nas referências às mulheres não brancas. Ela afirma que as relações sociais são organizadas a partir da condição de gênero, considerando que a organização colonial/moderna do gênero é baseada, historicamente, na destituição do poder das mulheres nos grupos matriarcais, e não apenas na dicotomia homem/mulher, mas também na imposição do patriarcado e da heterossexualidade que, por sua vez, são fatores hegemônicos de dominação.

A teórica também afirma que a colonialidade do poder propôs a invenção da “raça” para pautar a classificação básica da população no mundo. A “raça”, o que ela ressalta entre parênteses, organiza as “relações de superioridade e inferioridade por meio da dominação” (Maria Lugones, 2020, p. 63). Sendo assim, compreendemos que ser mulher negra é ser mais suscetível a sofrer violências, pela imposição da dominação e pela exploração de gênero e raça.

Fato que nos faz pensar sobre a segunda referência. Trata-se de apresentar na pesquisa um conhecimento preexistente de um espaço e de pessoas que não compõem o que Krenak (2022) define como *pólis*, para explicar que há uma forma de fazer política que busca trazer uma linguagem determinante para um agrupamento dos iguais. Em contrapartida, tudo que foge a *pólis* seria o que ele chama de selvagem, e é esse que o interessa saber. Essa perspectiva se faz importante pela pesquisa ser em uma região rural e com mulheres quilombolas.

Nesta pesquisa, percebemos como a terceira referência relacionada ao uso do conceito de escrevivência, de Conceição Evaristo, escritora e educadora negra, brasileira. A autora é conhecida pela “fluidez entre os gêneros literários, a poesia, a prosa curta, o romance e o ensaio, assim como a desenvoltura de seu discurso em apresentações e entrevistas” (Duarte *et al.*, 2016, p. 15). É importante ressaltar que Conceição Evaristo compõe a diáspora africana nas Américas, pois possui a dinâmica de dialogar com escritoras negras no cenário nacional e internacional.

A escrevivência emerge a partir da lembrança da Mãe Preta, a partir da qual Conceição Evaristo (2020) resgata a história dessas mulheres escravizadas que, dentre tantas tarefas do dia a dia na casa grande, eram incumbidas de contar histórias e músicas de ninar para as crianças brancas que futuramente seriam senhores e senhoras que nunca abandonariam suas heranças de poderes de mandos. Sendo assim ela nos afirma que:

Escrevivência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também. Pertencem, pois nos apropriamos desses signos gráficos, do valor da escrita, sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais (Evaristo, 2020, p. 30).

Gosto de imaginar que essa escrita parte, assim como é para a Conceição Evaristo, de algo que surge de “onde meus pés estão fincados, ou seja, do lugar de mulher negra na sociedade brasileira, do lugar de mulher pobre na sociedade brasileira” (Itaú Cultural, 2017, áudio-vídeo 4:19 – 4:28).

Como quarta referência, trazemos também Márcia Oliveira Moraes e Laura Cristina Toledo Quadros (2020) para dialogar sobre uma pesquisa que se propõe construir eticamente “Com”, ou seja, ela nos convida a ver a pesquisa como tessitura de uma colcha de retalhos, para explicar que esse é um processo de costura artesanal, que envolve uma arte de “fazerCOM” (Moraes, Toledo e Quadros, 2020, p. 3), com afeto e entrelaçada com os diversos saberes contidos no processo. Ela utiliza-se do termo pesquisaCOM para propor uma pesquisa construída a partir do encontro, desmontando os modelos segregadores e hierárquicos de fazer pesquisa, que distanciam e diferenciam sujeito de objeto.

Fazer com o outro a pesquisa nos leva a interrogar os sentidos que a preposição “com” toma na relação de conhecimento. Sem dúvida, trata-se de uma forma de ligação. Dizer isso, porém, não nos informa muito sobre o tipo de ligação que está em jogo. Assim, no modo como temos levado adiante o fazer com – e não sobre o outro –, a relação de conhecimento nos leva a afirmar que conhecer envolve um processo de transformação recíproco (Moraes & Quadros, 2020, p. 4).

Nesta citação, destaco que, certamente este escrito é fruto da transformação contínua da pesquisadora que hoje me torno e, isso só é possível pelo encontro com o território que compõe o corpo das próprias mulheres quilombolas das Queimadas e com a produção de diversos autores e autoras, em especial, negros e negras que li e/ou ouvi. Somam-se a isso os encontros dialógicos com os orientadores desta pesquisa.

Deste modo, compreendemos que “é na intensidade das narrativas, é no acompanhamento miúdo do cotidiano que incide o ato de estabelecer laços e vínculos no campo da pesquisa. Narrar envolve tanto resgatar memórias quanto produzir realidades delas derivadas” (Moraes & Quadros, 2020, p. 5).

Até o momento apresentei algumas das perspectivas teórico-metodológicas que alicerçam essa pesquisa. Prosseguimos para compreender qual o método de pesquisa é utilizado de modo a ser coerente com as perspectivas apresentadas e com o que se propõe alcançar.

A cartografia é um método ou modo de fazer pesquisa-intervenção, sem regras prontas e sem objetivos pré-estabelecidos. Porém, apresenta direcionamentos distintos que revestem o sentido tradicional de método científico sem perder a orientação do percurso da pesquisa. As bases deste método se fazem “por pistas que orientam o percurso

da pesquisa sempre considerando os efeitos do processo do pesquisar sobre o objetivo da pesquisa, o pesquisador e seus resultados” (Passos & Barros 2009, p. 17). Neste sentido:

a cartografia vai mapear [as] linhas constitutivas das coisas e dos acontecimentos ao explorar territórios existenciais e, assim, acompanhar processos de produção de subjetividade de forma a criar um mapa móvel das “paisagens psicossociais” (Rolnik, 1989 como citada por Cintra *et al.*, 2017, p. 45).

Nesta modalidade de pesquisa, considera-se que pesquisadora e participantes estão juntos na mesma experiência, e o conhecimento é tido como criação e a pesquisa é compreendida sempre como intervenção (Passos & Barros 2009).

Compreende-se perante tais afirmativas que a pesquisa intervirá sobre a realidade do objeto de pesquisa, do campo e da própria pesquisadora, pois “a pesquisa não se dá em um único sentido” (Passos & Barros 2009, p. 21).

Assim, o caminho na pesquisa em cartografia exigirá da cartógrafa uma imersão no processo da experiência, e isso implica em consequências políticas, pois conhecer é criar uma realidade de si e do mundo (Passos & Barros 2009).

A importância de dissolvermos a figura de sujeito e objeto (abrindo mão da percepção tradicional) é fundamental na pesquisa cartográfica, pois aqui seremos capazes de perceber os campos de forças presentes em nosso corpo sob a forma de sensações. Isso só é possível pela permissão do encontro real com o outro, este que se integra à nossa textura sensível e, torna-se assim, parte de nós mesmos. É por esse motivo que o cartógrafo é entendido como antropófago (Rolnik, 2011).

Para ratificar essas acepções, Rolnik (2011) nos apresenta o conceito de “corpo vibrátil”, que seria uma capacidade sensorial dos órgãos em conjunto acessarem o que há além do visível aos olhos e/ou da linguagem. Ela também acrescenta que:

entre a vibratibilidade do corpo e sua capacidade de percepção há uma relação paradoxal. É a tensão desse paradoxo que mobiliza e impulsiona a potência de criação, na medida em que nos coloca em crise e nos impõe a necessidade de criarmos formas de expressão para as sensações intransmissíveis por meio das representações de que dispomos. Assim, movidos por esse paradoxo, somos continuamente forçados a pensar/agora de modo a transformar a paisagem subjetiva e objetiva (Rolnik, 2011, p. 11).

Tais concepções nos apontam os modos de agenciamentos que compõem os nossos corpos vibráteis e a possibilidade de imaginarmos como são esses processos no corpo do outro. Então, nem tudo é possível e passível de codificação com os instrumentos que temos, e só podem ser então, sentidos.

O papel do cartógrafo, independentemente das referências teóricas ou do setor da vida social que toma como objeto, requer que ele “esteja atento às estratégias do desejo em qualquer fenômeno da existência humana” (Rolnik, 2011, p. 65), pois é o desejo o “processo de produção de universos psicossociais (...) o próprio movimento de produção desses universos” (Rolnik, 2011, p. 31).

Com isso, o cartógrafo tem como matéria-prima tudo que se possa ser e/ou criar sentidos a partir desse movimento do desejo. As fontes para acessar isso são variadas, pode ser em uma conversa, uma fotografia, entrevistas, conceitos e outros. Sendo assim, “todas as entradas são boas, desde que as saídas sejam múltiplas” (Rolnik, 2011, p. 65).

Ao ir a campo o cartógrafo deve levar no bolso: “um critério, um princípio, uma regra e um breve roteiro de preocupações” (Rolnik, 2011, p. 67). O critério trata-se do grau que ele se permite sentir. É a sua abertura para a vida a todo momento contendo as expressões humanas desejantes e seus medos; o princípio é o extramoral, que se importa com o quanto a vida está achando canais de efetuação. Ele é vital e por isso não moral; há apenas uma regra que afirma que, apesar da infinitude da vida, deve existir um “limite de tolerância para a desorientação e a reorientação dos afetos” (Rolnik, 2011, p. 68), um limiar de desterritorialização. Para isso, “ele sempre avalia o quanto as defesas que estão sendo usadas servem ou não para proteger a vida” (Rolnik, 2011, p. 68), lembrando que seu critério e princípio sempre é a favor da vida. Sendo assim, as preocupações fundamentais giram em torno do exercício das estratégias das formações do desejo no campo social.

Frente ao papel do cartógrafo, entendemos sua prática como política, o que não tem a ver com o exercício do poder, mas sim com suas implicações, com as “relações interindividuais (como homem/mulher) ou de relações com as minorias (como heterossexuais/homossexuais, brancos/negros), são sempre da alçada da macropolítica, com sua lógica específica de totalidade, identidade, oposição, contradição etc.” (Rolnik, 2011, p. 69).

Percebemos, assim, que as concepções e a prática proposta pela cartografia se aliam e dialogam com a proposta da pesquisa, que traz como principal demarcador a mulher negra quilombola na luta pela terra e também pelo território, ou seja, pelo seu próprio corpo.

O desenho teórico-metodológico é baseado na concepção de que os processos de subjetivação são agenciados a partir da força que os dispositivos exercem na subjetividade. Rolnik (2018) afirma que a psicologia e a produção de subjetividade no

Brasil partem da estruturação do inconsciente colonial-capitalístico cujas ações e efeitos práticos podem ser percebidos como sofisticados dispositivos micropolíticos reativos, atravessados por estruturas opressoras coloniais e sexuais, como o próprio dispositivo da racialidade. Em sua tese de doutorado, Sueli Carneiro (2023) nos apresenta este conceito que será abordado adiante. Dessa forma, para que a psicologia possa contribuir com uma transformação e resistência contra essa estrutura é necessário promover simultaneamente a descolonização e a despatriarcalização desse fazer. Por isso, cabe a esta pesquisa trazer amplos debates autocríticos e reflexivos capazes de apontar para as relações de opressão e para os modos de resistências existentes para superá-las.

A cartografia é utilizada na presente pesquisa também como ferramenta de resistências e de enfrentamento ao racismo, à violência de gênero, sexual e de classe, pois busca descolonizar a construção do saber, ao negar a história contada pelo colonizador e propor novos anunciadores, ou melhor, novas enunciatóricas.

Como foi registrado no início deste trabalho, há uma aproximação entre a pesquisadora e o quilombo das Queimadas, e esses vínculos vêm sendo estreitados desde quando apontei o meu desejo de iniciar essa intervenção. Entendendo que em cartografia não cabe a tal “neutralidade em pesquisa”, faço parte desta pesquisa e estou me permitindo gerar afetos e vínculos com as pessoas, em especial, as mulheres, o solo, as plantas e os animais.

A seguir, apresentaremos essa cartografia dos processos de devir-mulher-quilombola através das narrativas, escritas e relatos, que apresentam as vozes de autoras negras, que, por vezes, alternam seu lugar como copesquisadoras e como participantes (Felix-Silva & *et. al.*, 2022).

2.1 Onde eu estava e quais caminhos percorri?

Neste ponto dos caminhos metodológicos nos propomos trazer detalhamentos dos passos seguidos para chegar ao território das Queimadas. Sendo assim, apontaremos os caminhos e vivências pessoais e processuais até a atual pesquisa. É importante ressaltar que as mulheres participantes dessas vivências serão identificadas por nomes de plantas nativas da região, referenciadas por uma delas.

Cheguei ao sertão do Ceará, na região de Crateús, no ano de 2017, para trabalhar como psicóloga-residente na Residência Integrada em Saúde da Escola de Saúde Pública do Estado do Ceará (RIS-ESP/CE), com duração de dois anos. No entanto, atualmente, ainda me encontro em Crateús, agora como servidora efetiva do município, no cargo de psicóloga, pois ao final da formação com especialidade em Saúde Mental Coletiva pela RIS, eu assumi o concurso anteriormente prestado. Hoje, trabalho no Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) geral, um dispositivo do Sistema Único de Saúde (SUS) destinado aos cuidados às pessoas com sofrimentos psíquicos considerados moderados a graves, decorrentes ou não do uso abusivos de álcool, crack e outras drogas. Ressalto que Crateús ainda não possui um Centro de Atenção Psicossocial Álcool e Drogas (CAPS AD), temos apenas um prédio destinado para esse dispositivo que não foi implementado.

Imbricada com as atividades propostas e instigada pela residência, me aproximei dos movimentos sociais da cidade. Com alguns conhecimentos adquiridos em formações baseadas na perspectiva da Saúde Coletiva, advindas da graduação e após esse período, fez muito sentindo compreender as formações comunitárias do território e, por isso, a busca em aprender junto com entidades não governamentais, coletivas e outras organizações civis organizadas. Um desses coletivos com quem aprendi bastante foi o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), movimento de referência em Crateús. É na cidade que está localizado um dos maiores e mais antigos assentamentos

rurais do Estado, o Assentamento Palmares, nome que homenageia o maior e mais conhecido quilombo que já existiu no Brasil.

É importante destacar que o Ceará elegeu o primeiro deputado estadual membro do MST em 2023. O candidato eleito pelo Partido dos Trabalhadores (PT) Missias Dias, de 40 anos, é morador do assentamento Palmares.

Por um certo tempo, estive associada a um movimento social denominado Frente Social Cristã, com bases ideológicas nas concepções da Teologia da Libertação¹. A Frente possui uma história de mais 60 anos de experiência na luta pela terra e por moradias urbanas para aqueles que mais necessitam. Atualmente, a Frente vem sofrendo com a escassez de pessoas que sigam na dianteira deste trabalho de resistência.

Sobre essas ações de aproximação com os movimentos sociais, Leite *et al.* (2017) afirma que, mesmo que não haja uma política que exija ou demarque a participação do profissional de psicologia relacionado à questão da luta pela terra, é evidente que há uma gama de oportunidades para exercer a nossa profissão de forma ampla, tais como em:

equipamentos institucionais de educação, saúde, assistência social, assistência técnica e extensão rural, Organizações Não Governamentais (ONGs), cooperativas de prestação de serviços com os trabalhadores da agricultura familiar, movimentos sociais do campo, a exemplo do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST, Movimento dos Pequenos Agricultores – MPA, Comissão Pastoral da Terra – CPT e Movimento dos Atingidos por Barragens – MAB etc. (Leite *et al.*, 2017, p. 37).

¹ A Teologia da Libertação é um movimento sócio-eclesial que surgiu dentro da Igreja Católica na década de 1960 e que, por meio de uma análise crítica da realidade social, buscou auxiliar a população pobre e oprimida na luta por direitos.

Em alguns dos encontros de formação política que ocorria na cidade por parte da organização de algumas dessas entidades, conheci a presidenta da Associação Quilombola das Queimadas, Aroeira, uma jovem mulher negra, de aparência firme, e de poucas palavras. Lembro-me bem que ela havia chamado minha atenção por ser uma das poucas mulheres negras a compor a mesa de debate. É importante destacar que a predominância de figura masculinas nos lugares de fala, até mesmo dos movimentos sociais na luta pela terra, ainda é um fato.

Tal situação mostra a verticalização do poder, em que o homem representa a esfera pública, ou seja, o lugar de fala, e à mulher se destina o lugar do privado. Essa divisão sexual baseada na subordinação das mulheres aos homens dialoga com os esquemas colonialistas que, por muito tempo, privilegiaram e ainda privilegiam os homens e trazem apagamentos das necessidades e participação das mulheres nas decisões políticas da comunidade (Federici, 2019).

A primeira vez que fui à comunidade das Queimadas foi através de um projeto de revitalização da Horta do CAPS Crateús, em parceria com a extensão rural, coordenado por Jenni Dantas, professora de sociologia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará (IFCE) *campus* Crateús, em 2018. Organizamos uma visita técnica ao território para conhecer um quintal produtivo, composto por hortaliças e plantas frutíferas. Na época, fomos recepcionados pela própria presidenta da associação quilombola.

Lembro-me bem que foi uma grande surpresa conhecer pela primeira vez um quilombo. Há muitos estereótipos construídos sobre como pessoas quilombolas devem ser e levei alguns desses preconceitos intrínsecos. Imaginava encontrar pessoas de cor preta retinta, com discursos empoderadores sobre negritude e quilombo, mas encontrei pessoas com características sertanejas familiares, muito parecidas com aquelas com quem

convivia em outras comunidades não quilombolas e com falas até mesmo silenciadas sobre a autoidentificação racial.

Sobre isso, Mariléia de Almeida (2022) enfatiza que exotizar os corpos e/ou folclorizar as práticas culturais das comunidades quilombolas são mecanismos racistas, em que podemos perceber que alguns discursos de valorização cultural esvaziados podem servir de sofisticados modos de invisibilizar os efeitos do racismo. Ela denomina essa tecnologia de *governamentalidade racista*, e as define como “práticas de exclusão engendradas contra os corpos daqueles que vivem nos territórios quilombolas” (M. Almeida, 2022, p. 35).

Governamentalidade é um conceito complexo apresentado por Foucault no qual ele faz uma referência sobre o governo como função administrativa estatal e o exercício do poder, do governar como ação disciplinar sobre a população. Ele afirma que o Estado a todo momento é *governamentalizado* pela a arte de governar que impõem linhas de forças construídas pelo conjunto de instituições, procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem o exercício de um poder centrado na administração dos recursos e das disciplinas (Foucault, 1979).

Foucault (1979) acrescenta que a genealogia do governo, sua conduta, surge do poder pastoral, que sustenta a ideia do condutor e o rebanho. Sendo assim, esse poder é matriz da *governamentalidade* moderna e apresenta três características principais: o poder do pastor como poder de cuidado, o governo das almas, que tem como objetivo a salvação dos indivíduos, e o terceiro, é a relação de poder individualizante e totalizante (Foucault, 1979).

A partir dessas características, podemos refletir sobre o período do governo de Jair Messias Bolsonaro (2019-2022), no qual, a prática *governamentalidade racista* se materializou em torno da figuração de um líder, supostamente religioso,

emblematicamente comparado com um Messias (o prometido por Deus), ou seja, o salvador. Idealizado por alguns como o que veio apontar o caminho para o “rebanho” (eleitores/seguidores) rumo à construção de uma sociedade composta por iguais (totalizante), sem que houvesse consideração pelas diferenças e desigualdades sociais existentes. Esse período também foi marcado por retrocessos nas políticas públicas, diminuição de pautas que levassem em consideração os direitos das minorias e o fortalecimento de projetos de leis que prejudicaram a classe trabalhadora.

Retornando aos encontros iniciais com a comunidade, ouvimos atentamente a líder comunitária, Aroeira, contar a história da comunidade e me chamou atenção a identificação que alguns usuários do CAPS tiveram com as falas sobre exclusão e discriminações sofridas pelo fato deles se reconhecerem como quilombolas, assim, como os estereótipos sobre a loucura que, por sua vez, também são geradores de exclusão e discriminação.

Continuemos. Encontro, neste percurso, outra mulher preta, Valéria Lourenço, pesquisadora, escritora e professora de Língua Portuguesa e Literaturas do IFCE *campus* Crateús. Ela é uma das poucas negras retinas que conheci nestes espaços; tinha um sotaque carioca, havia nascido e sido criada no Rio de Janeiro, amava o Nordeste e, por isso, prestou concurso para a região e se mudou para cá.

Valéria é uma figura importante para a construção desse trabalho, pois como intelectual negra, inspirou-me a escrever sobre negritude. Participei por um curto tempo, a convite dela, do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEABI), o qual ela coordenava no IFCE *campus* Cratéus, e pude conhecer algumas referências da literatura negra nacional e internacional, a exemplo de Frantz Fanon.

No início do ano de 2023, construí parceria com a referida professora para a realização de uma formação com as mulheres quilombolas das Queimadas. Participei da

elaboração do plano de ação e da execução. Posterior ao evento, continuei com a proposta do *Encontro de Mulheres Quilombolas das Queimadas*. O qual registrarei mais à frente.

Organizamos o *I Encontro de Mulheres Quilombolas das Queimadas* nos dias 11 e 12 de fevereiro de 2023. O encontro foi idealizado pela escritora Valéria Lourenço que, atualmente, é doutoranda em Literatura Comparada pela Universidade Federal do Ceará (UFC) em Fortaleza. Ela foi contemplada no Edital Novembro Negro 2022 do Sindicato Nacional dos Servidores Federais da Educação Básica, Profissional e Tecnológica (SINASEFE), que teve como objetivo promover a valorização da identidade negra, da sua história e da sua produção intelectual e cultural. O projeto premiado teve como título: “*E agora falamos nós: ancestralidade, resistência e memória nas narrativas de mulheres do quilombo das Queimadas, no Sertão cearense*”

A proposta foi utilizar o recurso de dois mil reais ofertados pelo edital para construir uma formação com mulheres quilombolas da comunidade Queimadas, partindo da escuta das histórias e memórias dessas mulheres e da partilha de histórias e textos basilares da literatura brasileira e latinoamericana.

Antes de haver esses encontros, já realizava caminhos e aproximações com a comunidade. No diário cartográfico, do dia 15/05/22, o qual nomeei “Conversa na cozinha”, relato uma conversa com mulheres da família Lourenço, responsáveis pela Associação Quilombola das Queimadas, registro que:

retorno ao quilombo para alinhar algumas ideias para minha pesquisa junto com a presidenta da associação. É interessante que sempre que me organizo para ir, sinto-me sem jeito, talvez pela falta de familiaridade com o espaço ou o peso de ir também como pesquisadora (Diário cartográfico, 15 de jun. 2022).

Ressalto no mesmo diário o quanto sou bem recebida pela Aroeira e sua mãe, Angico:

Depois de um tempo ficou cada vez mais fácil “papearmos” sobre nossas vidas, como o trabalho, relacionamentos amorosos e outros. Logo, sou levada para a cozinha, dita como o melhor lugar da casa, confesso que também concordo. A casa é simples e bem organizada, havia passado recentemente por uma ampliação, inclusive na altura, fico imaginando como era anteriormente (Diário cartográfico, 15 de jun. 2022).

Tais narrativas reforçam a posição de que a pesquisadora necessita do deslocar-se para ouvir, de modo que melhor se ajusta para estar disposto a vivenciar. Também a escuta desta pesquisadora nunca é despretensiosa. É importante frisar que a história do quilombo é contada por vários registros não escritos, eles são, na sua maioria, oral e fotográfico.

Por isso, descrevo o que se fala sobre o primeiro presidente da associação, a partir de um diálogo com Angico. Ela, ao perceber que o assunto se encaminhava a falar sobre o marido, tratou de trazer um quadro com quatro fotos emolduradas juntas, fotos do falecido marido e amado líder comunitário . Ele aparentava saúde e entusiasmo, um sorriso largo e um rosto simpático. Ela então falou de como ele era, que havia morrido jovem e de forma inesperada, havia sido de câncer na região da cabeça. Ela conta do tempo que estava no hospital localizado na capital.

Segue na foto 2, registro do álbum de família do primeiro presidente da associação quilombola com a sua primeira neta, que hoje adulta, participou da pesquisa.

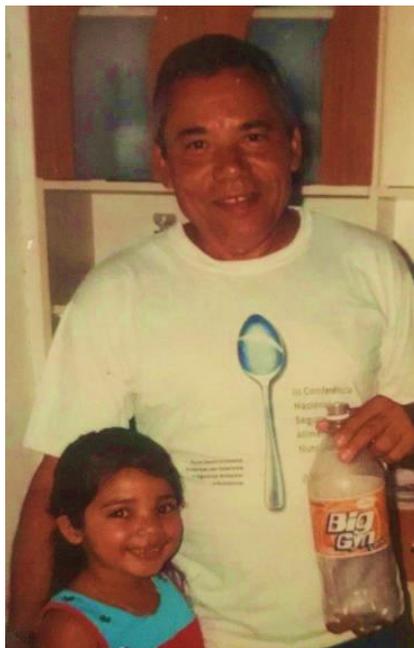


Foto 2: acervo pessoal, 15/06/2022.

Como dito anteriormente, muitas histórias da comunidade são contadas através de fotografias guardadas pelos moradores. A foto 3 ilustra a atividade proposta no primeiro Encontro de Mulheres, onde construímos esse quadro com fotos de família. Após colocar todas as fotografias sobre o papel, as mulheres decidiram organizá-las de modo a explicar os arranjos familiares por gerações. Isso facilitou a compreensão sobre os vínculos consanguíneos e afetivos. Afirmamos, assim que, as fotos são elementos significativos para narrar as histórias e ancestralidade da comunidade. A foto 2 foi inspiradora para a construção dessa atividade registrada na Foto 3.



Foto 3: acervo pessoal, Queimadas, 12/02/2023.

Aroeira e Angico ressaltaram o quanto o pai/marido valorizava a educação. Ele estudou na infância até a quarta série – período permitido aos sem recursos financeiros, pois a partir de então apenas os que podiam pagar continuariam na escola – e retorna os estudos no programa do telecurso 2000 na comunidade. Anos antes do seu falecimento, ingressou em um nível superior (teologia), e faleceu um mês antes da conclusão, aos 53 anos de idade. Aroeira ressalta que nunca teve coragem de ir buscar o diploma do pai. Angico, a viúva, lembra que a ação do marido de retornar aos estudos foi incentivo para que outros membros da família também voltassem à escola.

Frente às discussões apontadas é importante destacar que a dinâmica do sistema educacional é “fonte de múltiplos processos de aniquilamento da capacidade cognitiva e da confiança intelectual... pela negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, por meio da desvalorização, negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade” (Carneiro, 2011, p. 92).

Sueli Carneiro utiliza o termo epistemicídio para explicar o processo de invisibilização das contribuições da cultura negra no Brasil. Isso me remete a pensar nos tempos de escola, e o quanto era constrangedor falar sobre a cultura negra lembrando apenas da condição de escravidão, e até mesmo quando se falava de Zumbi dos Palmares, havia uma tensão ambígua entre herói e bandido. Na graduação em psicologia não se tinham disciplinas que traziam ideias mais aprofundadas sobre o racismo, implicados para pensarmos em uma psicologia real e condizente com as realidades brasileiras.

A contação da história da comunidade envolve-se com o entrelaçamento das relações familiares e com o movimento dos contextos políticos do território. Continuemos a caminhada com o processo de territorialização, que se iniciou desde os primeiros contatos, mas que aqui vale destacá-lo.

2.2 Territorializar é desvendar

Gostaria de compartilhar nesse subtópico como foi realizada a territorialização e os métodos de produção de dados. Territorializar é um termo comumente utilizado pelos profissionais da saúde para relatar o processo de conhecer o território de uma área adscrita de saúde. Esse é um ato constante a partir da concepção de um território vivo, que por sua vez é mutável. Em verbo, territorializar é o ato de estar-fazer-fixar no território. Sobre isso, Gondim e Monken (2017) afirmam que:

As pessoas vivem em constante processo de territorialização, na busca de demarcar territórios que propiciem construir identidade, regras e vínculos. Quando a pessoa se estabelece em determinado lugar, carrega consigo história, hábitos, costumes, pertences, projetos, desejos e dúvidas ao mesmo tempo que encontra e recebe elementos semelhantes e diversos que, em interação, vão

contribuir (positiva ou negativamente) para a territorialização (Gondim & Monken, 2017, p. 36).

A comunidade das Queimadas fica localizada a cerca de 26 km da sede da cidade de Crateús-CE, próximo à serra dos Tucuns que, por sua vez, fica na divisa com o estado do Piauí (Figura 1). As ruas, em sua maioria, não possuem calçamento ou asfalto, são cobertas somente pelo barro vermelho. As casas são simples, porém as localizadas na rua principal passaram por reformas e se assemelham às residências das áreas urbanas (muros e portões altos). No entanto, são poucas, já que não é comum que as casas sejam altas e que tenham muros. Poucas possuem essa estrutura. Nessa rua, atualmente, asfaltada, encontram-se algumas residências, bares, “bodegas”, a escola municipal, a igreja católica e a Unidade Básica de Saúde.

Na mesma avenida fica o cemitério e, logo após passar em frente dele fica a rua com calçamento. Sempre entro por este caminho para chegar até a casa da presidente da associação comunitária quilombola. A rua é conhecida como a rua dos quilombolas, pois é onde reside a maioria dos associados. A comunidade aparenta ser pequena, porém, em diálogo com a presidenta da associação, ela enfatiza que o território reivindicado chega a ser cerca de 8 mil hectares.

Estima-se que a origem da comunidade é datada do final do século XIX, com o Alferes Salviano Lopes Lima, responsável também pela alteração do nome original, Riacho do Gado para Queimadas. Nessa época, a propriedade englobava Queimadas, Pé da Areia, Lagoa do Mato, Salgado, Santa Luzia, Mosquito, Marinhos, Catinga do Cipó, Riacho dos Cavalos, Água Branca, Lagoas da Porta e Pendências. Essas comunidades foram repassadas por heranças para os filhos e outras vendidas (Andrade, 2022).



Figura 1: Imagem das Queimadas vista do *Google Maps* (2023).

A territorialização ocorre não apenas pelas ruas da comunidade, mas também dentro das cozinhas de algumas casas, nos quintais e nos terreiros (espaços abertos próximos das casas, geralmente na sombra da copa de alguma árvore). Essas foram formas de vinculação e permissão ofertadas a mim pelas mulheres. O cenário da cozinha tem muito a nos dizer. Se historicamente este espaço é atribuído ao lugar das funções do feminino, eu também o percebo como um espaço de construção, de afeto e de revolução.

Em um estudo sobre agroecologia e feminismos, pesquisadores ressaltam que o “lugar da cozinha” é tradicionalmente reconhecido como espaço do feminino e de subalternidade, porém o lugar ganha novos significados quando é entendido como espaços de sociabilidade, troca e partilha entre as mulheres, além de serem também mobilizadores e agregadores em prol de uma causa comum (Costa, Dimenstein & Leite, 2019). Ou seja, a cozinha também é um lugar de articulação política.

Quanta insurgência ao transpor um espaço historicamente de subalternidade em espaço de transformação e resistência. E foi na cozinha que tive as melhores conversas, deslocamentos e organizações para a construção de projetos e ações. É também nesse

espaço que as mulheres se tornam responsáveis por multiplicar e dividir o alimento para elas e os demais membros da família.

Tais vivências e reflexões me remetem a lembrar do trecho de um canto: “eu vim do corpo da minha mãe, ela me deu semente boa, nutriu meu corpo, cobriu de bençãos, sou plantadeira de semente boa” (Isadora Canto, 2021). Esses versos da letra de uma música da qual não encontrei uma origem de autoria, mas aprendi, cantei e cirandei em alguns movimentos de Educação Popular em Saúde² (foto 2). Usei essa letra também em um ciclo de cultura junto com as mulheres quilombolas das Queimadas no nosso primeiro Encontro de Mulheres, dia 12 de fevereiro de 2023.



Foto 4: Ciranda. Acervo pessoal, Queimadas-CE, 12/02/2023.

É importante ressaltar que as cirandas são “expressões da cultura popular existentes nas mais diversas regiões do país. Denotam elementos da identidade, de expressão simbólica, cultural e religiosa das diversas etnias e culturas” (Brasil, 2016, p. 47).

² A Educação Popular em Saúde (EPS) tem se mostrado como campo de uma práxis que mobiliza os espaços da gestão, da formação, do cuidado, do controle social e da participação popular na defesa do Sistema Único de Saúde cada vez mais democrático, universal, humanizado, identificado com a cultura e a realidade de cada povo e território que compõem e constituem nosso país (Brasil, 2016, p. 11).

As cirandas são usadas de modo lúdico e em forma de brincadeiras para trazerem diversas dimensões educativas e de participação. A ciranda como Espaço Popular, foram usadas em uma das atividades propostas no *I Encontro de Mulheres Quilombolas das Queimadas* e tiveram como intuito gerar articulação e participação das autoras de modo a discutirmos sobre processos geracionais e integralidade (Brasil, 2016).

Compreende-se que o territorializar não é só chegar a um espaço e registrar o que se vê. É também nutrir tempo de qualidade para afinarmos laços de confiança com as narradoras, além de haver um movimento empático, real e sensível com os elementos do processo.

Destacamos um roteiro básico dessa caminhada como expressão do que foi possível realizar:

- criação de vínculos com as mulheres que permitiram envolverem-se com a pesquisa, resultando na permissão e intervenção das/nas atividades propostas;
- mapeamento dos espaços físicos e subjetivos do território por meio do caminhar e do diálogo;
- construção dos Encontros de Mulheres Quilombolas das Queimadas (quatro encontros);
- uso de Rodas de conversa, Círculo de cultura, Tenda do conto e entrevistas semiestruturas como elementos/ferramentas para a construção do conhecimento;
- observação participante e participação em reuniões da associação comunitária, conferências de saúde na comunidade, participação em eventos íntimos como aniversários e no desfile no festejo da comunidade, participar de almoços, queima e quebra de castanha de caju; ser cuidada

pela rezadeira e participação em outros encontros que, no decorrer desse trabalho, serão narrados através dos diários cartográficos;

- construção de diário cartográficos.

Gaskell (2017) afirma que na pesquisa qualitativa usar as entrevistas individuais e/ou coletivas é uma forma de mapear e compreender o mundo dos entrevistados. É um caminho para que os cientistas sociais, que experimentam estruturas interpretativas, entendam as narrativas dos atores de ordem conceptual e abstrata. As entrevistas oferecem dados para a compreensão das relações entre esses atores sociais e a situação apresentada.

A cartografia não nos apresenta as entrevistas como um modelo padrão a ser seguido, mas aponta cuidados para esse caminhar metodológico. A entrevista acontece por meio de um diálogo, e é uma forma privilegiada de acompanharmos a experiência vivida e a experiência pré-refletida ou ontológica dos sujeitos. O primeiro plano trata-se das reflexões do sujeito sobre suas vivências, o que inclui suas histórias de vida, o segundo se refere ao plano comum, coletivo de forças, construídos a partir dos elementos representacionais (Tedesco, Sade & Caliman, 2013).

Outra característica importante a ser ressaltada sobre entrevista na cartografia é que ela:

não visa exclusivamente a informação, isto é, o conteúdo do dito, e sim o acesso à experiência em suas duas dimensões, de forma e de forças, de modo que a fala seja acompanhada como emergência na/da experiência e não como representação (Tedesco, Sade & Caliman, 2013, p 303).

Tais itens podem ser observados nos trechos das entrevistas apresentados no presente texto. Isso também ratifica a importância de realizar um roteiro de entrevista curto e com a presença de intervenções no decorrer do encontro/entrevista.

O uso isolado das entrevistas é insuficiente para representar um mapa social real. Por isso, em parceria com elas é necessário uma observação participante, que permita ao pesquisador uma maior “amplitude e profundidade de informações” (Gaskell, 2017, p. 72), além de ser “capaz de triangular diferentes impressões e observações, e consegu[ir] conferir discrepâncias emergentes no decurso do trabalho de campo” (*idem*).

É importante lembrarmos que as entrevistas são empreendimentos de trocas de ideias e significados. É uma interação em que as entrevistadas e a entrevistadora estão envolvidas de modos diferentes. Nesta pesquisa, as entrevistas coletivas se deram através de encontros calorosos e desafiadores dentro dos *Encontros de Mulheres Quilombolas das Queimadas* e as entrevistas individuais foram realizadas com três participantes, que identifiquei como figuras de maior experiência com a história inicial do movimento quilombola da região.

O roteiro de entrevista individual conteve duas perguntas abertas. 1. Qual a sua história de vida? e 2. O que você entende sobre o movimento quilombola das Queimadas? Outras perguntas poderiam surgir no decorrer da entrevista de modo a esclarecer dúvidas da pesquisadora ou como forma de ampliar a visão de temas que emergiram a partir das perguntas iniciais.

Denominamos de diário cartográfico o que habitualmente conhecemos como diário de campo ou diário de pesquisa. Ali nos diários eram registrados, de modo textual, a expressão das experiências vividas em campo. São registros da própria produção da pesquisadora, sem a pretensão de trazer conhecimentos pré-definidos sobre o objeto. Compreendemos que o pesquisador também compõe a pesquisa e com isso assume o

papel de dispositivo, “não propriamente para concluir o trabalho ou apresentar seus resultados finais, mas como disparador de desdobramentos da pesquisa” (Regina Benevides de Barros & Eduardo Passos, 2009, p. 173).

Foram criados 16 diários cartográficos (Tabela 1) os quais nomeei a partir das afetações produzidas na construção deles. Porém, eles não representam o número de vezes em que estive no território, pois esses não foram numerados. Relato na tabela abaixo os diários datados com seus respectivos nomes:

Tabela 1: Número, data e nome dos diários cartográficos

Nº	Data	Diário cartográfico
1	15/05/22	Conversa na cozinha
2	09/07/22	Encontro caloroso
3	12/07/22	A Associação
4	03/11/22	Visita de campo com alunos do curso da geografia do IFCE Crateús – professor George Bezerra
5	12/02/23	I Encontro de Mulheres Quilombolas das Queimadas (11 e 12 de fevereiro (Roda de Conversa))
6	07/03/23	Pré-conferência
7	11/06/23	II Encontro de Mulheres Quilombolas das Queimadas (Diagnóstico Participativo)
8	08/07/23	O almoço
9	09/07/23	Atravessamentos
10	20/08/23	O Quintal
11	27/08/23	Devir-animal
12	31/07/23	III Encontro de Mulheres Quilombolas das Queimadas - A caminhada ao Buritizinho (Tenda do Conto)

13	17/09/23	A rua
14	24/09/23	Encontro político
15	24/09/23	IV Encontro de Mulheres Quilombolas das Queimadas - O vento em baixo da mangueira (Círculo de Cultura)
16	12/10/23	A terra das oportunidades

Os diários destacam diálogos informais, afetações promovidas pelos encontros, e autopercepções da pesquisadora. É possível encontrar também o desenvolvimento do modo de escrita que se modifica a partir da minha construção como cartógrafa, da ampliação da compreensão sobre as disputas e conflitos políticos existentes no território, além das percepções das relações de poder entre as mulheres, em que se é possível observar vozes de liderança e de força.

Sobre os Encontros de Mulheres, cada um deles foi sistematizado através da construção de planos de ações (Anexo II) previamente escritos. Os planos de ações contribuíram para orientar os passos do encontro, mas sem rigidez, pois a proposta era que esses encontros fossem um espaço de fluidez, partilhas, diversão e leveza para falarmos sobre nós, mulheres, mesmo que, às vezes, as vozes trouxessem em suas narrativas as histórias de sofrimento. Os encontros também foram um ponto de acolhida da dor. Tocamos em pontos sensíveis como as violências sofridas.

Ressalto que apenas o primeiro encontro teve incentivo financeiro institucional, os demais contaram com recursos próprios da pesquisadora e da associação quilombola. No ano de 2023, ocorreram quatro encontros no total: Sendo eles: I Encontro de Mulheres Quilombolas das Queimadas (fevereiro/2023); II Encontro de Mulheres Quilombolas das Queimadas (junho/2023); III Encontro de Mulheres Quilombolas das Queimadas – (julho/2023); e IV Encontro de Mulheres Quilombolas das Queimadas – (setembro/2023).

Os encontros foram mediados por meio de Rodas de conversas, da Tenda do conto e do Círculo de cultura, entrelaçado com outros recursos (ciranda, música, leituras de poemas) utilizados de modo a promover a troca de saberes, a integralidade, a reflexão, as ações e os fortalecimentos entre os vínculos. Os temas escolhidos giraram em torno das temáticas do ser mulher quilombola, e da vida na comunidade, e desses emergiam outros temas como disputa de território, trabalho, alimentação, papéis assumidos em casa, racismo, autocuidado, luto, espiritualidade e outros.

Enfatizamos que o modo de escrita desse trabalho trata-se de um processo de devir mulher negra, que aposta em processos de descolonização do inconsciente. Nesse sentido, o enunciado “devir mulher negra” é um analisador dos processos de subjetivação, assim como o enunciado “devir mulher quilombola” é um analisador da produção de subjetividade.

Compreendemos produção de subjetividade e subjetivação a partir de Suely Rolnik. Sendo assim, neste trabalho, cartografamos os processos de subjetivação das mulheres quilombolas das Queimadas, que hora expressam os fatores hegemônicos constituídos da produção de subjetividade segmentada à lógica colonial capitalista e em outros, singularidades que rompem com essa lógica. O que ressaltamos nessa pesquisa são essas singularidades do devir-mulher-quilombola.

Compreendemos analisadores a partir da perspectiva da análise institucional, que nos apresenta os instituintes-instituídos, organizantes-organizados como conceitos elementares da constituição da rede social. “Essas atividades em conjunto pode ser enunciada com uma fórmula pedagógica: cada um deles atua no outro, pelo outro, para o outro, desde o outro” (Baremblytt, 2002, p. 33). Cabe nesta pesquisa, apontar essas atividades, assim como os atravessamentos e transversalidades existentes nas organizações e instituições no caminho desta pesquisa.

Destacamos as Rodas de conversas, Tenda do conto, Círculos de culturas, e entrevistas semiestruturadas como elementos/ferramentas para a construção do conhecimento, que surgem perante a necessidade de uma pesquisa intervenção, no qual as pessoas coparticipantes da pesquisa também traçam as linhas das intervenções. Com isso, é importante definirmos o intuito que cada elemento assume nesta pesquisa cartográfica.

Como afirma o próprio nome, a Roda de conversa trata-se de um encontro em formato de roda onde há a proposta da troca de experiência e partilha democrática em um grupo. Esse é considerado um método para promover discussões de modo que a “palavra circule”, mas para além de um espaço de fala é também um espaço de escuta do outro e de si mesmo (Brasil, 2016).

A roda tem um facilitador, também chamado de animador, que pode ajudar na organização da troca de saberes de modo horizontalizado. “Estar em roda pode proporcionar um crescimento individual ou coletivo, pois é um exercício significativo de construção democrática do saber” (Brasil, 2016, p. 45).

Nos encontros de mulheres, a Roda de conversa se fez presente de modo estratégico para fazer uma análise da realidade concreta, além de apontar dinâmicas importantes da representação social como amorosidade, empatia, afeto, respeito e outros, além também das contradições e divergências contidas entre as participantes (Brasil, 2016).

Meu primeiro contato com a metodologia participativa da Tenda do conto foi em 2014 no IV Encontro de Formação Política para usuários e familiares de Saúde Mental do Piauí, em que pude ser afetada por esse processo vivencial. Segundo Félix-Silva et. al. (2014, p. 16), essa prática é compreendida como uma “prática integrativa de cuidado em

saúde e intervenção psicossocial cujo processo grupal de narrar-se possibilita a configuração de um devir grupo sujeito”.

Quanto ao círculo de cultura, esta é uma estratégia metodológica utilizada em grupo, criada por Paulo Freire e inicialmente usada para o processo de alfabetização de adultos, de modo a realizar uma educação contextualizada com a realidade, problematizadora, política, emancipatória e humanizadora. No contexto da abordagem da pesquisa qualitativa, essa pode ser usada como componente facilitador para diversos caminhos de investigação. Ela permite uma variedade de “modos de construção de material empírico, capaz de dar consistência a uma gama de estudos sobre fenômenos significativos que envolvem as convergências entre a dinâmica da cultura, movimento, corpo e ambiente” (Nepomuceno & *et al.*, 2019, p. 5).

As estratégias metodológicas participativas têm como proposta desenvolver um processo coletivo que visa discussão e reflexão, ampliar o conhecimento dos sujeitos e coletivos, assim como facilitar a construção, formação e transformação do conhecimento, onde as pessoas são os protagonistas dessa elaboração (Brasil, 2016).

A cartografia como método e modo de fazer pesquisa-intervenção tem como referencial epistemológico a esquizoanálise que se constitui como análise política do desejo como produção social, ou seja, análise das linhas constitutivas do desejo na composição das paisagens psicossociais e na produção de subjetividade (Rolnik, 2011; Baremlitt, 2003). Nessa perspectiva, as práticas integrativas grupais (Tenda do Conto, Círculo de Cultura) não foram utilizadas como método neste estudo, mas como estratégias metodológicas de produção de informações, tais como se usam em pesquisas qualitativas outros recursos como, por exemplo: pergunta disparado ou complemento de frases (semelhante à associação livre na psicanálise), observação participante (comum em etnografia), ferramenta de diagnóstico rural participativo, mais conhecida como FOFA,

ferramenta adaptada desde a década de 1980 pela Educação popular e pela Educação Popular em Saúde para realização de diagnóstico participativo (Verdejo, 2010).

Todas as ferramentas foram utilizadas de modo a contribuir com a produção de informação, sendo as observações e as narrativas registradas em diários cartográficos. É importante ressaltar que vincular-se a territórios quilombolas, marcados pelo histórico de exploração e ameaças, exige do pesquisador estratégias diferenciadas para o processo de vinculação e produção de conhecimento com ênfase na descolonização do saber.

2.3. Encontros de Mulheres Quilombolas das Queimadas

Percebemos a necessidade de criar este subtópico para explicar como esse movimento em roda funcionou como método de produção de informações nessa pesquisa e também como elemento de troca de afetos, fortalecimentos e união entre as mulheres.

Todos os quatro encontros contaram com uma organização prévia, baseados na observação participante e em diálogo e acordo com a Associação Quilombola. O plano de ação continha uma estrutura, não obstante, aberta aos acontecimentos, pois apenas sinalizavam os pontos principais como data, horário, local, atividade proposta, objetivos, materiais a serem utilizados e como realizar o convite às mulheres. O plano de ação funcionou como um guia para orientar o passo a passo das atividades.

Para cada encontro, um cartaz foi elaborado (Figura 2). Eram imagens e textos para convidar as mulheres de modo virtual para esse momento. O convite era socializado pela presidenta da Associação no grupo de *WhatsApp* da comunidade quilombola. Além disso, convidamos e reforçamos o convite pessoalmente, lembrando que algumas mulheres não faziam uso do aplicativo.



Figura 2: Convite feito pelo aplicativo *Canva* para o III Encontro de Mulheres Quilombolas das Queimadas.

Cada encontro teve como objetivo conhecer as mulheres e a história da comunidade, além de identificar elementos analisadores que emergiam a cada reunião. Todos os encontros ocorreram na comunidade aos finais de semana. No entanto, o primeiro encontro trouxe uma visão mais geral da comunidade, aconteceu em um tempo mais longo (o dia inteiro no sábado e na manhã do domingo subsequente) e teve como objetivo dialogar com as mulheres quilombolas das queimadas temáticas sobre ser mulher, comunidade, fortalecimento de vínculos e sentimentos de pertença; no segundo encontro, realizamos um diagnóstico participativo através da ferramenta FOFA (Fortalezas, Oportunidade, Fraquezas e Ameaças); o objetivo do terceiro encontro foi a realização da Tenda do Conto; e, no último, realizamos um Círculo de Cultura com perguntas geradoras sobre o tema “Quem somos nós”.

Utilizamos a técnica *SWOT* (sigla em inglês) que significa *Strengths, Weaknesses, Opportunities e Threats*, cuja tradução para o português é FOFA, na qual cada letra da sigla representa respectivamente: Força (pontos fortes da instituição ou do grupo que podem ser potencializados), Oportunidade (condições externas que podem, quando

aproveitadas, influenciar positivamente o funcionamento da instituição ou a dinâmica do grupo/comunidade), Fraqueza (pontos fracos da instituição/grupo/comunidade que devem ser minimizados ou supridos) e Ameaças (condições externas que podem, quando não minimizadas ou impedidas, influenciar negativamente o funcionamento da instituição/grupo/comunidade) (Araújo *et al.*, 2013).

Originalmente, essa técnica era usada no mundo corporativo empresarial, mas entre as décadas de 1970/1980 foram adaptadas para outros campos sociais, em especial, para os movimentos de educação popular em saúde para a realização de diagnóstico participativo e para facilitar a análise institucional e, com isso, contribuir no processo de identificação de nós críticos e na geração de novas soluções ou mitigação de danos (Verdeja, 2010).

É importante pontuar que o diagnóstico participativo trata-se de uma ferramenta baseada na participação ativa das pessoas envolvidas, sendo elas membros da comunidade e também indivíduo externo, tal como a pesquisadora. Essa ferramenta possibilita que os envolvidos possam ser ativos em seus processos, e não meros espectadores e auxilia na identificação de problemáticas, causalidades, soluções ou encaminhamentos para possível mitigação de danos, pontos frágeis e potencialidades (Freitas, *et. al.*, 2012).

Os desdobramentos desses encontros, assim como das entrevistas individuais, foram apresentados como resultados obtidos nessa cartografia.

3. Devir-mulher-quilombola e devir cartógrafa no Quilombo da Queimadas

Este primeiro apontamento se propõe a apresentar a materialização do devir-mulher-quilombola por meio da conceituação do termo, das narrativas contidas nos diários cartográficos, nas entrevistas implicadas na produção de subjetividade da pesquisadora e nos processos de subjetivação das mulheres quilombolas das Queimadas.

O devir não se propõe a transformar ou imitar um outro. Ele intervém outro sujeito, diferente do que já se tem, ou seja, eu não me torno mulher quilombola ao me interessar ou desenvolver uma pesquisa sobre o tema. Ao ser interpelada por um devir-mulher-quilombola, me movimento pelo campo do desejo, que me permite rupturas que irão me proporcionar diferir de mim mesma, gerando um outrem fugidio, temporário e aberto. Interessa-me apresentar como tais processos manifestaram-se em ato, na construção de novos sentidos e afecções.

Deleuze e Guattari (1997) afirmam que todo devir é um devir minoritário e ele também é político, pois é possível a criação de outro modo de ser, mesmo que seja temporário ou fragmentado. Por isso, ao falar de um devir-mulher, devir-criança entre outros, fala-se de experiências de seres que vivenciam relações de poder que os colocam em lugares minoritários.

Guattari (1985), ao falar sobre devir-mulher, refere-se ao movimento de romper com as normas, em especial com a dicotomia homem/mulher. Ele também acrescenta que em um nível do corpo sexuado, a libido está empenhada, ao contrário do binarismo, num devir mulher, e este serve como referência para outros devires, a exemplo de um devir criança e um devir animal.

Na música “O super homem”, de Gilberto Gil, um determinado trecho afirma “vivi a ilusão que ser homem bastaria/ Que o mundo masculino tudo me daria/ Do que eu quisesse ter./ Minha porção, mulher, que até então se resguardara/ É a porção melhor que trago em mim agora/ É a que me faz viver.” A música afirma que ser homem não bastaria, e que agora haveria um resgate ou reconhecimento da sua porção mulher. O compositor, neste caso, compreende ser também devir mulher. Reconhecer e transformar são movimentos constantes e necessários de ruptura de vários padrões de repressões, e isso é necessário para se pensar o lugar dos sujeitos na sociedade.

No capítulo “Devir, malandro, bicha”, do livro *Revolução Molecular*, de Guattari (1985), são enfatizados os modos estratégicos de repressão do sistema autoritário fascista, no qual a existência da reprodução de forças produtivas são presentes nas empresas, nas escolas e famílias, instituições vistas como Aparelhos Ideológicos de Estado, também denominadas de equipamentos coletivos. Dentre essas, em especial, as escolas e a família são responsáveis por modelar e adaptar a criança às relações de poder dominante. Neste processo, temos o papel de cada pessoa tentando ser para se enquadrar e “canalizar”. No sentido da teoria da informação, “um trabalho de semiotização que passa cada vez mais pela televisão, pelo cinema, pelos discos, pelas histórias em quadrinhos e [pelas redes sociais], etc.” (Guattari, 1985, p. 65). Estes processos maquínicos acabam por substituir as antigas territorialidades (o corpo, a família, o espaço doméstico, as relações de vizinhança, de faixa etária e outros).

Os modos artificiais recriados para evitar a desterritorialização desses agenciamentos coletivos são engrenagens que acabamos por nos apegar e recriar. Modas nostálgicas que parecem não depender muito de um fenômeno da moda, mas da inquietação geral diante da aceleração da história.

Quando Guattari (1985) propôs uma análise institucional para se opor à psicanálise, de modo a desespecializar o inconsciente, ele desejava marcar a necessidade de haver abertura para problematizar a vida cotidiana nas instituições em direção a toda uma micropolítica. Ao invés disso, fizeram, em última instância da análise institucional, um instrumento que servisse para pensar novos mecanismos de adaptação às diversas situações de alienação.

Ainda de acordo com Guattari (1985), para se obter melhorias e transformações reais sociais é preciso acabar com todas as formas de alienações, não só sobre os trabalhadores, mas também sobre as mulheres, as crianças, as minorias sexuais e etc. A

revolução que ele acredita ser necessária é uma que priorize e estimule os sujeitos na construção de algo vivo na relação com outros e consigo mesmo, inclusive a relação do sujeito com o próprio corpo. “O desejo de viver encontrará seu caminho, mas sim no agenciamento de pessoas, de funções, de relações econômicas e sociais, voltado para uma política global de libertação” (Guattari, 1985, p. 67).

Tais atos revolucionários, como são propostos por Guattari (1985), não são vistos como prioridades, pois muitos de nós estamos presos em modos operantes rígidos, baseados em relações de poder construídas em nossos seios religiosos, educacionais, familiares e outros, o que é uma contradição constante. Como exemplo, posso me reportar à minha profissão de psicóloga que em todo seu aporte teórico cria vários mecanismos de adaptação do sujeito aos processos alienadores, contribuindo para a repressão das minorias. Sendo essa também a profissão que se propõe ao cuidado da saúde mental, que prioriza o desenvolvimento pessoal. Pensar realmente nisso é entrar em um abismo. Por outro lado, produz referências para atuação profissional em contextos minoritários.

Isso me faz lembrar bell hooks (2022) que, no seu livro *O feminismo é para todo mundo*, traz reflexões sobre a origem e a manutenção das teorias feministas. Muito além do seu tempo, hooks acreditava que para combater a violência causada pelos pensamentos sexistas com os quais fomos socializados são necessários os pensamentos feministas para descobrir as origens de nossas percepções e, com isso transformá-las. A autora nos convida a nos descolonizarmos e, conseqüentemente, nos desalienarmos.

Na obra *Devir quilombo: antirracismo, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas*, a historiadora e psicanalista Mariléa de Almeida (2022) nos apresenta o devir quilombola como resultado de um processo histórico de feminização do quilombo, necessário para a manutenção e resistência desses territórios. A autora compreende que a ética do cuidado é um dos aspectos culturais atribuídos à cultura feminina. Tal afirmativa

também se expressa nos enunciados analisadores dos processos de subjetivação e produção de subjetividade das mulheres quilombolas das Queimadas, quando elas destacam os afazeres e cuidados com a vida de não humanos (plantas, animais) e humanos (família e comunidade).

Para Almeida e Ribeiro Junior (2010), a ética do cuidado é entendida por um movimento de ação na relação de aproximação do eu com o outro, de modo a se permitir ser responsável pelo outro sem a necessidade de manter a relação de sujeito-objeto, mas de manter uma alteridade entre ambos, ou seja, não há necessidade de haver uma dominação. Baseados pelas ideias da filosofia levinasiana, os autores também afirmam que a compaixão envolvida na ética do cuidado não se refere ao ato de sofrer com o outro, mas sim de permitir que seu eu seja afetado pela chegada do outro. Compreendemos, portanto, que para cuidar é necessário deixar ser afetado pelo outro de modo a percebê-lo também como alguém que possui um saber.

Esse cuidado com o outro é percebido no cotidiano da vida das mulheres quilombolas das Queimadas no cuidado com seu “povo”, e aqui nos referimos às pessoas e aos elementos contidos nessa relação: as águas, a terra, os animais, as plantas, as memórias entre outros. Em sequência, apresentaremos narrativas que retratam a vida dessas mulheres nos diversos processos do cotidiano. Emergem dessas narrativas categorias analíticas como o cuidado de si e do outro, o racismo, as formas de resistência, e o corpo como elemento de força para o trabalho.

Salientamos que o cuidado de si é um conceito foucaultiano que aponta para a liberdade como o exercício da ética, pois quando um sujeito percebe-se conhecedor de si, ele ou ela busca sua própria prática de cuidado de si e conseqüentemente é capaz de se tornar responsável e preocupado com o outro (Foucault, 2009).

Foucault (2009) entrelaça o cuidado de si com a ética e o jogo da verdade, pois se existe uma verdade aprendida, regras, afirmativas que definem como deve ser o nosso autocuidado, elas são eleitas por uma classe dominante que mantém o saber soberano fundante e institucionalizado sobre o que é cuidado.

Frente ao exposto, é possível observarmos que espaços que priorizam a promoção da saúde apenas pela visão biomédica, fortalecem um conjunto de saberes que desfavorecem o cuidado de si e do outro dentro dos, como exemplo disso temos as Unidades Básicas de Saúde que desconhecem ou desqualificam os saberes ancestrais dos territórios tradicionais.

3.1. Embaixo do pé de mangueira

Embaixo do pé da mangueira, no terreiro da casa de Mandacaru (56 anos), no dia 11 de junho de 2023, realizamos uma Roda de conversa durante o II Encontro de Mulheres Quilombolas das Queimadas, com a participação de 16 mulheres. Iniciamos com uma apresentação relacionada às atividades do cotidiano de quem vive nas Queimadas. Foram histórias e narrativas de como as mulheres quilombolas sempre se colocaram como protagonistas e habilidosas em seus trabalhos de cuidado com os filhos, as filhas, e com a roça (campo).

A manhã de domingo no sertão estava com pouco sol frente ao mês em que se esperava a chegada de dias mais quentes e ensolarados. Do terreiro da casa, senti o cheiro de chá de cidreira. O espaço estava limpo, com aspecto de recentemente varrido, os cachorros costumeiramente soltos estavam presos ao “pé de árvore”, apenas as galinhas andavam livremente. Joe, o jumento de estimação, que fica do outro lado da cerca, se aproxima de forma curiosa, de modo a saber quem chegara. As cadeiras de plástico brancas estavam dispostas em forma de círculo embaixo da mangueira e próximas de um pequeno apêndice, onde estava uma mesa na espera do lanche que trazíamos. Eram bolos

trazidos por mim e Folha Santa (quilombola criada nas Queimadas, mas que mora na sede e foi comigo para as Queimadas). Ela havia feito um bolo de macaxeira tanto para o encontro quanto para o cunhado, que tinha plantado e colhido a macaxeira lá mesmo nas Queimadas.

Iniciamos a atividade ao realizarmos uma dinâmica de integração, o “abraço terapêutico”. Foi um momento de descontração e todas participaram. Na sequência, pedi que todas nós nos apresentássemos, pois após a dinâmica chegaram algumas mulheres que eu não conhecia e nem elas a mim. No entanto, no momento das falas dos nomes perguntei o que era ser mulher para elas e também coloquei a minha opinião.

No início, elas ficaram intrigadas com a pergunta, mas responderam de forma rápida com frases como: “é amor”, “é ser mãe”, “ser corajosa”, “ter força”, “dar conta de fazer muita coisa”, “é difícil”, “capacidade de gerar a vida”, “ser responsável”. Tais afirmações se destacaram e se repetiram.

Percebe-se que o valioso papel de ser mulher é carregado de significados ligados a funções de demonstração de afetos, capacidade de gerar uma vida, e elementos de aceitabilidade social descritas comumente ao papel do feminino.

No livro *Sejam todas feministas*, a escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2015) nos apresenta a dinâmica exaustiva que é imposta às mulheres em seus ambientes de trabalho para cumprirem papéis que favoreçam e privilegiem os homens. A escritora ressalta que quando uma mulher assume uma chefia, ela é questionada sobre sua capacidade de gerenciar, baseada na sua feminilidade que pode ser vista como um fator condescendente para impor regras. Em contrapartida, se ela também não apresenta tais traços é percebida como uma figura rígida e imprudente. Sempre comparada com um homem, ela é imposta a situações constrangedoras que exige atitudes baseadas no que se espera do seu gênero de modo preconceituoso e discriminatório.

Sobre isso, ressalto as situações discriminatórias baseadas na condição de gênero vivenciadas pela presidenta Dilma Rousseff (primeira e última presidenta do Brasil), filiada ao Partido dos Trabalhadores (PT), que exerceu o cargo de 2011 até 2016. Em seu segundo mandato ela sofreu um processo de *impeachment* interpretado também como golpe político. Neste período, uma das barbáries sexistas de que mais me recordo, e que se espalhou nas mídias foi a montagem da imagem da ex-presidenta com as pernas abertas na entrada de abastecimento de um carro, em retaliações contra o aumento da gasolina. Tal imagem representa a violência sexual a que todas nós somos impostas diariamente.

Voltando a descrever as atividades realizadas durante o II Encontro de Mulheres Quilombolas das Queimadas, fomos para uma segunda dinâmica em que dividi as mulheres em equipes para responder à tabela FOFA (anteriormente explicado) como forma de diagnóstico participativo. Eu havia comprado cartolinas e separado alguns pinceis, depois, imprimi as perguntas que criei junto com o coorientador do estudo, de modo que se encaixassem com a proposta da pesquisa e o método escolhido.

Conhecida em português como FOFA, esta técnica foi utilizada para entendermos como as mulheres percebem esses pontos sobre elas e a comunidade. Sendo assim, as perguntas foram adaptadas e ficaram da seguinte forma: 1. Forças: Quais as forças que você percebe em você e em sua comunidade? 2. Oportunidades: Enquanto mulher quilombola, quais são as formas e oportunidades que você encontra para mudar a sua comunidade? 3. Fraquezas: Quais são as coisas que você vê ou sente que enfraquecem você enquanto mulher quilombola e o movimento? 4. Ameaças: Quais são os desafios que você encontra na luta pela terra e o reconhecimento como mulher quilombola?

Fiquei apreensiva ao imaginar que as perguntas não tivessem uma linguagem acessível e compreensível para o grupo. Por isso, reforcei a elas que o importante era que

escrevessem ou apenas falassem o que sabiam, ou tinham entendido. Mas frente às respostas, compreendi que o objetivo foi alcançado.

O momento gerou leveza e, após as equipes formadas, todas se concentraram em suas atividades. Tentei dar o suporte necessário para todas, com um cuidado que agora percebo como exagerado. Isso demonstra nossa dificuldade de sair do lugar de controle, do suposto lugar do saber. Percebi que, enquanto algumas mulheres concentravam-se em apresentar uma boa escrita, outras traziam lembranças com as quais elas mesmas se familiarizavam e se dedicavam pouco à escrita. Mesmo com essas diferenças, percebi todas envolvidas na atividade, como podemos perceber na foto 5. Ao final, sugeri que ficassem livres para que apresentassem o que surgiu em suas equipes.



Foto 5: acervo pessoal, Queimadas, 11/06/2023.

A primeira equipe falou das FORÇAS e apresentou um cartaz com muitas frases. Entre os dizeres, destacamos: “Forças: habilidades de lidar com os desafios; Resistência com sensibilidade; Superação e sororidade; Forças da comunidade: a história, o legado deixado; a capacidade de luta emocional; e a experiência, e quem somos.”. Vale ressaltar que uma das participantes da equipe possui uma formação acadêmica e isso pode explicar o modo de escrita. Por isso, junto com a equipe, falei sobre o significado da sororidade.

O grupo ressaltou as atividades do cotidiano em que as mulheres sempre se colocaram como pessoas habilidosas em seus trabalhos no cuidado com os filhos e no campo. Uma outra mulher, que chamarei de Angico (60 anos), vivenciou a juventude rural no trabalho, à frente de muitas atividades na agricultura junto com outras mulheres. Ela falava de quando ela e as companheiras saíam cedo da manhã em um trator para trabalhar na roça.

A união entre elas destacou-se como uma necessidade para o trabalho, ou melhor para a sobrevivência. E elas não ressaltaram diferenças entre os afazeres dos homens e das mulheres na lavoura. Com isso, algumas foram se lembrando de alguns projetos que incluíram as mulheres da comunidade, por exemplo, a construção de cisternas, e outras se lembravam de quando havia algum problema na estrutura da casa, como as goteiras, e elas não esperavam os maridos para consertar. Eram elas mesmas que resolviam o problema.

Segundo bell hooks (2022), sororidade é um conceito advindo dos movimentos feministas dos anos de 1970-80, e representa algo além da solidariedade e compaixão entre as mulheres. Sororidade é um comprometimento feminista e político que luta contra as injustiças impostas pelo patriarcado e, para isso, é necessário que sejamos capazes de superarmos os nossos próprios pensamentos sexistas.

Na fala das mulheres, elas não trouxeram uma divisão de trabalho na roça a partir da condição de gênero, e isso me fez lembrar do conto *A historiadora obstinada*, de Adichie (2017). Na história, as mulheres da aldeia apresentavam corpos com físicos robustos, rígidos e realizavam atividades que demonstravam força física para aquela execução. No romance brasileiro *Torto Arado*, Itamar Vieira Júnior retrata uma cena em que as mulheres trabalhavam no cuidado da roça e na construção das suas casas. Ali, fica

nítido que seus corpos não eram vistos como frágeis, mas como mão de obra produtiva e importante para a manutenção e sobrevivência da comunidade.

Isso nos provoca duas reflexões: a primeira sobre as relações de gênero e a divisão de papéis do trabalho no campo rural e, a segunda, sobre a perspectiva e diferenciação dessa divisão entre as mulheres negras.

Alessandra Maria da Silva, Niraldo José Ponciano e Paulo Marcelo de Souza (2020) trazem elementos fundamentais para pensarmos a divisão sexual do trabalho nos espaços rurais no artigo sobre a equidade de gênero na agricultura familiar. Na pesquisa realizada junto com agricultores, agricultoras e extensionistas rurais, a identidade de gênero baseava-se na construção social do que se espera do ser homem e ser mulher. Essa diferenciação gera uma divisão de espaço em que cabe aos homens as atividades externas, tornando-os responsáveis pela renda da família, a vida social e econômica, e à mulher é destinado o trabalho interno, ou seja, o cuidado com a casa, com os alimentos, com as pequenas produções como hortas, jardins e outros, além de manter o espaço família harmonioso e estável. Quando essa mulher assume o papel de “ajudar” o homem nas atividades externas, não há uma valorização disso, o que gera a ela sobrecarga, pois as atividades internas ainda continuam sendo de sua responsabilidade.

A pesquisadora Carmem Diana Deere (2004) nos aponta uma série de violências sofridas pelas mulheres no campo que vão desde tentativas de negar a participação dessas mulheres na economia da família e da comunidade, tentativas de tutela por parte do chefe (homem e hetero) da família, redução da participação das mulheres nas decisões políticas, até uma possível desagregação da participação da mulher na construção da reforma agrária e outras. O que resultou em projetos que anulavam as necessidades dessas mulheres, desapropriavam de seus direitos e as submetiam à ordem do patriarcado.

Angela Davis (2016) nos afirma que mulheres negras sempre tiveram seus trabalhos fora de casa, diferente das mulheres brancas. Sabemos que tal fato tem origem ainda na escravidão, no lugar que o trabalho ocupava na vida das mulheres negras. Naquele período, a divisão de trabalho não levava em consideração o gênero, ou seja, homens e mulheres escravizados podiam realizar as mesmas funções, sendo elas no campo ou nos afazeres domésticos.

Ainda sobre isso, Davis (2016) afirma que “o sistema escravista definia o povo negro como propriedade. Já que as mulheres eram vistas, não menos do que os homens, como unidades de trabalho lucrativos, para os proprietários de escravos elas poderiam ser desprovidas de gênero” (Davis, 2016, p.17).

Davis (2016) nos aponta um fato curioso em que a relação familiar entre pessoas negras escravizadas seguia uma dinâmica diferente do que impusera o sistema patriarcal. As mulheres negras sustentavam o fardo da igualdade perante a opressão, mas também eram consideradas subversivas de modo combativo ao desafiar a escravidão. Elas lutavam contra a exploração sexual dos homens brancos, participavam de paralisações e rebeliões. Não era comum uma mulher escravizada aceitar a sua sina.

Podemos compreender com isso que, ao falarmos sobre relações de gênero e divisão de papéis do trabalho nos contextos rurais, é necessário haver uma releitura atenta ao destacarmos as questões de gênero e raça. Não é possível haver uma generalização dos fatos.

Ainda sobre o diagnóstico participativo, houve um momento de muitos risos soltos quando foi contado um episódio em que algumas delas tinham ido pescar e foram surpreendidas por uma grande cobra. E, com isso, outras foram lembrando de histórias semelhantes. Eu fiquei aterrorizada ao imaginar vivenciar tais situações, mas aquilo fazia parte de seus cotidianos.

Ao lembrar das atividades pesqueiras, elas ressaltaram a proibição recente de pescar no açude próximo, pelo “proprietário” daquelas terras. Na última pescaria, elas haviam sido surpreendidas por ele quando chegavam felizes do açude e com os peixes em mãos no terreiro da casa da Mandacarú. Ele estava em pé à espera delas e exigindo a devolução da pesca. Elas ressaltaram que se sentiram mal, em especial por estarem todas sujas de lama. Achei interessante elas ressaltarem o detalhe de como estavam no momento do constrangimento. Os sentimentos como vergonha, proporcionado pelo sofrimento decorrente do processo de vulnerabilização e exclusão são temas debatidos por Bader Sawaia (2001). Sobre isso, ela nos aponta que o sofrimento ético-político:

abrange as múltiplas afecções do corpo e da alma que mutilam a vida de diferentes formas. Qualifica-se pela maneira como sou tratada e trato o outro na intersubjetividade, face a face ou anônima, cuja dinâmica, conteúdo e qualidade são determinados pela organização social. Portanto, o sofrimento ético-político retrata as vivências cotidianas das questões sociais dominantes da época histórica, especialmente a dor que surge da situação em cada época de ser tratado como inferior, subalterno, sem valor, apêndice inútil da sociedade. Ele revela a tonalidade ética da vivência cotidiana da desigualdade social, da negação imposta socialmente às possibilidades da maioria apropriar-se da produção material, cultural e social da sua época, de se movimentar no espaço público e de expressar desejo e afeto (Sawaia, 2001, p. 104).

O que autoriza esse homem, “proprietário” a proporcionar tal constrangimento a essas mulheres? Acredito que ele realmente se sinta um “proprietário” da terra, das águas, das mulheres e de outros seres. Tal proprietário emerge como analisador dos processos

de subjetivação segmentados à lógica colonial-capitalística, expressando o suposto lugar de dominação e autoridade perante ao grupo de mulheres negras quilombolas. Nesta situação de repugnança (sentimento produzido por minhas afetações, certamente pelo movimento empático e de identificação como mulher negra) é o que nos aponta Sawaia (2001) em suas colocações supracitadas.

O constrangimento de serem forçadas a devolverem os peixes enquanto ainda se encontravam sujas de lama aponta a vulnerabilização contida nesse contexto. Segundo elas, a proibição foi movida após embates políticos, pois ele e outros “proprietários” sentem-se revoltados e ameaçados com o movimento delas na associação quilombola, e agora ainda mais revoltados pela saída do ex-presidente Jair Bolsonaro do poder.

Sobre isso, Silvio de Almeida (2019) ressalta, logo na introdução do livro *Racismo Estrutural*, que a subida do presidente Jair Bolsonaro ao poder, em 2019, estava relacionada com o fato de que boa parte da população se identifica com um projeto político claramente misógino, racista e excludente. O autor nos lembra que ainda em campanha o ex-presidente afirmava que perante seu governo não haveria demarcação de nenhum centímetro de terras para indígenas ou quilombolas. Tal postura revela o racismo estrutural presente em nosso cotidiano e, ao mesmo tempo, nos apresenta o “governo dos corpos e uma mentalidade orientada pela naturalização de corpos racializados como negros e pela perpetuação dos privilégios de corpos identificados como brancos” (S. Almeida, 2019, p. 28).

O grupo seguinte escreveu em uma frase única: “a discriminação e a nossa indetidade” (escrito na íntegra). Elas responderam à pergunta que se referia às AMEAÇAS. Esse grupo foi formado por mulheres mais velhas, todas acima dos 50 anos, e uma por volta dos 35 anos. Apesar da situação da discriminação ser percebida por mim como algo ofensivo e que pode gerar sentimentos como tristeza e raiva, elas ressaltaram,

com um toque de humor, situações em que seus produtos, no caso o cheiro verde, foram negados por possíveis clientes por serem produzidos por elas, mulheres quilombolas. Elas afirmam que assim que os movimentos da luta pela terra se iniciaram alguns moradores da própria comunidade viraram as costas e se recusavam a comprar seus produtos, e instigavam outros a não contribuírem com elas, gerando desconforto, perda financeira e exclusão.

Uma das mulheres do grupo, a mais velha e com a voz mais ativa, ressalta que ao ser mal recebida em algumas dessas casas onde tentava vender o cheiro verde, ela chegava a agradecer e a consolar outras que vendiam junto, afirmando que tudo ficaria bem. Tal afirmativa demonstrou resiliência e solidariedade, mas não conformismo. Pois havia uma certa satisfação ao falar sobre o assunto, como se fosse um obstáculo superado.

Na sequência, outra equipe apresentou um cartaz expressando familiaridade com o grupo anterior, elas agora apresentariam as FRAQUEZAS. Elas reafirmaram o que as demais haviam falado e a voz da Mandacaru se destacou em sua serenidade e tom baixo. Confesso que me surpreendeu ela ter compartilhado tanto da sua história, pois aparenta ser uma mulher tímida e que, em outras atividades, sempre ficava mais na esquiwa, usando de poucas palavras para responder ao que se solicitava.

Elas escreveram no cartaz as seguintes falas: “Discriminação; Somos acolhidas; e Se fortalecemos.” As duas últimas frases foram entendidas por elas como respostas/soluções para o principal problema que é a discriminação. Mandacaru contou duas histórias vivenciadas que retratam a discriminação sofrida por ela e por sua família por comporem o movimento quilombola. A primeira, ela lembrou de quando foi vender temperos feitos por ela e sua família em uma vendinha (mercado pequeno que vende alimentos e outros objetos) junto com outra mulher (que todas demonstraram conhecer). Ao oferecer seus produtos, o dono do mercado consultou a esposa sobre a possível compra

e a mesma respondeu em tom alto que não se podia comprar produtos das “negas imundas daquele lugar”. Mandacaru escutou, agradeceu ao homem pela atenção e a mulher que a acompanhava nas vendas começou a chorar.

Os seus temperos também foram negados por antigos compradores, que agora davam a desculpa de que o sabor havia mudado, mas que ela compreendia que tal recusa estava intimamente ligado ao fato de afirmarem suas identidades como quilombolas.

Nesse momento da narrativa, a filha de Mandacaru, que se encontrava junto conosco no encontro, e estava sentada no chão ao seu lado, se emocionou e quando percebi quase todas as mulheres estavam chorando. Entendi que aquilo nos afetava de uma forma ainda não sentida por mim. Só consigo me lembrar de como a frase que ela ressaltou ao ser destrutada chegou: como uma pontada no coração, me trazendo medo e revolta ao mesmo tempo.

À priori, tive a sensação de que deveria cessar com alguma pontuação o que agora sangrava no grupo, mas me contive e, de algum modo natural, todas tentavam consolar a companheira, falando que entendia o que ela tinha passado e como foi revoltante.

Compreendi que o silenciamento das mulheres negras era naturalizado e replicado por todas nós. Subjetivamente são sentidas várias dores em nossos corpos, mas aprendemos a não falar sobre.

Grada Kilomba (2021) na sua obra *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano* relata suas vivências como mulher negra acadêmica em uma universidade alemã e traz o depoimento de outras mulheres negras que ela entrevistou. Sua pesquisa enfatiza o racismo e seus efeitos no cotidiano de mulheres negras. Em uma das entrevistas da pesquisa, uma mulher retrata ter sentindo uma dor física ao ter sido chamada de “Negerin”, o que significa negra de modo pejorativo. Ela explica que tal reação tratou-se de uma tentativa psicológica de lidar com o trauma vivenciado, ou seja, um modo de

expor a dor. Mas ela leva em consideração que o racismo é uma experiência tão hedionda, uma vez que de fato pode não ser compreendida cognitivamente e que, por isso, não há como atribuir um sentido.

A intensão do racismo é clara, é de promover dor, causar danos e mal aos sujeitos negras/negros. O evento é tão desumanizante que, muitas vezes, ficamos sem palavras, emudecidas (Kilomba, 2021).

Sobre isso, é válido ressaltar que durante o extravasamento das nossas emoções a presidenta da associação de quilombolas e sua sobrinha trouxeram suas narrativas, e foram nestes momentos em que todas começaram a falar sobre as dores causadas pela discriminação e o sentimento de injustiças. Ou seja, quando o silêncio foi rompido, surgiu a força para lutar por suas terras.

Havia dor e sofrimento quando o silêncio existia, e esses sentimentos continuaram quando o silêncio foi rompido. Isso ocorreu especialmente quando o movimento quilombola começou a exigir que houvesse o reconhecimento da injustiça e da reparação a que eles foram submetidos durante anos e anos naquelas terras. Esse sofrimento causado pelo racismo continua, mas agora mais evidente. O que se percebe através da fala de Mandacaru, “as negas imundas daquele lugar”, é que a luta nunca foi apenas pelo direito à propriedade, mas também contra a discriminação racial que, por muito tempo, esteve velada.

Lembremos que não ter terra no Brasil é uma representação clássica do movimento racista sob o qual esse país foi construído. Após a abolição, a classe trabalhadora, ou seja, a população “ex-escravizada”, continuou submetida a péssimas condições de trabalho. Aqueles que não seguiram ou permaneceram nos portos (regiões litorâneas) migraram para os interiores dos estados, construindo suas vidas em solos inférteis. Dali surgia a figura do “sertanejo”. Estas pessoas se concentraram

majoritariamente nas regiões do nordeste e no estado de Minas Gerais e Goiás, e exerceram fundamentalmente atividades na produção da agricultura de subsistência (Stedile, 2005). É importante ressaltar que essas pessoas formaram o campesinato brasileiro e as comunidades rurais.

Importante destacar que o projeto latifundiário no Brasil possui um forte demarcador de raça, o que impossibilitou que pessoas negras e ex-escravizadas tivessem acesso à posse, compra de terra e a outras condições dignas para a manutenção da vida.

Em 1850, a Coroa Portuguesa sofria pressões da Inglaterra para trocar a mão de obra escrava pela assalariada, frente à inevitável abolição da escravidão. Esperava-se que, com essa estratégia evitassem que os futuros trabalhadores ex-escravizados se apossassem das terras. Por esse motivo, surge no Brasil a primeira lei de terras no país. A Lei nº 601, de 1850, que implementa pela primeira vez a propriedade privada, já que até então tudo pertencia à Coroa Portuguesa. Com essa Lei, a terra, que antes não tinha valor do ponto de vista da economia política, passa a ser um objeto de negócio. É também essa a legislação que estabelece que qualquer cidadão brasileiro poderia transformar sua concessão de uso em propriedade privada, com direito à venda e compra, mas para isso deveria comprar a posse por um determinado valor à Coroa (Stedile, 2005).

Essa última característica impossibilitava a compra de terra por parte dos ex-escravizados, já que esses não possuiriam dinheiro para pagar pelas terras. Dessa forma, após a abolição, essas mesmas pessoas continuariam a mercê dos fazendeiros como assalariados. O que, convenhamos, seriam nas mesmas condições que tinham enquanto escravizados. Segundo Stedile (2005), essa Lei pode ser caracterizada como o batismo do latifúndio no Brasil.

Esse contexto histórico ainda proporciona desigualdades sociais que desfavorecem a população negra. Essas diferenças são resultado de uma dinâmica social

racista, que remete a uma divisão racial do trabalho que favorece as formações socioeconômicas capitalistas. A mão de obra negra é posta na condição de massa marginal. Tal fato explica os motivos pelos quais ainda se percebe a predominância de negras e negros em setores agrícolas, na construção civil e na prestação de serviço (Gonzalez, 2020).

Se a população negra brasileira é advinda de um processo de escravidão que a desumanizou e a impossibilitou de se desenvolver, é realmente difícil aceitar os seus descendentes como sujeitos intelectualizados, acessando lugares de decisões políticas e como operadores da lei. Dessa forma, não se trata apenas de acessar os bens de consumo, apesar de esses também serem importantes, mas de poder ter o direito real de escolha. Questiono-me então sobre o quanto estamos subjetivados pela lógica racista? Entendo agora a existência de tantos embates sobre o direitos às políticas de ações afirmativas como as cotas raciais para o acesso às universidades públicas e o direito a terras para a população remanescentes quilombolas.

Voltando ao Encontro de Mulheres, ao perceber que nossa comoção estava agora sendo sentida e aceita, sugeri que tocássemos nas mãos umas das outras sem sair dos nossos lugares e cantássemos uma parte da música “Cabecinha no ombro” de Almir Sater, que diz: “Encosta tua cabecinha no meu ombro e chora/ E conta logo tua mágoa toda para mim”. E, com isso, continuarmos o nosso encontro. Ressalto que essa intervenção não estava no guia do Plano de Ação da atividade. Assim compreendemos que muito se faz no caminhar.

Em sequência, Mandacaru, ainda tentando conter as lágrimas, iniciou a segunda história que agora envolvia sua mãe. Segundo ela, em um certo dia quando tentou comprar leite em um comerciante, o mesmo se negou a vender qualquer coisa a ela e aos demais quilombolas. Perante isso, sua mãe foi tentar com outro comerciante em que a dona

sugeriu a ela que oferecia o leite em troca de seus serviços. A partir dali, Mandacaru percebeu que, ela e sua mãe, que ofereciam os serviços em troca do leite, estavam sendo exploradas, pois quando elas tentavam pagar com dinheiro, não se tinha essa opção. Em um certo momento, ela se negou a tal trabalho, denominado por ela como trabalho escravo. Ela relata sua atitude em não servir mais a essa mulher como assertiva e sente orgulho de tal ação.

Observemos que são várias as violências vivenciadas por Mandacaru e a sua família. Os marcadores, gênero, raça e classe são elementos que se destacam em sua fala.

Muitas são as funções das mulheres quilombolas. Ressaltamos que elas são as mantenedoras do legado cultural ao preservarem as danças, as ladainhas, os contos, os assentos religiosos, a culinária típica e outros itens culturais. São elas que forjam a identidade cultural e política do território, pois também estão na comunidade como “rezadeiras, raizeiras, parteiras, coveiras, líderes comunitárias, representantes associativas, estudantes, profissionais de diferentes áreas de trabalho, integrantes e lideranças de movimentos” (Dealdina, 2020, p. 38).

Ao trazer as narrativas de Mandacaru e as afirmativas da Dealdina, ratifico a importância de não cairmos na armadilha fantasiosa de percebermos a mulher negra na representação da guerreira, a qual é capaz de suportar todas adversidades, assumindo diversas tarefas com extrema responsabilidade para sustentar a existência da sua comunidade.

Outra representação social das mulheres negras são as “vítimas sofredoras”, o que contribui para deixá-las mais confusas em relação à violência. Por outro lado, a representação de “guerreira” as priva de se perceberem como detentoras do direito de serem cuidadas e não apenas como cuidadoras de outrem (Romio, 2013).

Ainda sobre a representação social da “guerreira”, Kilomba (2021) nos alerta sobre a ideia da “supermulher da pele escura”, termo dado por uma de suas entrevistadas para definir essa representação social supracitada. Ela relata também que nos anos 60 o movimento feminista negro precisou trazer em seus manifestos a imagem da “mulher negra poderosa” e “matriarca negra superforte” para serem contra as representações racistas da mulher negra como preguiçosa, submissa e negligente em relação a seus filhos.

Apesar da boa intenção do movimento, era óbvio que o racismo iria transpor isso de modo a gerar mais violência. “O retrato da mulher negra forte tem sido usado pelo público branco para reafirmar velhos estereótipos racistas” (Kilomba, 2021, p. 193), que afirmam o lugar daquelas que não sentem dor, capazes de suportar o peso de diversas violências, que não carecem de amor ou de serem cuidadas.

Isso me faz refletir sobre a condição de saúde mental da população negra no Brasil, em especial das mulheres negras. Sobre isso Emiliano de Camargo David (2022) aponta em seu texto publicado no livro *Psicologia brasileira na luta antirracista* (ênfase a importância desse material para a construção de uma psicologia brasileira contextualizada com as realidades), que a Política Nacional de Saúde da População Negra, possui dificuldade de ser implementada no cotidiano, em especial, no que tange ao cuidado da saúde mental. Isso é resultado do processo de escravidão que desumanizou a pessoa negra e indígena no Brasil. Além disso, ele cita trabalhos de Deivison Faustino, pesquisador brasileiro dedicado às obras de Frantz Fanon, para ratificar que a ciência, por um certo, tempo contribuiu para estereotipar as pessoas negras como sujeitos inferiormente intelectuais e afetivos. Como acreditar nessa mesma ciência para nos salvar? Tal debate será trazido adiante.

A última equipe de mulheres apresentou o tema OPORTUNIDADES. Este foi o grupo do qual fiz parte e busquei intervir muito pouco, já que minha intenção era ouvi-

las. Ali, encontravam-se três gerações: uma mulher com mais de 45 anos, outra, de 34 anos, e uma garota com apenas 12 anos. A desenvoltura da menina foi o que mais me chamou atenção, pois ela ficou totalmente atenta e conduziu a escrita no cartaz. Além, disso, ela sugeria após o debate entre a sua equipe o que melhor se encaixaria ali e até mesmo questionava a tia, demonstrando muita atitude. Percebi o olhar de admiração que a tia em que a tia a envolvia.

O grupo enfatizou as palavras: “Conhecimentos; Políticas Públicas específicas; e União (reuniões, encontros e planejamentos)”. Elas reforçaram a ideia de que a união, por meio da participação em reuniões, rodas de conversas e planejamentos da comunidade, pode ser uma fonte de fortalecimento.

Produzir conhecimento por meio dessa união gera oportunidades de acessar políticas públicas que permitem benefícios às pessoas quilombolas, por exemplo, principalmente, na área da saúde e da educação, específicas da comunidade. Ressaltaram que percebem a escola do território como um espaço discriminatório, que não oferta uma educação quilombola e, ao contrário disso, busca discriminar alunos que se reconhecem como quilombolas. O detalhe é que essa mesma escola recebe recursos (incentivo financeiro) específicos por estar em área de abrangência territorial de povos tradicionais.

Enquanto escrevo, o lema do MST invade meus pensamentos: “ocupar, resistir e produzir”, que afirma para mim a necessidade de acessar, permanecer e cultivar os espaços de luta. “Não há como esperar do desenvolvimento do capitalismo na agropecuária brasileira e muito menos da extinção da parceria uma elevação dos padrões da massa trabalhadora rural” (Prado Júnior, 2005, p. 79). Sendo assim, é só através da luta dos trabalhadores que essa elevação pode ser alcançada, independentemente da relação que tenha com o seu trabalho.

Sobre a participação das mulheres na luta pela terra, foram movimentos sociais como o MST e a Comissão Pastoral da Terra (CPT) que motivaram os trabalhadores a se questionarem sobre os problemas sociais. Frente a isto, por volta dos anos 1980, também influenciadas pelos movimentos feministas, as trabalhadoras rurais levantaram suas pautas. Lá, elas reivindicaram sobre “a incorporação de mulheres nos sindicatos e a extensão dos benefícios de seguridade social, incluindo licença-maternidade paga e aposentadoria para as mulheres trabalhadoras rurais” (Deere, 2004, p. 180).

Nos anos seguintes, foi criado e fortalecido o Movimentos das Mulheres Trabalhadoras Rurais (MMTR) que realizaram atividades que inspirariam outras trabalhadoras a se moverem na luta por garantias de direitos específicos para suas necessidades. Para isso, elas precisavam de maiores representações nos sindicatos. Outros movimentos importantes surgiram, a exemplo da Macha das Margaridas, que recebe tal nome em homenagem à companheira Margarida Alves, assassinada por um latifundiário na Paraíba. Este movimento mobiliza e contribui com o fortalecimento da participação política das mulheres do campo e da floresta (Deere, 2004).

A participação das mulheres negras na política é um desafio que necessita de uma rede articulada de trabalhadoras(res) para contribuir com esse movimento, e quando trata-se de mulheres negras quilombolas isso torna-se ainda mais necessário. Dealdina (2020) defende que essa luta é estar diariamente formulando “e apresentado nossas demandas em diferentes espaços, denunciando o racismo institucional, mobilizando o judiciário nacional e as cortes internacionais, lutando contra invisibilidade, a marginalidade, a violência doméstica, sexual e psicológica” (Dealdina, 2020, p. 38). A partir dessa afirmativa questiono-me se haveria alternativa a nós mulheres negras de não lutarmos? Talvez isso se materializaria em suicídio.

Sobre a articulação da rede em defesa dos territórios quilombolas, Dealdina (2021), mulher quilombola do estado do Espírito Santo, intelectual, membro de vários coletivos populares como a Coordenadoria Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq), nos traz um relato de algumas das atividades de fortalecimento do coletivo de mulheres da Conaq. Para isso ela ressalta a expressiva participação das mulheres quilombolas na Marcha das Mulheres Negras em 18 de novembro de 2015, em Brasília, na qual afirma que:

Foram encontros sem assessoria externa, organizados e protagonizados por mulheres quilombolas. O mais impressionante resultado que tivemos foi a participação de várias coordenadoras, lideranças unidas para vencer o desafio de pautar a luta das mulheres quilombolas em um movimento composto por homens e mulheres. As oficinas foram emocionantes e nos permitiram perceber que, mesmo separadas por diferentes territórios, estados e municípios, a luta e a dor são as mesmas. Nós apreendemos muito com essas oficinas. Unidas somos mais fortes; afinal, quando uma sobe, puxa a outra (Dealdina, 2020, p. 39).

Ao afirmar a importância dos encontros nacionais, ela não menospreza a necessidade de haver oficinas também nos quilombos, ao contrário, ela traz no mesmo texto relatos de oficinas promovidas nos quilombos pela Conaq, e que contribuíram para o empoderamento das mulheres quilombolas. Com isso, reflete o quanto se conhece pouco da história das mulheres negras no Brasil, em especial, das quilombolas. Sendo assim, “conhecer e transmitir o conhecimento da sua história entre mulheres quilombolas é um gesto transgressor de transformação” (Dealdina, 2020, p. 40).

Tais afirmativas de Dealdina (2020) conciliam-se com as narrativas trazidas pelas mulheres e a garota na última equipe que destacou a “potencialidade”. É então por meio do encontro e da transmissão do conhecimento sendo ele, oral, verbal, e por meio de outras artes, que será possível transgredir as violências impostas.

3.2. A Tenda do Conto no caminho das águas

Se é através das narrativas, sendo elas a oralidade, as escritas e outros modos de expressão que iremos gerar potencialidade nos territórios, continuemos esse trabalho em forma de contação de histórias.

Os dias aqui no sertão estão ficando mais quentes, estamos entrando no que chamamos de verão. A vegetação muda de cor, ficam amareladas as plantas, perdem suas folhagens e é visível o lindo cenário da caatinga. Os cactos são os poucos que se prevalecem verdes. Havia muitas pedras no caminho. Em algumas partes íamos saltando para encaixar os pés da melhor forma para subirmos. Ao passo que seguíamos, sentia a temperatura diminuir e o vento aumentar, devido à subida da serra (Diário cartográfico, 31 jul. 2023).



Foto 6: Serra dos Tucuns (Acervo pessoal, 31/07/2023)

Esse relato trata-se da Tenda do Conto realizada no Buritizinho, povoado do território das Queimadas, localizada em cima da Serra do Tucuns, divisa com o Piauí. As mulheres quilombolas que residem nesse povoado solicitaram que o III Encontro de Mulheres Quilombolas fosse realizado lá e, em articulação com a Associação Quilombola, seguimos a sugestão. A Tenda do Conto como proposta de resgate de memória aconteceu desde quando iniciamos nossa caminhada.

Eu, juntamente com mais cinco mulheres que residem nas Queimadas, nos encontramos às 7h da manhã nesse dia, subimos de carro até o povoado Salgado, e depois subimos de pé até o Buritizinho.

Às vezes, parávamos para contemplar a natureza e nos admirávamos com o quanto já estávamos no alto, nos hidratávamos e logo continuávamos. As mulheres mais velhas corriqueiramente admiravam-se de como o caminho que tinha mudado, riam de histórias que tinham acontecido no passado, quando realizavam o mesmo percurso. Aroeira me

falava sobre as cercas de pedras, que eram características do trabalho escravo, falava do número de cercas de arames feitas nos últimos tempos para demarcar os pedaços de terras dos “proprietários”. No caminho, encontramos um desses terrenos que, segundo ela, é de uma das pessoas que mais causa problemas para a Associação, e que era também pai do marido de uma mulher quilombola, sua sobrinha. Riamos com o emaranhado das famílias e as diferenças de interesse.

Em um determinado momento nos perdemos e rimos ao perceber tal fatalidade. O que nos fez retroceder alguns passos para então seguir o trajeto correto. Chegamos em uma parte com manguezais e logo me foi explicado que chegávamos próximo de olhos-d’água, ou seja, nascentes de água doce. Alguns deles estavam cercados com tanques de cimento feito para represar a água e ainda mais com cercas de arame. No caminho, encontramos também cavalos, jumentos, gados e outros.

Ressalto que cercas de arame não as impediram de irem verificar a quantidade de água contida nos taques (reservatórios). Ri em ver Jurema e Angico, as mais velhas, passarem por baixo das cercas com tanta destreza.

Passou-se mais de uma hora, e ainda não havíamos chegado no Buritizinho, apesar de termos agendado a atividade para 8h30. Naquele momento, não me senti ansiosa em cumprir horários, ao passo que me divertia e encontrava tanta riqueza com aquele caminhar.

Enquanto nas cidades grandes somos subjetivadas a pensar o tempo a partir da perspectiva do capitalismo maquínico, ou seja, pela lógica produtivista, na comunidade quilombola, o tempo e o espaço são medidos de outra forma. Há tempo para plantar, almoçar, para cochilar de tarde, para o café, para esperar o ponto do doce de leite e outras coisas importantes, singulares que vão contra a lógica colonial capitalística.

Próximo da comunidade, nos encontramos com duas mulheres que foram as responsáveis pela articulação do encontro. Elas diziam estarem indo ao nosso encontro por terem ficado preocupadas com a demora. Foi um encontro feliz. Encontrei logo no início da comunidade o primeiro engenho, que no momento não tinha ninguém trabalhando. Ele é grande e estava em um terreno cercado e espaçoso. Uma delas me disse que em períodos de maior colheita de mandioca e produção de farinha o engenho funcionava a todo vapor.



Foto 7: Buritizinho (Acervo pessoal, 31/07/2023)

Jurema nesse momento gabava-se de quando ajudava a moer a mandioca em uma engrenagem muito pesada em que, por vezes, era desafiada a medir sua força. Angico também ressaltava sua força na lavoura junto com outras mulheres. Ter forças nas pernas e braços é motivo de orgulho para essas mulheres.

No local, pude ir observando as casas. Todas eram de alvenaria e pareciam que tinham sido recém construídas. Quase todas com cisternas, o que facilitou o abastecimento regular de água na comunidade. No caminho, em direção ao local do nosso

encontro, o qual tinha sido organizado por elas, mulheres desse distrito, que eu nunca tinha ido, elas iam convidando outras mulheres para seguirem para a casa onde aconteceria o encontro.

Ao chegarmos na casa de uma senhora simpática de cabelos brancos, com cerca de 70 anos, fomos recebidas embaixo de uma grande árvore (não soube identificar a espécie). Chegaram junto conosco algumas outras mulheres que não conhecia. A casa era grande, banheiro fora da casa, como de costume em alguns interiores, um carro antigo parado e outro mais novo, todos com carroceria, o que demonstrava que alguém trabalhava como motorista de Carro de hora (carros que fazem transporte). Esses são carros D20, em sua maioria, adaptados com bancos de madeira e cobertura na carroceria para transportar pessoas na região, um tipo de transporte coletivo.

O terreiro era espaçoso e logo fomos pegando cadeiras e fazendo um círculo. Fui apresentada aos donos da casa. Sendo eles a senhora de cabelos brancos muito gentil e um homem negro com vitiligo que tomava boa parte do seu rosto e corpo, que falava animado e com o tom de voz alto. Fomos apresentados também a sua filha e neta, sendo uma garotinha esperta de sete anos, que participou junto conosco do momento.

Eu trazia algumas fatias de bolos salgado e doce que eu havia feito no dia anterior, e fui desmontando a minha bagagem. Era um tapete para o chão e um tecido colorido para pôr na cadeira que serviria à Tenda do Conto. Logo estávamos ao redor de uma tapioca gigante, garrafas térmicas com chá de alfavaca e café. Decidimos comer logo, pois já passava das 9h30.

Percebi que esse momento da partilha foi de encontro e trocas de afetos. Vi a Aroeira e a irmã Gameleira se emocionarem ao cumprimentar uma senhora mais velha, preta retina, baixa estatura e que havia chegado até a nós com a ajuda de um rapaz jovem (onde mais tarde ela me apresentou como seu neto). Ela se apoiava em um cajado feito

de madeira e estava sentada recebendo pêsames. Entendi que alguém próximo dela havia falecido recentemente. Ela também demonstrava empatia com algumas mulheres que a cumprimentavam e que haviam perdido a avó, que faleceu no segundo semestre do ano passado.

Após perceber que todas já haviam se alimentado, prossegui pedindo que todas nós ficássemos de pé e nos apresentássemos através de uma brincadeira. Cada uma falava seu nome e fazia um gesto que representassem seu símbolo, e em sequência uma outra do lado antes de se apresentar falava o nome e imitava o símbolo das quais já haviam se apresentado. A atividade gerou descontração, colaboração e risos.

Eu iniciei o nosso momento me apresentando, e falando o que me propunha. Naquele momento, falei sobre a Tenda do conto. Percebi que muitas das que estavam não haviam trazido os objetos de afetos, então sugeri que elas se lembrassem de algo que era importante para elas e que mentalmente elas pudessem trazer para aquele momento.

Eu iniciei o momento incentivando que as demais continuassem. E assim se seguiu. Destacaram-se na roda as lembranças de: pessoas que já haviam partido deste plano, lutos e perdas; fé, elemento de força e coragem; trabalho e profissão. Iremos destacar algumas dessas falas.

Pau d'arco (84 anos), uma das mulheres mais velhas da comunidade, afirma que sua avó materna tinha sido uma mulher escravizada. A memória desse período remete à dor e ao sofrimento que marcaram os corpos de nossos ascendentes, marcam nossos corpos e continuarão marcando os corpos de nossos descendentes. Ao mesmo tempo, a memória da Pau d'arco nos remete à formação dos primeiros quilombos, expressão de luta e resistência, e guarda os elementos que compõem a rede de produção de conhecimento da história das Queimadas e de informações para o reconhecimento desse território como Comunidade Remanescente de Quilombos.

Pau d'arco também relata que toda sua vida foi de muito trabalho. Ela nos mostrou a mão esquerda destacando a perda de pedaço do dedão (polegar) em um acidente no corte da mandioca em uma casa de farinha e apontou para a parte posterior da perna na qual tem um problema causado também pelo trabalho na roça.

Ela nos conta que sua avó, ainda quando criança tinha sido “jogada fora”, e tinha sofrido diversas violências que deixaram marcas físicas em sua cabeça, o que eu entendi como escoriações. Ela destacou que a avó a ensinou tudo que ela sabia e que a contava várias histórias dos tempos antigos. Olhava para mim, que estava ao lado dela, e dizia que se fosse contar tudo passaríamos o dia inteiro ali, e que contaria em outro momento mais detalhes. Eu entendi como um convite, e logo me coloquei para depois visitá-la para ouvir essas histórias (Diário Cartográfico, 31 jul. 2023).

O esforço exagerado e os acidentes de trabalho são realidade de algumas pessoas que vivem em insegurança alimentar³ e econômica.

Através desses relatos é possível demarcar o sofrimento como um enunciado analisador das injustiças sociais. Sobre isso, a autora Sawaia (2001) afirma que questionar acerca de sofrimento e felicidade dentro dos estudos da exclusão é transpor a concepção de que a única preocupação do pobre é a sobrevivência, é também pôr a afetividade como fator importante para ser indagado diante da pobreza. Levar isso em consideração é epistemologicamente centrar as reflexões na exclusão e na ideia de humanidade e do

³ Insegurança alimentar representa cenários em que os sujeitos vivenciam a insegurança de acesso ao alimento, seja pela quantidade insuficiente e até pela privação do mesmo, ou seja, o sujeito é exposto à fome. Situação que pode gerar prejuízos significativos à sua saúde de modo integral (Moraes, Lopes & Priori, 2021).

sujeito como temática, assim como os seus modos de se relacionar com o seu meio social.

Ela ressalta que:

estudar exclusão pelas emoções dos que a vivem é refletir sobre o ‘cuidado’ que o Estado tem com seus cidadãos. Elas são indicadoras do (des)compromisso com o sofrimento do homem, tanto por parte do aparelho estatal quando da sociedade civil e do próprio indivíduo (Sawaia, 2001, p. 99).

Berenice Bento (2018) nos apresenta o conceito de Necrobiopoder para tratar sobre os princípios da governabilidade proposta pelo Estado, o responsável por determinar qual “população” merece viver, pondo em um filtro quais são os sujeitos previstos para viver e os quais são deixados para morrer. Para isso, ela apoia-se de modo crítico nos conceitos de biopoder, de Foucault, e de necropolítica, de Mbembe. Necrobiopoder.

Bento afirma que, ao falarmos sobre a violência do Estado, é necessário levarmos em consideração a construção histórica baseada na cultura política da eliminação do Outro. No contexto brasileiro, isso se configura em uma política neocolonial onde esse Outro é todo aquele que não compõe a nação imaginada, sendo ela baseada na Europa imaginária: branca, racional, cristã e heterossexual (Bento, 2018). Sobre isso, a autora acrescenta que: a negação do Outro não se transfigura em afirmação em momento algum, sendo, portanto, impensável atribuir aos corpos desse Outro qualquer qualidade que produzisse um campo de intersecção com o “eu” (Bento, 2018, p. 4).

Especificamente isso nos faz refletir sobre tantas mortes da população negra e deixa claro o porquê os países mais violentos são os mais racistas, como nos afirma Bento (2018). Por isso, tantos embates quando falamos da defesa dos direitos desse Outro.

Durante a pandemia de Covid-19 ficou explícito quais eram os corpos deixados para morrer. Lembro-me da imagem emblemática em circulação na imprensa, na época da primeira quarentena (2020), de um homem preto coletando materiais recicláveis em um lixão, com um saco plástico em volta do rosto cobrindo o nariz e a boca, usando o artefato improvisado para servi-lhe de máscara para proteger-se da Covid. Questiono-me se mais danoso do que o vírus seria então o estado de exceção.

Estado de exceção é um termo utilizado por Achille Mbembe (2018) para definir ações soberanas do Estado, onde ele define soberania como o ato de “exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação do poder” (2018, p. 5). Entendo que o estado utiliza-se da soberania para definir quais os corpos (povo) são dignos de viver e um dos mecanismos utilizados para isso é a ideia de uma “democracia” que propaga o discurso da razão, definindo o sujeito como aquele que possui escolha, autonomia e autorresponsabilização. A vida/morte é vista como um elemento de poder.

Vários foram os relatos de sobrecarga de trabalho, fome e pobreza trazidos nas narrativas das mulheres quilombolas mais velhas. Como nos afirma Pau D’arco quando fala da perda do seu dedo durante o corte da mandioca e que, ao chegar ao hospital, foi indelicadamente violentada ao ser questionada, mais de uma vez, pela médica que a atendeu se ela havia ingerido álcool. Ela relata tal questionamento como uma grande ofensa, repetindo algumas vezes para mim, que nunca colocou uma gota de álcool na boca e se bebesse como faria isso durante o expediente de trabalho. Tais processos de humilhação e exclusão são ações vivenciados por negros, pessoas trans, mulheres, ou seja, corpos Outros.

No texto *A contagem dos mortos* (2020), Saidiya Hartman fala sobre a pandemia e nos faz questionar se estávamos realmente todos no mesmo barco (comparativo muito

usado para falarmos da condição de isolamento e medo frente a pandemia). Sobre isso ela nos afirma que:

Parece que até mesmo um patógeno discrimina, e os vulneráveis ficam ainda mais vulneráveis. A saúde dos cuidadores, entregadores, porteiros e zeladores, trabalhadores da construção civil e de fábricas, babás, funcionários de almoxarifados, caixas – ou seja, os trabalhadores essenciais de baixos-salários que suportam o peso da reprodução social, de atender e cumprir nossas necessidades e desejos. Existem os riscos de viver quando se é pobre, quando se está abandonado e encurralado nas grandes quadras dos conjuntos habitacionais, quando se está preso em favelas, confinado em prisões e centros de detenção. Agora o mundo está confinado, também. Os condenados da terra tentam sobreviver, mesmo que o abrigo em casa seja impossível ou não apresente realmente proteção, já que a aglomeração, mais do que o isolamento, é como normalmente vivemos e sobrevivemos. O doméstico também pode ser um local de violência (Hartman, 2020, p. 2).

Sobre isso, acrescento também a banalização das mortes de pessoas indígenas, quilombolas e sem terras que estão nas trincheiras na defesa de seus territórios. Durante essa pesquisa, ocorreu a morte de uma líder quilombola e ialorixá (mãe de santo), Mãe Bernadete, que foi brutalmente assassinada em sua residência, localizada no quilombo Pitanga do Palmares, em Simões Filho, região metropolitana de Salvador, estado da Bahia.

Segundo o veículo de notícias digitais *GI Bahia*, a líder quilombola foi assassinada no dia 17 de agosto de 2023 com 12 tiros. Sendo que dois meses atrás, em

um encontro com a presidenta do Supremo Tribunal Federal, à época Rosa Weber, relatado ameaças sofridas. É importante ressaltar que em 2017 o filho de Mãe Bernadete, Flávio Gabriel Pacífico dos Santos, conhecido como “Binho do Quilombo”, também havia sido assassinado e até o presente momento não há nenhum preso (“Caso Mãe Bernadete: investigações da morte de ialorixá serão acompanhadas por integrantes dos conselhos nacionais de Justiça e do Ministério Público”, 2023).

O texto/notícia ainda ratifica que uma das teses da Polícia Civil da Bahia é a disputa de facções criminosas, o que vai contra a percepção de especialistas em conflitos que envolve quilombos e pelos advogados da família. Assim, como diversos casos decorrentes dos conflitos de terras dos líderes comunitários contra grileiros⁴ e fazendeiros, a história da mãe de santo, de 72 anos não teve um fim diferente.

No texto “Desmocratizações”, de Carla Rodrigues (2021), apoiada no conceito do Estado de Exceção, originalmente criado pelo filósofo italiano Giorgio Agamben, a pesquisadora traz reflexões sobre democracia e Estado de direito de modo a entendermos que a “ordem Jurídica na qual estão fundadas as democracias ocidentais, estabelece a métrica entre as vidas que contam e as que vidas que não são contabilizadas como perda”. Tal afirmativa nos propõe uma reflexão: para quem a polícia atua em busca de “justiça”? Há então aqueles que não são percebidos como perdas significativas?

A matéria que ratifica a voz da polícia cogitando a possibilidade de a morte da mãe de santo ser motivada por conflito com facções serem a justificativa autônoma, ou seja, autoprovocada pelo próprio sujeito, me provoca raiva e tristeza ao mesmo tempo. Podemos perceber tal ação como a tentativa de desresponsabilizar o Estado Democrático de Direito por atitudes racistas, violentas e de desvalorização da vida.

⁴ O processo de *grilagem de terras* trata-se da fralde de documentos que registram posses sobre determinadas terras. Prática conhecida por formular documentos falsos e colocá-los em uma caixa com grilos por um certo tempo para, com isso, produzir um aspecto envelhecido e característico de registros antigos, gerando falsas provas que aquelas terras teriam titulações há bastante tempo.

Ao ligarmos os fatores: mulheres, campo, quilombola, entramos em outra seara resultado dessa interseccionalidade que é a divisão sexual/social do trabalho no campo.

Alessandra M. da Silva *et al.* (2020) trazem elementos fundamentais para pensarmos a divisão sexual do trabalho nos espaços rurais em seu artigo sobre a equidade de gênero na agricultura familiar. Destacamos na pesquisa junto com agricultores e extensionistas rurais a identidade de gênero, que se baseia na construção social do que se espera do ser homem e mulher. Essa diferenciação gera uma divisão de espaço, onde no campo rural cabe aos homens as atividades externas, tornando-os responsáveis pela renda da família, a vida social e econômica e a mulher se destinada os trabalhos internos, no cuidado com a casa, os alimentos, no cuidado as pequenas produções como hortas, jardins e outros, além de manter o espaço família harmonioso e estável. Quando essa mulher assume o papel de “ajudar” o homem nas atividades externas, não há uma valorização sobre o fato, a gerando apenas mais sobrecarga, pois as atividades internas ainda continuam sendo de suas responsabilidades. É o que podemos observar na narrativa de Angico quando instigada a falar sobre si mesma:

Hmm... Mulher a minha história é muito... É muito... Difícil, difícil. Assim, de muito... *Sufrimento*. Parei de estudar muito cedo, pra trabalhar na roça. Na terceira série. Aí, fui ajudar meu pai, na roça... E, aí, fazia de tudo, trabalhava na roça, *ficarra* em casa fazendo de *cumê* dos *otro* que *tavam* trabalhando na roça. No dia que eu num ia pra roça, ficava trabalhando em casa cuidando das *ôtra* criança e da comida (Angico. Entrevista, 17 set. 2023).

Os trabalhos das mulheres quilombolas em uma região rural são intimamente ligados à realização do trabalho no campo ou, como enfatiza Angico, ao repetir várias

vezes a palavra, na “roça”. Ou seja, nas plantações e criações de animais para a subsistência. Entretanto, é necessário afirmar que, apesar de compartilharem o trabalho com os homens na roça, as tarefas das mulheres também são acrescidas com afazeres domésticos.

Várias foram as formas organizativas de políticas públicas para melhoria da vida no campo. Porém, em sua maioria, privilegiavam a atuação do masculino, o que contribuiu para a desigualdade de gênero. Isso melhora quando surge a lei nº 12.188, de 11 de janeiro 2010, que buscou uma nova visão de desenvolvimento rural para sanar essas problemáticas (Alessandra M. da Silva *et al.*, 2020). Entretanto, os resultados da pesquisa ressaltam que, mesmo mediante as melhorias, os que executam as políticas, neste caso, os extensionistas rurais:

não têm se atentado para a orientação de participação feminina nas políticas públicas das quais são mediadores. Não há uma preocupação real quanto às relações de gênero e quanto à inclusão feminina nos espaços político, social e econômico, haja vista a não observância das orientações previstas nas diretrizes dos programas sociais nos quais atuam. Isso demonstra que não basta a exigência legal das ações afirmativas previstas nos programas e políticas. Há a necessidade de se mudar a forma como os extensionistas compreendem seu papel na implementação de políticas públicas e desenvolvem suas ações, buscando-se atualizar e nivelar o conhecimento em extensão rural e em questões de gênero e desigualdades sociais, especialmente sob a ótica feminista (Alessandra M. da Silva *et al.*, 2020, p. 9).

As forças que movem essas mulheres ao trabalho estão relacionadas com um *ethos* de manutenção da vida e com uma ética do cuidado delas e dos outros. Esse conhecimento é também repassado de mãe pra filha, de geração em geração, como é comum nos territórios de existência das comunidades tradicionais. Pau d'arco conta como e com quem ela aprendeu a trabalhar na roça:

- Eu ia trabalhar em adjunto de serviço mais os *homem* pra ganhar... (Pau d'arco).
- Então, não tinha diferença do homem pras mulheres? (Cartógrafa).
- Não, não, tinha não! (...) Oia, eu ia pros mato, buscar lenha. Nesses tempo, meus braços aqui era coisa importante” (Pau d'arco).
- Trabalhando pra criar os outros irmãos, passei fome, dormi no chão... tudo eu passei, olha, criadinha desse jeitinho aqui. Tudo eu passei na minha vida. Ia *mar ra* minha mãe, ia *mar ra* minha mãe. Minha mãe aleijadinha (sic) de uma perna... Era bem fininha a perninha dela (Pau d'arco) (Tenda do Conto, 31 jul. 23).

Para Silvia Federici (2019), as mulheres são as responsáveis pela manutenção da segurança alimentar no planeta. E tal luta se persevera não apenas para haver a reapropriação da terra, mas para fortalecer a agricultura de subsistência, além do uso não comercial dos recursos naturais.

Rita de Cássia Maciazeki-Gomes & *et al.*(2021) nos apresentam o trabalho enquanto uma atividade compulsória, baseada na necessidade de sobrevivência, pois muitas mulheres relatam trabalharem desde a infância para contribuir com o sustento da família. No entanto, além de fonte de sobrevivência, é uma fonte de exaustão e sofrimento, apesar de, muitas vezes, essas mulheres reclamarem muito pouco sobre isso,

pois reafirmam a ideia de serem “boas mães, “boas esposas”, abdicando de si em prol da família, baseadas em ideias do patriarcado e da própria religião. Por outro lado:

ele também vem acionar deslocamentos da “manutenção” para a “produção” da vida. O trabalho como produção empreende esforços de transformação da condição do que se é, possibilita “se determinar na vida” e, assim, o governo de si por meio das práticas realizadas. O trabalho, como ação de si sobre si e transformação da natureza, ocupa um lugar de destaque na vida das mulheres e das famílias. Está relacionado, no caso das mulheres, a um maior grau de autonomia (Maciazeki-Gomes *et al.*, 2021, p. 7).

Compreendemos a partir dos autores alguns dos significados possíveis do trabalho na vida das mulheres que trabalham nos espaços rurais, com o cuidado de levarmos em consideração os processos de subjetivação contidos nas relações gênero.

O trabalho na roça, característica da agricultura familiar e sustentável dos povos do campo, é reconhecido pelas mulheres quilombolas das Queimadas como algo valoroso que as potencializam e cuja determinação social faz delas mulheres fortes e resistentes. Não obstante, não podemos deixar de reconhecer que a “agricultura de subsistência é difícil de mensurar, porque costuma ser um trabalho não remunerado e, muitas vezes, não é feito em fazendas formais. Ademais, muitas das mulheres que a realizam não a descrevem como trabalho” (Federici, 2019, p. 279).

A autora nos faz refletir sobre a descrição das vivências no trabalho, narradas pelas mulheres. Elas entendem sua importância e se reconhecem nos produtos desse trabalho, mas, às vezes, podem ter dificuldades de valorar, economicamente, sua força de trabalho

já que, muitas vezes, o trabalho doméstico, incluindo nesse analisador o cuidado com a casa e os filhos, não é reconhecido como “trabalho de verdade”.

Em pesquisas sobre a autonomia das mulheres no extrativismo, destacamos a importância delas na coleta de coco babaçu e da mangaba em regiões do norte. O trabalho, por vezes, possibilita a essas mulheres um lugar de reconhecimento e pertença. Algumas conseguem organizar-se em novos arranjos familiares, onde todos participam das atividades domésticas e, com isso, sobra tempo para as funções do extrativismo, mas outras ainda mantêm papéis rígidos de pouca flexibilidade, o que as impossibilita de ter mais autonomia. Mas o texto deixa claro que ainda há uma prevalência dos homens nos papéis de comercialização e movimento dos negócios, apesar dos avanços alcançados (Thiara Fernandes & Dalva Maria Mota, 2014).

Para além de uma não legitimação do trabalho, há limitações ou anulações de assistência, seguridade e direitos trabalhistas a essas pessoas, como discutimos, anteriormente, a partir dos enunciados de Pau d’arco, que sofreu acidentes no trabalho que deixaram seu corpo com marcas irreversíveis.

Ressaltamos que nos enunciados discursivos das mulheres quilombolas, o trabalho dentro e fora de casa na comunidade é posto na mesma categoria de importância. O trabalho exaustivo debaixo do sol e as longas caminhadas em busca de água potável diminuíram com a implementação de programas e projetos de governo que trouxeram benefícios aos trabalhadores rurais. Apontaremos alguns desses logo abaixo.

Na Roda de conversa realizada no dia 11 de junho de 2023, as mulheres mencionaram as cisternas cuja construção mitigou o problema d’água no semiárido, inclusive nas Queimadas. Tratam-se dos efeitos do Programa Um Milhão de Cisternas (P1MC), pensado e criado em 1999, pela Articulação no Semiárido Brasileiro (ASA), que, além de mapear as famílias beneficiárias, também fazia a gestão da técnica e da

educação para a construção das cisternas (Articulação no Semiárido Brasileiro [ASA], 2015).

Em entrevista com Jucá (74 anos), uma mulher de corpo delgado, músculos dos braços bem definidos, pouco riso, de olhar atento e afiado, que me recebeu em uma manhã de sábado (20/08/23) em sua casa para prestar uma entrevista, ela relatou sobre o acesso à água potável, ela ressalta a dificuldade que era ir em busca de água, na Guaribas, nome do lugar onde fica um dos olhos d'água no caminho para o Buritizinho. Nessa parte da entrevista, contava a ela como havia sido para mim conhecer os antigos caminhos frequentados por elas, enquanto subia a ladeira em direção ao Buritizinho:

– E, aí, eu tive dimensão do quanto que vocês trabalhavam pra pegar água, viu?

Porque a, a dona (nome original da Angico) me falou muito da, de subir junto com a senhora... (Cartógrafa)

– Ahum... (Jucá)

– De ter que lavar roupa, né...?! (Cartógrafa)

– Nós, nós ia lavar roupa lá e *nois* morava lá, nesse tempo *nois* morava nos *Marin*. (Jucá)

– Que é um *pouquim* distante... (Cartógrafa)

– É daqui das Queimadas, aquele *povoadim* que tem depois das Queimadas, *nois* saía dos *Marin*, eu *marra* minha irmã, *nois* saía 3 hora da madrugada pra ir buscar água na, lá na... lá nas Guariba. (Jucá)

(...)

– *Nois* pegava água dali pra levar lá pros *Marin*. (Jucá).

– Aí, eu vi que tinha os olhos d'água... (Cartógrafa).

– *Cê acredita, mia filha, que nois trazia quatro jogo de anca só num animal só, num jumentim?* (Jucá)

– E as, as bichinha na cabeça, *nois* levava a, a, pra trazer *nois* chegava nos *Marin* com dois balde d’água, cada um com um balde d’água na cabeça e o *jumentim* na frente, tangendo a, os quatro, as quatro anquinha, que era desse *tamaim*. Cada uma anquinha pegava balde e *mêi* d’água. (Jucá).

– E cês iam quantas vezes na semana? (Cartógrafa).

– Ia duas vez por semana. (Jucá)

– Duas vez por semana, né?! [ri] (Cartógrafa).

– Acredita? (Jucá)

– A gente conta essa história, a gente conta essa história aqui, num tem quem acredite que *nois* trazia água (Jucá). (Entrevista, 20 ago. 2023).

Os diminutivos das palavras estão carregados de um sentindo penoso que retrata o tamanho do trabalho em comparação com os seus corpos e dos animais no caso do “jumentinho”, que também chega até mim como característica da linguagem regionalista, atribuindo de um sentindo afetuoso e humilde os elementos da natureza e os objetos utilizados no transporte da água. Espantou-me imaginar que elas subiam até o olho d’água mais de uma vez por semana para buscar água potável, lavar roupas e, ao chegarem em casa, segundo outros relatos, também realizavam as atividades domésticas, como o “de comer”, o preparo do alimento.

O programa das cisternas de placas passou a ser financiado em 2003 pelo governo federal, no primeiro ano de mandato do presidente Luís Inácio Lula da Silva, do Partido dos Trabalhadores (PT). Lula foi o primeiro presidente advindo da classe operária, nordestino, sindicalista, de origem pobre e aliado ao MST. Atualmente, no terceiro

mandato do presidente Lula (2023-2026), o que era um programa tornou-se um projeto do Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome (MDS). Vale ressaltar que tal projeto havia sido paralisado durante a gestão do ex-presidente, Jair Bolsonaro (2019-2022), do Partido Liberal (PL), e retoma agora perante a nova gestão do presidente Lula (PT) (Madeiro, 2023).

O objetivo do projeto é promover o acesso à água para consumo de produção de alimentos pela agricultura familiar. A proposta é usar de tecnologias de baixo custo e fácil manuseio. A priori, as cisternas eram de “placas” feitas de cimento, que armazenam água para o uso durante os períodos de seca no semiárido brasileiro. A meta era construir um milhão de cisternas, o que foi alcançado em 2014 (Villela, 2017). Durante o período dos dois primeiros mandatos do governo Lula (2003-2006; 2007-2010) houve implementações de vários programas e projetos para a melhoria do acesso à água, alimentação e moradia das pessoas que necessitavam, em especial, nas regiões do nordeste. Podemos citar o programa Fome Zero, Minha Casa minha Vida e outros, além da transposição das águas do Rio São Francisco.

Em entrevista realizada com Angico (60 anos) no dia 17/09/2023, ela relatou a esperança que o falecido marido tinha sobre a eleição do presidente Lula em 2002 e também sobre as mudanças efetivas que ocorreriam nesse período em consequência disso. Ela se refere primeiramente às falas do marido:

- E ele sempre dizia que um dia esse povo ia ter vez na vida, que só trabalhava e num crescia nada, só ficavam cada vez mais pobre. (Angico)
- (sic.) É não, nós *vamo* ter um, um presidente que vai dar valor os *pobre* e os negro. E deu tudo certo. (Angico)
- E ele *tava* falando de quem nesse tempo? Qual era o presidente? (Cartógrafa)

– Mulher, nesse tempo que começou, e teve a... que ele falava, o Lula já tava se candidatando. (Angico)

– Uhum [rindo], sim. (Cartógrafa)

– E foi criada a lei né, de, de protegia os negro, e ele... ficou muito animado. Ave Maria, quando o Lula entrou. Trabalhava de graça pro Lula, sem ganhar nada. (Angico)

– [Ri]. (Cartógrafa)

– E trabalhava mesmo. Andava era batendo de porta em porta, nas casa, Buritizim, e subia pra lá *marras* menina, andando naquelas casa tudo pedindo voto pro Lula. (Angico)

– Foi da primeira vez que o Lula ganhou? (Cartógrafa)

– Foi. (Angico)

– 2002. (Cartógrafa)

– Uhum, e mesmo a primeira vez que ele foi lá, num tinha nada, num tinha energia, num tinha nada, na gestão dele foi colocada energia lá. (Angico)

– O projeto “La luz para todos”, né?! (Angico) (Entrevista, 17 set. 2023).

As políticas sociais propostas pelos planos dos governos devem estar em consonância com as vulnerabilizações presentes na vida das pessoas de modo a diminuí-las ou saná-las. Será que há uma compreensão sobre os reais fatores que agenciam essa vulnerabilização?

Sueli Carneiro (2011) apresenta dados de programas para melhoria do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) do início dos anos 2000, ainda no mandato do ex-presidente Fernando Henrique Cardoso. A análise desse estudo mostra que esses programas não levaram em consideração as questões raciais, pois estados que

apresentavam o menor índice eram aqueles com o maior número de pessoas consideradas pardas ou negras. “A que tudo indica, o governo ainda aposta nas chamadas políticas universalistas para enfrentar problemas que são notadamente de maior urgência entre a população negra” (Carneiro, 2011, p. 51).

São notórios os benefícios das cisternas para os moradores da comunidade do Quilombo das Queimadas. Quando subimos a ladeira a pé em direção ao distrito Buritizinho, podemos observar as casas, todas de alvenaria, que aparentavam terem sido recém construídas. Quase todas com cisternas novas de cores azuis, poucas as que conhecemos como as de placas, que eram construídas com cimento e pelas mãos dos moradores da região. Estas últimas são aquelas das quais as mulheres, em especial, Jurema (68 anos), se orgulham de terem participado da construção, não só naquela comunidade, mas em outras cidades vizinhas. Ela participou como construtora e beneficiária do programa no início dos anos 2000.

A construção das cisternas facilitou o abastecimento regular de água na comunidade. Pois antes, era comum a subida da serra dos Tucuns para acessar os olhos d’água, pois lá encontrava-se água com melhor qualidade para beber e cozinhar os alimentos. Também era nesses pontos aquíferos que as mulheres lavavam roupa.

Vale ressaltar que atualmente esses olhos d’água estão represados em tanques de cimento, rodeados por cercas de arame e madeira, além de alguns terem bombas elétricas para migrar a água para outros caminhos, os quais não sei afirmar se beneficiam a uma comunidade ou a um grupo específico de pessoas.

Espanta-me o quanto algumas das mulheres que entrevistei, e em diálogos informais com elas, ressaltam a busca pela água ao subir uma ladeira sem gerar lamentações ou raiva pela condição. Para elas, parece-me que era algo natural e que, ao destacarem essa lembrança, ressaltam a sua força e energia.

Podemos ver na foto 8 uma parte do riacho (com pouca água, devido aos desvios produzidos pelo homem e também pela escassez causada pelo período de estiagem) que elas me levaram para conhecer durante o percurso para a Tenda do Conto. É importante destacar a relação íntima e respeitosa que elas mantêm com os elementos da natureza.



Foto 8: Buritizinho (Acervo pessoal, 31/07/2023)

Mais uma vez, afirmo, as narrativas das mulheres nos faz lembrar do conto *A historiadora obstinada*, de Adichie (2017). O conto retrata a história de Nwambgda, que representa a terceira geração, uma mulher negra, forte e determinada que luta pela sua família e para manter os costumes de sua aldeia, retratando a história de três gerações. O tema central se refere ao processo de colonização europeia em países africanos, através

da catequização cristã, e o quanto isso esmaga a cultura, os costumes e a vida de pessoas negras em países que viveram e vivem esse processo na diáspora.

Neste conto, as mulheres da aldeia apresentavam corpos com físicos robustos e demonstravam força física para a execução de suas atividades diárias, e isso era a expressão dos seus processos de subjetivação ou semiotização (atitudes, falas, compreensão de mundo, e do lugar da mulher a partir dos seus papéis na comunidade).

Também no livro *Torto Arado*, Vieira Júnior (2019) conta a história das irmãs Bibiana e Belonísia e de mulheres da diáspora negra, em seu processo de migração, crescimento e aquilombamento em uma comunidade. Dor, sofrimento, luta e resistência aparecem na narrativa. Em certos momentos, o narrador da história fala que as mulheres trabalhavam no cuidado da roça e na construção das suas casas, deixando nítido que seus corpos não eram vistos como frágeis, mas como mão de obra produtiva e importante para a manutenção e sobrevivência da comunidade.

Isso pode ser observado na narrativa das mulheres. Acrescento uma fala de Jucá para enfatizar as características do seu corpo físico, força e disposição dedicados ao trabalho. Ressalto que meus risos e murmuros são reações das sessões de surpresas perante esse universo apresentado por essa mulher.

E nois, e nois tirava uma carreira de mato na frente de todo home. (Jucá)

Uhum. (Cartógrafa)

Divagarim mermo. (Jucá)

[Ri]. Muito bom. (Cartógrafa)

Pois é. (Jucá)

Força né. Foi assim que a senhora adquiriu esses músculos? [Ri] (Cartógrafa)

Eu acho que foi [ri]. Rapava a mandioca, tirava a jacada de mandioca de cima dos animal (sic) no Piauí, lá no carnaubal onde *nois* morava. (Jucá)

Carnaubal... (Cartógrafa)

Que hoje é onde o ex-marido da *made* Cleusa mora. (Jucá)

Aham. (Cartógrafa)

Era dez, era *seis burro* e meu irmão carregando mandioca, quando chegava na casa de farinha, *nois* só fazia meter o, meter o braço aqui, o ombro aqui debaixo do jacau de mandioca e levava ele pra ruma de mandioca ali no chão (Jucá) (Entrevista, 20 ago. 2023).

Bibiana, uma das protagonistas da obra *Torto Arado*, ressalta também, em uma das cenas, a revolta contra os proprietários das terras, os ditos patrões que obrigavam os trabalhadores a não construírem casas de alvenaria, e a entregarem os melhores alimentos produzidos nos terreiros de suas casas para alimentar a casa da fazenda, além de trabalharem na produção agrícola do patrão sem remuneração financeira, em troca apenas de terem a oportunidade de morarem e produzirem nas terras seus próprios alimentos (Vieira Júnior, 2019).

O texto *O corpo infeliz*, produzido por Rodrigues (2022), descreve uma leitura de Butler a partir da ideia de corpo por Hegel. Ela define que na relação senhor e pessoa escravizada há um sistema onde o senhor tem um esquecimento proposital de sua produção de escravização. À pessoa escravizada é imposta a condição de corpo instrumento, ou seja, é aquele que produz os objetos, mas que não deve deixar de expor que este corpo é do senhor. E, com isso, Butler busca compreender os mecanismos “que faz com que o corpo se submeta à consciência, trazendo para o sujeito a internalização da

submissão e exigindo a cisão da psique em duas partes: uma que comanda, outra que obedece” (Butler, como citada por Rodrigues, 2022, p. 140).

Esta reflexão lembrou-me do diálogo com as mulheres no I Encontro de Mulheres Quilombolas da Queimadas, em que, ao trazermos o poema “Vozes-mulheres”, de Conceição Evaristo, muitas mulheres se inquietaram com a referência feita pela escritora de que o processo escravista ainda era perceptível nos trabalhos atribuídos até os dias atuais. Elas ressaltaram históricos de trabalhos domésticos vivenciados por elas, que naquele momento, sentiram-se à vontade para equipará-los ao trabalho escravo, pelo fator desumanizador e mal remunerado a que algumas foram submetidas. Lembremos das narrativas da Mandacaru sobre o trabalho doméstico pago com leite.

Os devires produzidos em mim, cartógrafa, se iniciam ao sentir estranheza com a familiaridade e sentimento de pertença que as mulheres apresentam com o lugar. Suas casas se estendem aos rios, campos, serra, árvores, plantas e animais. Esse processo de subjetivação singular justifica a revolta das mesmas contra a privatização dos açudes, dos cercados em volta dos olhos d’água, e da privação do acesso às terras usadas para o plantio, ou seja, há uma resistência contra a lógica individualizante.

Outro ponto que destacamos nesse capítulo é o trabalho como modo de subjetivação singular para essas mulheres. É motivo de orgulho para elas seus corpos serem seus próprios instrumentos de trabalho. Com isso, seus físicos são também subjetivados a partir das vivências no trabalho no campo.

A partir dessa última afirmativa, apresentaremos a seguir o corpo-território como elemento fundamental na relação das mulheres na luta pela terra.

4. Corpo-Território

*“Eu sou um corpo
Um ser
Um corpo só
Tem cor, tem corte
E a história do meu lugar
Eu sou a minha própria embarcação
Sou minha própria sorte”
(Luedji Luna, 2017).*

A cantora e compositora baiana Luedji traz em suas letras temas que falam sobre mulher, raça e espiritualidade. Ouvira essa música enquanto saía do trabalho e, rapidamente, fez uma conexão com as mulheres com quem convivo no quilombo. Como fios que foram encontrando pontas para se interligarem, percebi no momento que a música fala sobre a relação visceral que essas mulheres possuem com seus territórios.

E sobre corpo-território enquanto conceito entendemos o corpo como o próprio e primeiro território que habitamos, e que essa corporeidade perpassa por relações intimamente imbricadas com as questões de classe, raça e gênero. Desta forma, ao falarmos sobre corpo-território em um espaço quilombola buscamos investigar não apenas os sujeitos na luta pela terra, mas também como os corpos estão unidos aos territórios que habitam, ou seja, os territórios a partir das disputas de poder (Haesbaert, 2021). Tal afirmativa corrobora para evidenciar como mulheres negras e quilombolas se organizam e resistem na luta pela terra e em outras relações de poder em seus territórios.

Durante a pesquisa, inicialmente, muito me interessava saber sobre o processo burocrático e material de uma luta na disputa pelo direito à terra. Isso se exauriu quando entendi que o território são os próprios corpos que fecundam a terra. O território é vivo,

pulsante e se transforma cotidianamente. O sentimento de pertença que identifico na vivência com as mulheres quilombolas corrobora para a compreensão de que não há divisão entre a terra e o corpo, é então uma “ComUnidade” .

Neste capítulo, continuaremos os debates sobre raça, classe e gênero, com ênfase nos debates sobre a luta pela terra. Para isso, é importante discutirmos acerca da importância que a titulação tem na vida daqueles e daquelas que lutam por ela, além de apresentarmos as marcas trazidas em seus corpos (sentindo amplo da palavra), principalmente, nos corpos de mulheres quilombolas.

Nesse sentido, vale a pena destacar o enunciado: “*Toda mulher negra é um quilombo*”, defendido por Dealdina (2020, p. 37). Ele nos leva a pensar o lugar da mulher negra como força e resistência na preservação da vida e da cultura afroreferenciada no Brasil. A autora afirma que o papel da mulher quilombola é fundamental para a manutenção e regularização dos territórios tanto na cidade quanto no quilombo. Elas são as guardiãs das tradições da cultura afro-brasileira, do sagrado, do cuidado, tanto dos filhos como da terra, das sementes, da preservação de recursos naturais fundamentais para a garantia dos direitos.

A defesa do quilombo também representa uma defesa da vida e da existência. Na história brasileira, várias são as mulheres que se destacaram na luta pela defesa da própria vida e da sua comunidade/família, como Dandara, Mãe Bernadete, as mulheres quilombolas das Queimadas e tantas outras, sobreviventes.

Lembremos também Esperança Garcia, mulher escravizada do início do séc. XX, no Piauí, que foi umas das poucas alfabetizadas que resistiu às opressões do sistema escravocrata ao denunciar os maus tratos que sofria de seu senhor, o Capitão Antônio Vieira do Couto. Ao ter sido separada de seu marido e de seus filhos, e ao também ter

sido subalternizada em seu trabalho, ela escreve uma carta com o modelo de petição do séc. XIX ao Governador da Província, em defesa dela, do marido e do filho (Souza, 2021).

A carta é para nós um símbolo de resistência e também uma prova viva de que não se havia uma total submissão das negras e negros escravizados perante aos “seus donos”. Alguns historiadores e advogadas destacam que Esperança Garcia pode ser considerada a primeira advogada negra no Brasil, pela arguição exposta na carta. Sobre esse documento, Souza (2021) destaca também que:

Esse documento é de suma importância pelo que representa como resistência escrava e por ser uma peça valiosa, “uma carta manuscrita” pelo próprio punho de uma escrava, cujo valor histórico é inestimável, significando uma raridade na crônica da escravidão do Brasil Colônia, principalmente por se tratar de um documento escrito por uma mulher escrava, que ousa escrever diretamente ao Governador da Capitania do Piauí para apresentar suas reclamações contra o administrador das fazendas reais. Isso numa época em que poucos tinham acesso ao ensino das primeiras letras, restrito à elite abastarda e excepcionalmente à população masculina (Souza, 2021, p. 3).

Destacamos o exemplo de luta e resistência de Esperança Garcia em comparativo com a luta das mulheres da Associação Quilombola das Queimadas na resistência para a titulação das terras, que para elas simboliza a vitória perante a opressão sofrida por parte dos “proprietários” e de outros que negam a existência do quilombo.

Em atividade de campo junto com estudantes do curso de Geografia do IFCE campus Crateús-CE, em 03/11/2022, registrei em Diário cartográfico as narrativas da presidenta da Associação e do grupo sobre o apagamento histórico da população negra.

Alguns professores organizaram uma turma de alunos do sétimo semestre para essa aula de campo no quilombo de modo a dialogar com a história do local e a teoria, em especial, porque eles teriam utilizado em disciplina o romance *Torto Arado*, de Itamar Vieira Júnior, citado anteriormente.

Destacaram-se nas falas do grupo a importância de uma educação antirracista. Ou ao menos uma educação que aproxime as teorias com os contextos dos povos brasileiros. Também foi falado sobre a dificuldade histórica dos negros em contar a própria história; o apagamento da cultura negra e quilombola no Brasil; os modos de opressão e violência sofridos por aqueles que se auto identificam como quilombolas; a pressão que sofrem por parte de fazendeiros locais; a privação da terra e outras opressões. Afinamos uma linguagem comum sobre o que seria território e entendemos esse como a relação que os sujeitos possuem com o espaço físico e com as pessoas e coisas daquele lugar.

O conceito de corpo-território é utilizado para entender os conflitos existentes no território e também as formas como a violência atravessa os corpos dessas mulheres por meio do modelo dominante de desenvolvimento. A compreensão de território envolve uma dimensão material e subjetiva, “pois são lugares de experiências vividas por meio dos significados e representações individuais e também compartilhadas sobre determinado contexto” (Costa, Dimenstein & Leite, 2019, p. 86).

Costa, Dimenstein e Leite (2019), ressaltam a importância de ampliar o entendimento sobre o corpo como primeiro território de resistência e luta política, para isso partem da ideia de que os problemas de ordem pessoal e íntimas das mulheres são também construções sociais e políticas, pois há linhas de forças e agenciamentos que nos atravessam por habitarmos uma determinada sociedade, tempo e contexto.

Pesquisas com grupos de mulheres no contexto da agroecologia urbana, em que mulheres quilombolas compõem os debates, foi possível observar que para contrapor os

“conflitos sobre os territórios, é preciso que haja uma imersão das mulheres em suas próprias histórias, situando sua existência enquanto corpo-território que sofre pressões e ameaças diversas” (Costa, Dimenstein & Leite, 2019, p.87).

Enquanto a isso, é válido ressaltar que as intervenções nesta pesquisa, por via das práticas integrativas, se mantêm congruentes com essa proposta de combater as violências, pois convida a todas nós, mulheres, a imergirem em nossas próprias histórias. Acrescento que esse processo é feito de modo cuidadoso, reflexivo e críticos baseado os agenciadores que permeiam os corpos das mulheres quilombolas.

Percebemos a Carta de Esperança Garcia e a resistência de lideranças negras quilombolas como atos revolucionários, pois o processo histórico que naturaliza a exclusão, constitui a subjetividade de mulheres negras como aquelas que estão para servir, e as impedem de serem vistas como intelectuais, o que afeta o modo como nos vemos (M. Almeida, 2022).

Marília de Almeida (2022) observou em sua pesquisa que as mulheres quilombolas apresentam modos distintos para lidarem como o racismo e sexismo. De acordo com a pesquisadora, o racismo é uma máquina de triturar os aspectos subjetivos mas, em contrapartida a essas violências, há as potencialidades políticas nas narrativas dessas mulheres.

A autora acrescenta o termo *território de afeto* para definir as práticas mobilizadoras no campo de ação política que se apresenta pela manutenção, criação ou definição de espaços potencializadores para a comunidade quilombola. Sendo assim, o território de afetos não é definido por meio de titulações, ou seja, a identidade jurídica, mas pela relação que se mantém com o ambiente e com as pessoas do território (M. Almeida, 2022).

A ânsia pela titulação da terra é percebida no diálogo com as mulheres, mas isso não é visto como um fator determinante para se reconhecerem como quilombolas. Isso pode ser observado em relato em diário cartográfico. Na mesa, falávamos sobre a viagem que Aroeira faria para participar de uma reunião no INCRA em Fortaleza, entre 18 e 23 de setembro. Gameleira ouvia. Era sempre a mais calada. Sempre a vi em ação nas atividades da cozinha, mas ainda não tinha cartografado algum posicionamento seu sobre a luta pela terra. Ela sorria e com olhar de esperança disse que aguardava ansiosa pelo dia em que as terras seriam tituladas. Ela parecia vívida e com o sentimento de pertença sobre o processo de titulação.

O meu espanto é pelo modo que ainda percebia o sentido de luta. Eu via a luta mais direcionada por meio da voz ativa de algumas autoras, sem dar conta da existência de uma história longa e vivida pelas outras autoras, ocupando ações mais silenciosas e tão importante quanto a das demais. Como percebido, a manutenção do território ocorre por meio do cuidado de si e dos outros.

Na presente pesquisa destaco como elementos desta manutenção o cuidado da memória ancestral por meio dos mais velhos, as plantas, as águas e os animais, como citado em capítulos anteriores, acrescento também, nesta fase da pesquisa, a espiritualidade.

Entre as características que preservam a manutenção da cultura entre os povos quilombolas está o respeito aos idosos. Nas Queimadas, desde nossas primeiras aproximações, observei que a presidenta da Associação se referia aos quilombolas mais idosos como “trancos velhos”. Quando ouvi pela primeira vez tal expressão fiquei extremamente surpresa com a capacidade que ela me trouxe internamente de definir tão bem o que é ancestralidade. Defender o território é pensar nos trancos velhos e isso é um compromisso afetivo, ou melhor, os trancos velhos são quilombos.

Em um artigo produzido por pesquisadores quilombolas de outras regiões do Ceará, referindo-se aos desafios de suas comunidades no enfrentamento da COVID-19, Ana Maria Eugênio da Silva *et al.* (2020) apontam a mesma expressão utilizada para se referir aos idosos. Acrescentam também que durante a pandemia as mulheres tiveram um papel essencial na defesa da comunidade, alertando por meio do *WhatsApp* métodos de prevenção e cuidados contra o coronavírus, na confecção de máscaras, e na articulação para aquisição de alimentos e produtos de higiene.

Esses mesmos autores e autoras destacam que as crianças e os troncos velhos eram prioridades nos cuidados durante a pandemia. Esses últimos são considerados suas fontes de sabedoria, como eles mesmos se referem “são nossas bibliotecas ambulantes, são histórias vivas e atuantes em nosso meio” (Ana M. E. da Silva *et al.*, 2020, p. 238). Tais afirmativas podem ser ouvidas também no quilombo das Queimadas. E, ainda sobre isso, vale ressaltar que a tentativa de obter a titulação da terra com maior brevidade possível é para que os mais velhos, que tanto esperam por isso, ainda possam gozar de tal satisfação antes de partirem.

As mulheres mais idosas com quem pude ter contato foram Pau d’arco, de 84 anos, moradora do distrito do Buritizinho, e a avó da presidenta da associação, a sra. Mazé (87 anos), que faleceu em julho de 2022, antes mesmo que eu pudesse ter maiores aproximações com ela. Mas a sua presença é tão firme pelas vozes das mulheres, que ela ainda parece estar viva.

Dona Mazé era uma senhora baixinha, preta, falava alto, diferente de suas filhas e netas, que têm a voz muito parecida com a voz mansa do avô, senhor Luiz (81), conhecido como Vôzinho. Lembro-me de chegar à casa de dona Mazé e de vô Luiz para visitá-los, ainda nos primeiros passos da pesquisa, e ela nos ofereceu milho que acabara de ser cozido. Depois, sentamos em frente à casa para comer e conversar.

Algumas imagens ficaram fotografadas em minha memória: a cor quente do barro vermelho e voz estridente de dona Mazé ao falar sobre a esperança de retornarmos o governo da presidência com o Lula, pois ela afirmava que do jeito que estava não havia como melhorar a vida do pobre. Era uma crítica ao governo do ex-presidente Jair Bolsonaro. Eu ficava ali imaginando quantas transformações e contribuições reais por influência do período de governo do PT na presidência teria trazido às comunidades quilombolas e rurais tais como a qual estou.

Ainda nos referindo a documentos, assim como a Carta, a esperança pela melhoria da comunidade quilombola das Queimadas é depositada na expectativa da obtenção da titulação das terras como comunidade remanescente quilombola. Sobre isso, trago a narrativa da presidenta da associação quilombola, compartilhada conosco no dia da Tenda do conto. Ali, ela nos apresentou seu elemento de afeto:

É... É o Relatório de Identificação e Reconhecimento e Delimitação da nossa área, que é a área remanescente quilombola. Eu acho que é um, que é um livro muito importante, né, não só para mim, mas para mim é importante, por isso que eu trouxe, mas eu acho que para todas as pessoas da comunidade, né, como um todo, foi assim... Um divisor de águas, né, para nós, que podemos contar a nossa história, a história dos nossos pais, dos nossos avós, né... Ele dividiu águas porque... Onde nós podemos contar a nossa história, onde nós podemos aprender né, sobre os nossos direitos, de onde a gente deu o pontapé inicial pra gente poder... É... Tá lutando pra obter esses direitos que nós tínhamos e não sabíamos que tinha, né, através dele veio conhecimento para a comunidade, veio várias instituições pra ajudar essas pessoas a, a avançar, a fazer algo com esses direitos, né, além do conhecimento como um todo que trouxe para a comunidade, então,

eu acho, eu acho que é o livro mais importante assim que a gente tem, que são as nossas histórias, né, as histórias das nossas famílias, que são contadas nele... Acho que poucas pessoas têm acesso a ele, mas eu disponibilizo pra quem tem o interesse de ouvir essas histórias, de ler, né, porque algumas ainda, que são contadas nesse livro, tem algumas que ainda são pessoas vivas, né, que contam as histórias, então é importante que quem tiver acesso a ele veja e fazer essa busca ativa dessas pessoas que ainda estão vivas para poder, né, ouvir da boca de quem viveu, da boca de quem ouviu as histórias dos nossos antepassados, e manter viva, né, essa tradição de poder contar a história da família de geração em geração, para que isso não se perda, né, porque eu acho um ponto válido e importante, é trazer essa lembrança e essa vivência sempre na nossa roda de conversa, pra que a gente não perda isso, porque uma vez a gente perder as nossas memórias, as nossas raízes e tradições, eu acho que a gente perde muito de si próprio, então, obter esse conhecimento e manter isso vivo, eu acho que... (Aroeira)

O relatório citado por Aroeira é o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Quilombo (RTID) do Quilombo das Queimadas (RTID), produzido por equipe técnica do INCRA-CE em 2008, após a comunidade ter recebido a Certidão de Autorreconhecimento como Remanescentes da Comunidade do Quilombo das Queimadas, em 2004, pela Fundação Cultural Palmares.

Aroeira apresenta a memória como elemento de manutenção da resistência dos quilombolas. A transmissão de conhecimentos relacionados à luta pela terra e pela vida repassados pelas gerações é o modo pelo qual compreendemos o agenciamento coletivo de processos de subjetivação singulares e que se contrapõem aos modos coloniais capitalistas.

Sobre isso, é válido destacar as colocações de Marília de Almeida (2020) sobre quilombo e os entrelaçamentos do presente e do passado:

Uma das formas pelas quais a *governamentalidade racista* incide sobre os corpos e os territórios quilombolas é a romantização de seus saberes, destituindo-os de sua potencialidade transformadora do presente. A ancestralidade é atualizada no presente como potência por Marilda, já que os antepassados que habitaram o quilombo, mais que os conteúdos das histórias, deixaram ensinamentos sobre os modos de viver (Almeida, 2020, p. 216).

E sobre deixar ensinamentos acerca do modo de viver, eu destaco uma vivência de cuidado que pude ter quando fiquei com dor nas costas. Tenho alguns problemas de ordem física na coluna e sempre que me sinto mais ansiosa, apresento fortes dores na região da lombar. Nesse dia ao chegar ao quilombo:

eu reclamava de uma dor na lombar que já sentia há dois dias. A Gameleira me pediu para eu ficar em pé e realizou uma medida do meu braço direito e ombro com o auxílio do pano de prato que ela usava na cozinha. Após a avaliação, ela me disse que eu estava com a “espinhela caída”, uma expressão que já tinha ouvido antes para definir que estamos desanimados por questões espirituais e enérgicas. Angico logo me aconselhou a receber a reza da “cumadre rezadeira”, seria essa uma rezadeira da comunidade. Eu aceitei e marcamos de ir até lá depois do almoço. Angico me levou e, demonstrando familiaridade com a casa, entramos em direção à cozinha que ficava no final da residência com telhado baixo. Ao chegar, me deparei com uma idosa baixinha que se movimentava com muita

precisão para fazer o café e organizar as “bruacas” que tinha acabado de preparar. Aguardamos ela terminar de coar o café em um pano que torcia para separar o líquido do pó, para que, em seguida, ela pudesse rezar. Tomamos o café que tinha uma aparência clara, mas que o sabor era forte e um pouco cítrico. Ela havia informado que ele era um café torrado. Após tomarmos o café, acompanhado de conversas soltas, mas sem muitas perguntas íntimas, ela perguntou o que eu queria tratar. Falei da dor nas costas e, em seguida, ela disse que tinha que me pendurar em alguns dos portais da casa. Frente à minha altura (sou alta), fui me pendurar nas madeiras do detalhado próximas da porta da saída para o quintal. Ela não disse muito, apenas me orientou a ficar suspensa e quando ela tocasse na minha cintura eu deveria me sustentar apenas com os braços. Ela sussurrava palavras e fazia movimento com as mãos, formando símbolos que lembravam a cruz na região do meu tórax frontal e posterior. Ela encerrou o processo que foi relativamente curto (Diário Cartográfico, 17 set. 2023).

Após a vivência, me senti bem melhor e com menos dores. Continuamos o diálogo sobre a sua vida de rezadeira, muito conhecida na comunidade e ainda muito procurada para ajudar a curar males que afetam a saúde física e espiritual das pessoas, principalmente para tirar quebrantes de crianças. Relatou que havia aprendido as rezas com sua mãe.

Quanto à espiritualidade, a comunidade apresenta forte exercício da fé por meio das religiões cristãs, católica e evangélicas. Pouco ouvi falar sobre práticas de religiões de matrizes africanas, como o candomblé ou umbanda.

Mas posso destacar a seguinte narrativa da Aroeira, na aula de campo junto com os alunos do IFCE, em que ela contou sobre sua perspectiva espiritual como meio de cuidado à saúde, pois:

como de costume, trouxe o seu pai de modo muito presente, lembrou o seu processo de adoecimento e morte, mas desta vez ressaltou o elemento da religião de matriz africana presentes no território e a espiritualidade. Ela disse que membros da sua família de outras possuíam terreiros na comunidade, mas que com o tempo esses desapareceram, destacou o preconceito como responsável por isso. Também ressaltou que quando havia festas do senhor do Bonfim na Igreja todos estavam presentes, mas após isso essas mesmas pessoas estavam na festa no terreiro. Percebo aqui a mistura de crenças promovidas pelo sincretismo religioso. Enquanto o pai estava no hospital ela e familiares caminhavam em busca de cura em terreiros próximos da comunidade e outros longes. Ela disse que acreditava na possibilidade do pai ter recebido adoecimentos de pessoas que o desejavam o mal, já que ele era alvo de revolta dos fazendeiros e “donos de terras” que não admitiam tamanha ousadia de trabalhadores quererem “tomar” as suas terras. Ela disse que muitos pais e mães de Santos exigiam a presença física do pai para a realização da cura que poderia salvar a vida dele, porém mesmo acreditando nessa possibilidade era inviável trazê-lo da capital (onde estava internado) para o interior novamente frente ao caso crítico no qual se encontrava. Após poucos dias internados ele chegou a falecer. Isso aconteceu cerca de 13 anos atrás (Diário Cartográfico, 03 de nov. de 2022).

A narrativa de Aroeira nos apresenta suas crenças quanto ao cuidado e à saúde, que transpõem os conhecimentos da medicina biomédica, mas que também nos apresenta as potencialidades do território enquanto espaço de cuidado em saúde pelas tradições religiosas de matriz africana. Porém, traz o elemento do racismo religioso como fator primordial pelo apagamento de tais práticas.

Marília de Almeida (2022) mostra que o aumento de igrejas evangélicas e católicas nas comunidades quilombolas podem servir para dividir as pessoas, além de impor processos de branqueamento ao negar ou demonizar práticas que se referem à África e à cultura afro-brasileira. Outro problema é que as religiões evangélicas têm em comum a concentração de poder em mãos de lideranças masculinas e, nas religiões de matriz africanas, a predominância é de lideranças femininas e a transmissão de conhecimento ocorre dentro do campo familiar.

No livro *Tordo Arado*, o pai de Bibiana e Belonísia, o Zeca Chapéu Grande, era considerado um sábio curador da região, era conhecedor dos elementos das terras, raízes e rezas que ajudavam no cuidado da comunidade. Lembro-me de um trecho que me chamou atenção, em que, nos dias de festas do Jarê (religião de matriz africana) na casa do respeitado curador, ele recebia uma Encantada (entidades que se manifestavam para o cuidado), e ela era um elemento feminino, e o mesmo se sentia constrangido de ter que usar vestimentas femininas, mas não havia de desrespeitar a tradição que passara de geração e a quem ele recorria nas horas de precisões.

Uma vez, ouvi de Aroeira que nada seria daquelas terras sem os trabalhadores para cultivá-la, falava ao olhar para uma área de plantação aberta na frente de sua casa.

O conhecimento sobre os cuidados com as plantas, solo e animais ocorre pela transmissão oral e prática na comunidade. Destaco esses cuidados e preocupações com os recursos naturais como ações que rompem com a lógica produtivista do

desenvolvimento moderno. O que se planta e se cria é prioritariamente para o próprio consumo.

As plantas medicinais estão nos quintais das casas, os conhecimentos sobre elas são discutidos naturalmente entre as mulheres e percebo como um modo singular de cuidado a saúde por meio da sabedoria ancestral. Em fragmentos de meu diário, relato a cena que observei no quintal de uma das mulheres que entrevistei.

O quintal era composto por muitas plantas, uma parte acimentada, ou como ela me apresentou “uma parte calçada”, e outra no solo arenoso amarronzado. No meio do quintal, na parte calçada, tem uma cisterna grande, de cor cinza, feita de material de plástico. Algumas plantas estavam em vasos, sendo eles de barros, latas e panelas de alumínio e vasilhas de plástico que foram sendo recicladas para essa função de acomodar essas vidas. Outras plantas estavam diretamente no solo. Ela me mostrava com muito orgulho suas plantações, apresentavam algumas com os nomes pelos quais eram conhecidas, como a exemplo, a folha Santa, que segundo ela era usada para sarar problemas digestivos. Eu conhecia algumas plantas, pois minha avó e mãe sempre cultivaram plantas em suas casas. Ela disse que gostava de conversar com essas plantas. É importante dizer que haviam tanto plantas artesanais, medicinais e frutíferas, como alguns pés de banana (Diário cartográfico, 20, ago. de 2023).

Em um outro quintal, além das plantas, encontrei animais domésticos e também para consumo alimentar:

Fui admirar as plantas que haviam no quintal, algumas plantas medicinais que reconhecia, como cidreira e também outras. Havia uma certa organização dos elementos dispostos no quintal, tais como um espaço com uma mesa e um jarro feito de botões secos de uma planta que cultivavam ali. Elas criam também no quintal galinhas, o espaço reservado a elas era cercado com arame, mas ouvi histórias de que essas em vezes fugiam do cercado para se alimentar das plantas (Diário Cartográfico, 27, ago. 2023).

No tópico *A Tenda do Conto no caminho das águas*, descrito anteriormente, apresentei a relação que as mulheres mantêm com os recursos naturais, e o quanto são conhecedoras dos caminhos, da história, do clima, das plantas e dos animais da região.

Podemos pensar essas ações naturais a partir da perspectiva do ecofeminismo, que se trata de uma teoria crítica, um modo de perceber o mundo e transformá-lo, e uma filosofia, que parte de duas correntes teórico-práticas, a Ecologia e o Feminismo. Esse campo político busca explicar e transformar o sistema de dominação e violência, com foco na superexploração da natureza e da mulher como resultado desse fenômeno (Beltrán, 2019).

Na perspectiva teórica do ecofeminismo a mulher é percebida como detentora de respeito pela defesa da vida. Elizabeth Beltrán também nos aponta que o “mau desenvolvimento” ocidental é a “principal causada da expropriação do conhecimento, da natureza e da riqueza das mulheres e das populações indígenas” (Beltrán, 2019, p. 8). O mau desenvolvimento é o modelo econômico ocidental imposto aos países considerados menos desenvolvidos, ele se apresenta por meio do pensamento e da ação, estratégia que fragmenta, reduz, cria dualidades, desarmoniza a relação do homem e da mulher com a natureza, considerando o rompimento com a cooperação entre masculino e feminino

(Beltrán, 2019). Contudo, a autora destaca a relação da mulher com a natureza, a partir dessa perspectiva:

a ligação entre as mulheres e a Natureza, critica a razão dicotômica e androcêntrica do desenvolvimento e da ciência e reivindica a relação das mulheres com a luta pelo respeito à vida. Incorpora a análise do colonialismo como peça fundamental para a compreensão da destruição dos bens naturais e do desenvolvimento do capitalismo (Beltrán, 2019, p. 8).

Como podemos perceber, o devir-mulher-quilombola é uma luta comum pela vida, na qual essa implicação expressa processos de subjetivação relacionados com a manutenção da existência e com a sobrevivência dos territórios, sendo eles suas paisagens psicossociais as quais pertencem e compõem seus corpos e sua ramificação inclui a relação com os outros seres humanos, animais, seres espirituais, plantas, águas e outros.

Entendemos também que, no contexto da luta pelo reconhecimento e titulação das terras quilombolas, coexistem processos de subjetivação atravessados pela produção subjetiva de ordem colonial-capitalista, como a discriminação racial e a violência de gênero. Por isso, nos atentamos em discutir sobre o sofrimento como analisador que emergiu no encontro com as mulheres quilombolas das Queimadas.

4.1 “A minha história é de sofrimento”

O subtítulo acima nasce de uma das frases que escutei com frequência quando perguntava sobre a história de vida das mulheres. Era comum os troncos velhos responderem dessa forma.

Em uma entrevista sobre a Covid, Ailton Krenak foi questionado se esse período pandêmico havia ensinado algo para as pessoas. Ele então respondeu que: “A pandemia não vem para ensinar nada, mas para devastar as nossas vidas. Se você está achando que alguém que vem para matar vai te ensinar algo, só se for a correr ou a se esconder” (Krenak, 2022, p. 47).

Ele continua em sua narrativa explicando que o sofrimento não nos ensina algo, e que essa talvez seja uma mentalidade do homem branco. Acrescento que isso está ligado aos moldes do cristianismo, que fortalece o sofrimento como forma de ascensão para alcançar ou ser digno das bênçãos divinas. Sendo assim, ele ratifica:

Os brancos que me perdoem, mas eu não sei de onde vem essa mentalidade de que o sofrimento ensina alguma coisa. Se ensinasse, os povos da diáspora, que passaram pela tragédia inenarrável da escravidão, estariam sendo premiados no século XXI. Eu não tenho nenhuma simpatia por essa ideia, não quero aprender nada às custas de sofrimento (Krenak, 2022. p. 48).

Nas experiências vivenciadas com as mulheres quilombolas é costumeiro ouvir, em especial das mais velhas, que a vida naquele lugar foi constituída de muito sofrimento. Essas são falas que se mantiveram presentes desde os primeiros encontros coletivos, até nas entrevistas individuais, logo que eu as questionava: “qual a sua história?”. A intensão da pergunta era propor um diálogo aberto e livre sobre a exposição de si mesma. E assim foi possível.

Adentrando-me especificamente nas entrevistas individuais, essa pergunta gerou um analisador que identifiquei como “sofrimento”. Como pode ser observado nas narrativas dessas mulheres, abaixo:

A minha história... De vida... Graças a Deus... É, é muito sofrida, mas ao mesmo tempo eu agradeço a Deus que é muito aprendizado também, né? Quando a gente sofre às vezes na vida, é pra aprender a viver. A minha história desde o, do início da minha vida foi muito... Graças a Deus sou filha de pais agricultores que são lavradores, e desde muito nova que, comecei trabalhar com eles, quando num era na roça mesmo era em casa fazendo comida pra trabalhadores que meu pai botava com muitos, muitos trabalhadores, com muitos ajudantes de trabalhos, assim. (Jurema. Entrevista, 27 ago. 23).

A entrevistada acrescenta a palavra “muito” para enfatizar o tamanho do sofrimento, e em sequência liga esse elemento como uma forma de obtenção da aprendizagem. Porém acrescenta o “né” em forma de questionamento o que sugere dúvida ou necessidade de confirmação sobre o fato. Em sequência, após um “Graças a Deus”, talvez sendo essa uma forma de agradecimento, já que o sofrimento é sinal de virtude para alguns cristãos, ela traz a sua origem ligada ao trabalho na agricultura, exercício que ela aprendeu com os pais, reconhece que foi a partir dessa aprendizagem que ela constrói sua história de trabalho. Ou seria de sofrimento? Ou o trabalho é então fonte de sofrimento?

Na narrativa de outra entrevistada, ela apresenta também o trabalho como fonte de sofrimento. E enfatiza que, apesar de trabalhar na roça junto com o pai, também tinha que contribuir com os afazeres domésticos, como cozinhar e o cuidado de crianças. É importante ressaltar que no relato anterior, Jurema afirma que seu trabalho também era de cozinhar para os trabalhadores da roça que seu pai contratava.

Federici (2019) ressalta o fato de o trabalho doméstico não ser reconhecido como “trabalho”, mas certamente é bem sentido por essas mulheres que tiveram que abdicar da educação, no caso da Angico, em prol de manter os múltiplos trabalhos.

A autora também acrescenta que em um contexto africano, o sistema mercantil, de ordem colonial capitalística, impusera culturas comerciais que enfraqueceram as mulheres de direitos “tradicionais” de pertencer ao sistema de terras comunais e como cultivadoras independentes. Qualificando ao homem o lugar de únicos responsáveis pela terra, mesmo na ausência desses. Por isso, assim como “colonizadores quanto produtores agrícolas introduziram novas divisões entre mulheres e homens – e impuseram uma nova divisão sexual do trabalho, baseado na subordinação das mulheres aos homens” (Federici, 2019, p. 282).

Frente a isso, é observado que o modo de subjetivação segmentada, impõe relações de dominação do homem sobre a mulher. Observo isso em um dos meus diários cartográficos, e na entrevista com uma delas. Abaixo, podemos perceber a narrativa em uma conversa informal no quintal da Jurema, junto com sua filha, Palma:

Ela nasceu nas queimadas, casou-se cedo, e teve duas filhas, a quantidade ideal e desejada por ela. Separou-se do primeiro marido, pois ele o violentava. Ela foi buscar emprego em outras cidades do país, tais como São Paulo e Brasília. Após um certo tempo retornou para as Queimadas, teve um novo relacionamento, porém também se separou, pois não suportou “os abusos” causados pelo uso abusivo do álcool, ou seja, o segundo companheiro o violentou, ela não entrou em detalhes sobre isso. No final, disse que nenhum homem presta e que não deseja mais nenhum relacionamento, mantém-se solteira até hoje (Diário cartográfico, 09 set. 2022).

Falar sobre violência contra a mulher é romper com a lógica de um silêncio sustentado por vários agenciamentos de dominação ao corpo feminino, e certamente não será fácil falarmos desse tipo de vivências. Quando trata-se das mulheres negras isso se agrava, pois nós somos atravessadas por diversas formas de violências perpetuadas, inclusive, pelo racismo estrutural, que questiona nosso cabelo, cor, beleza, competência, corpo, sexo e outros atributos. Às mulheres negras é imposta a representação de sofredoras e guerreiras, uma dicotomia que custa caro a elas (Romio, 2013).

No que tange aos processos de subjetivação que sustentam a lógica dominante, podemos observar sutilezas que podem ser falsamente percebidas como educação ou atos humildes contidos no comportamento das mulheres. Destaco um momento em que fui convidada para almoçar na casa da Jurema, após entrevista. Antes mesmo dela apresentar a comida, foi logo se desculpando por ter feito algo simples para almoçarmos.

O ato de se desculpar me lembrou o conteúdo do livro *Cartas para minha avó*, da filósofa brasileira Djamila Ribeiro (2021). Autora conhecida pelas suas obras que tratam questões mais teóricas sobre gênero, racismo e desigualdades, nessa obra, a autora traz artefatos ricos de afetos através de histórias reais sobre sua vida junto aos seus familiares, amigos e sonhos. Ela escreve um livro dedicado à sua avó, já falecida, contando coisas que foram primordiais para ela até o momento e que não puderam ser compartilhadas pessoalmente com a idosa. Destacam-se falas que demarcam o racismo e o sexismo e, entre essas falas, ela conta sobre como sua mãe, a sra. Eranir, costumava se dedicar copiosamente aos cuidados da casa, dos filhos e marido.

Ela costumava realizar encontros para tomar chás com as amigas em seu apartamento, dedicava-se em fazer boas comidas e deixar a casa muito limpa para recebê-las. Ao se despedir das mulheres, ela costumava frequentemente falar: “desculpas por qualquer coisa”. E, como afirma a Djamila: “Sempre se desculpando por tudo, nunca se

sentindo plena e completa. Mesmo tendo oferecido um banquete, seu sentimento era de falta, escassez, incompletude” (Ribeiro, 2021, p. 130).

A autora faz uma crítica consciente e piedosa aos comportamentos da mãe ao afirmar que o modo como a genitora foi criada havia gerado hábitos quase impossíveis de não serem reproduzidos. No entanto, ela ressalta a todo momento que tanto a mãe, quanto a avó, mesmo regidas pelas normas que o machismo e o tempo histórico que as submeteram, apresentavam posturas autoritárias, protetoras, amorosas e determinadas. Por isso, elas haviam contribuído firmemente para que Djamila e os irmãos pudessem ser pessoas decididas e autoconfiantes.

A autora também relembra que nesses chás, após o momento de fala da mãe, algumas mulheres tinham falas críticas que buscavam difamar ou depreciar o que tinha sido feito entre elas. E ela ressalta que aquilo representava “um ciclo de auto-ódio que chega para nós pelo cordão umbilical. Como dois funcionários de empresas concorrentes que brigam, disputam qual empresa é a melhor e não percebem que estão servindo ao mesmo senhor” (Ribeiro, 2021, p. 131). Entendi que o senhor é a manutenção do sistema patriarcal, com suas forças baseadas pelo machismo e o sexismo.

Essa representação social das mulheres perfeitas e não podem falhar, como apontado anteriormente por Kilomba (2021), é algo que nos sobrecarrega e pode ser gerador de sofrimento.

Trazendo tais afirmativas para o presente contexto, é possível observar que a divisão de trabalho injusta impõe às mulheres múltiplas tarefas que as sobrecarregam. Não é observado com frequência relatos de que após um longo período de trabalho fora de casa os homens se dediquem aos cuidados domésticos.

Em um diário cartográfico denominado “A rua”, do dia 17/09/2023, registrei que naquele dia:

senti-me mais leve e espontânea ao andar pela rua de calçamento, onde todas essas mulheres moravam (referindo-me as mulheres quilombolas que eu havia conhecido). Andava pela rua e ia cumprimentando as pessoas. Percebi que os homens possuíam o olhar mais curioso, pois são eles, em sua maioria, que ocupam as portas de suas casas, em mesas de jogo de tabuleiro, ocupando o bar, ou fazendo a barba de si ou de outros homens. Pensava ao ver os homens como se sentiam tão espontâneos em seus afazeres. Me pus a me questionar onde estavam as mulheres da convivência deles. Será que estariam ocupadas em seus afazeres domésticos? Seria isso então um consenso, uma troca saudável de cuidados? Ou algo comum e habitual incapaz de ser questionado?

O excesso de trabalho, a pobreza e a preocupação com a sobrevivência dos filhos e filhas são os principais pontos narrados por essas mulheres. A escassez alimentar e as más condições de trabalho, narradas por algumas delas, em especial aquelas acima de 50 anos, foram por muito tempo fontes produtoras de sofrimento. Como podemos confirmar pelo início da história de vida de Jucá:

Mia fia a minha história é uma... A minha história, e a minha vida, a minha história é muito com..., é muito longa, e muito sofredora que eu já sofri muito na minha vida, pra criar meus *fi*. Já *sufri* muito, *nóis* morava antigamente lá nos *Marin* (Jucá, Entrevista, 20 ago. 2023).

Ela contou-me sobre como o trabalho era árduo. Necessitava de pegar “no pesado” em troca de receber pouco. Essa mulher nos apresenta uma história de múltiplas

violências ao ter que criar os filhos só, por não ter a presença do pai das crianças para auxiliá-la no cuidado. Conta com bastante orgulho como constitui sua família, junto com a sua irmã, os filhos dela (os sobrinhos) e os próprios filhos.

Em consonância com o debate sobre corpo-território, percebemos que as pressões e opressões sentidas pelas mulheres, em seus corpos, são marcadas pelo sexismo e pelo racismo. Porém, é valioso e potencializador trazermos ainda neste capítulo as narrativas contidas no livro *Vozes-mulheres do quilombo das Queimadas: porque a vida é uma comunidade* (Lourenço *et. al.*, 2023), como modo de resistência e conhecimento sobre o próprio corpo-território.

O livro apresenta as falas dessas mulheres se definindo, fruto de uma atividade proposta no I Encontro de Mulheres Quilombolas das Queimadas, em que uma das perguntas geradora foi: Quem eu sou? Tal pergunta vai de acordo com o já apontado nesse capítulo, de que para enfrentar as ameaças no território as mulheres precisam mergulhar nas suas próprias histórias.

Entendemos também que o rompimento dos silêncios e o cuidado de si são elementos potencializadores, uma vez que o próprio corpo é o elemento político. Tanto Federici (2019) como bell hooks (2022) nos apresentam a importância das mulheres se cuidarem, e se apoiarem entre si, o que denominamos como sororidade. Na luta, a cooperação e a solidariedade são elementos fundamentais para mantermos nossos corpos felizes.



Foto 9: Queimadas (Acervo pessoal, 12/02/2023)

A foto 9 foi registrada durante uma vivência proposta por uma das mulheres, na qual fomos convidadas a realizar toques de cuidado umas nas outras. Uma das participantes foi quem conduziu o momento direcionando o fazer no I Encontro de Mulheres Quilombolas.

Esse primeiro encontro ocorreu nos dias 12 e 13 de fevereiro de 2023, durante um final de semana e teve como intuito principal realizar uma formação junto com as mulheres quilombolas. Eu e a Valéria, baseadas em nossas vivências com a comunidade, e apoiadas em textos teóricos e literários, em especial de Conceição Evaristo, Lélia Gonzales, Grada Kilomba, Itamar Vieira Júnior, entre outras e outros, construímos um plano de ação para esses dois dias de atividades. O evento ocorreu debaixo de uma mangueira, onde comumente ocorrem as reuniões da associação.

No livro *Vozes-mulheres do quilombo das Queimadas: porque a vida é uma comunidade*, fruto dessa vivência, apresentamos as narrativas por meio de números. Porém, nesta dissertação, iremos continuar a apresentar as mulheres por meio dos nomes das plantas nativas da região. Sobre a ausência dos nomes das mulheres no livro, a apresentação diz:

através das rodas de conversa com as mulheres, aonde diversos temas foram debatidos, entre eles: luta, memória, território, mas também corpo, cabelo, beleza. Intercalando a leitura de poemas de Conceição Evaristo, trechos do romance *Torto arado*, de Itamar Vieira Júnior, poemas de Mary Grueso Romero e de Victoria Santa Cruz. As páginas a seguir trazem trechos das falas das mulheres que estiveram presentes nos dois dias do encontro. Optamos por deixar todos os textos sem um nome individual, afinal, em muitos momentos foram falas que representavam uma coletividade (Lourenço *et. al.* 2023, p. 4).

No plano de ação (anexo II), relatamos o passo a passo da atividade. Destacarei uma das atividades principais, realizada na manhã do primeiro dia (sábado). Após as dinâmicas de integração, entregamos tarjetas coloridas para cada participante com perguntas. Tivemos o cuidado de usar as cores diferentes em cada tarjeta para simbolizar uma pergunta. Desse modo, poderíamos fazer as perguntas direcionadas de acordo com as cores, com o propósito de incluirmos todas as mulheres, letradas e não letradas. Nas tarjetas continham as seguintes perguntas geradoras: Quem eu sou? Quais minhas características marcantes? Quais as partes do meu corpo que eu gosto? O que eu admiro em mim?

A priori, as mulheres pareciam tímidas para falarem de si, mas depois a conversa correu solta e o resultado foi a apresentação de narrativas potentes e encorajadoras, como a narrativa de Cacto:

E, aí, eu sou uma pessoa, eu sou uma história que ainda tem muitos capítulos a ser contado. Muitos ainda... quero que dê uns capítulos aí na minha vida. E que cada um deles nessa página eu não quero que seja uma novela porque a novela tem todo aquele sofrimento, só lá no final que tem aquela felicidade, eu não quero ser essa novela. Eu quero que a minha história seja aquela que eu possa passar por dificuldade, mas a cada ponto tem um alívio, sabe?! Aquele pontinho de alívio, de felicidade (Cacto, citada por Lourenço *et. al.* 2023, p.13).

A narrativa de Aroeira apresenta um devir literatura como expressão dos processos de subjetivação singulares, como um modo de romper com a “história de sofrimento”, histórias de sofrimento que inspiraram o título deste tópico ou subtítulo. A narrativa de Palma traz a voz como elemento para superar o medo, mas também apresenta a realidade de uma mulher trans em seu processo transexualizador. Modificar o corpo foi sua principal luta e a fortaleceu para estar “aqui”, no seu lugar de fala.

Eu sempre tive dentro de mim que uma parte da mudança do corpo, como a gente falou dessa mudança de corpo, pra mim, foi muito necessária porque era uma morte dentro de mim. Então, a partir do momento que eu consegui tudo isso, eu me tornei essa mulher mais forte ainda e que assumo minhas lutas e quando eu estou aqui é exatamente assumindo minha luta sem medo nenhum. Quando eu solto a voz, eu não tenho medo (Palma, citada por Lourenço *et. al.* 2023, p. 16).

No que tange ao aspecto físico, a narradora Catingueira apresentou as partes preferidas do seu corpo, mas também destacou a boca e a língua nas suas funções linguísticas, ou seja, como elementos fundamentais para que ela pudesse falar o que gosta e para transmitir conhecimentos aprendidos:

Mas eu gosto muito dos meus olhos e da minha cor. Eu vou pro lado da boca também mas não é pouco em si eu vou ser mais expressiva eu gosto da minha língua pelo sentido dela ter a força de coisas boas, eu posso cair na cilada como eu também eu posso colocar em prática aquilo que eu sei e que eu aprendi a gostar (Catingueira, citada por Lourenço *et. al.* 2023, p. 20).

Ela também fala do quanto gosta da sua cor, referindo-se à pele preta. Outras também afirmaram se reconheceram como mulheres negras, como podemos perceber na narrativa de Algaroba:

Sou mulher negra, que eu me recuso a aceitar aquele fardo no nascimento. Sou estudante e me sinto... e eu acho que eu sou assim, muito corajosa e forte pelas coisas que eu já enfrentei (Algaroba, citada por Lourenço *et. al.* 2023, p. 3).

O fardo do nascimento é uma expressão para simbolizar o sofrimento, o qual ela não aceita, assim como Cacto. Percebemos que, mesmo que as perguntas tenham um cunho individualizante pelo uso do “eu”, não há como escapar da perspectiva do “nós” como uma expressão da subjetivação das mulheres quilombolas, o que pode ser observado na narrativa de Aroeira:

Eu queria ser uma pessoa mais persistente. Mas eu não sou. Sou muito medrosa, mas eu gosto de ir atrás dos objetivos. Dos meus, dos nossos. Eu acho que isso veio me moldando de uns anos pra cá. Acho que pelo objetivo, que não era meu, mas era da comunidade. Isso fez com que fosse moldando, não que fosse me criar, criar minha identidade, não! Que essa daí cada um tem a sua. Eu acho que cada um já nasce com aquela e só depende do caminho que a pessoa leva. E eu acho que a nossa identidade sempre foi essa, e a gente só descobriu uma palavra que definisse a identidade da comunidade, quilombola. Porque a maneira que a gente vive, que a gente viveu, meu pai e os demais que já se foram e os que ainda estão aqui neste sofrimento. É a luta que define tudo. Define quem são essas pessoas e define a mim também que tornei isso pra mim e que venho me moldando durante todos esses anos, mas se eu fosse me definir sem ser como sem ser remanescente de quilombola eu não saberia porque é uma identidade que desde pequena fomos criados assim, só não tinha essa palavra. Ah! Você é remanescente? Não. Nasci, cresci vendo os movimentos, dentro das pastorais, sindicatos... então, não tenho essa identidade de dizer como uma pessoa normal dizendo, eu sou persistente. Eu sou, né? Uma pessoa que não é do movimento vai dizer “eu sou fulana de tal, sou uma coisinha única”. Eu não sou uma coisa única. Quando eu me defino, defino como um conjunto porque a minha vida é isso, uma comunidade. O todo, né? Sou comunidade (Aroeira, citada por Lourenço *et. al.* 2023, p. 19).

O “sou comunidade” trazido pela narradora expressa o processo de devir mulher quilombola na luta pelo comum. Tal processo de subjetivação singular corrobora com o apontado por Dealdina no início do capítulo, “toda mulher negra é um quilombo”. Ao

mesmo tempo ratifica com a ideia de que independente da titulação ou da autoidentificação de “remanescentes” são outros processos que os fazem se reconhecerem como comunidade quilombola.

Frente ao exposto, destacamos que o devir-mulher-quilombola apresenta-se por meio da vida em comunidade, pela ação dos corpos na transformação do território e vice-versa.

Assim, compreendemos que, dialogar sobre corpo-território, entrelaçando os relatos de sofrimento com as falas de força e persistência dessas mulheres não diminui o peso que é carregar a identidade quilombola dentro de uma sociedade extremamente racista, por isso seguiremos, com o debate sobre dispositivo de racialidade.

5. Dispositivo de racialidade no contexto das mulheres quilombolas

No IV Encontro de Mulheres Quilombolas, no dia 24 de setembro de 2023, estava animada para reencontrar as mulheres que já conhecia. Havia combinado esse encontro com certa antecedência, mas também havia percebido algumas resistências para a manutenção da presença, mesmo elas demonstrando interesse com os encontros. Em diálogo com a presidenta, ela relatou que nesse momento algumas pessoas da comunidade estavam se mantendo “neutras” por medo de retaliações provocados pelo processo que corre no âmbito da justiça pela titulação das terras, pois nesse momento os “proprietários” estão se organizando para recorrerem contra o processo que favorece o reconhecimento da comunidade como quilombola. Tal situação provoca retrações, e alguns já manifestaram o desejo de se manterem em poucos movimentos e agrupamentos para não causarem mais atritos.

Deste modo, não apenas o encontro proposto sofreu com a ausência das mulheres, mas também quaisquer outros meios que buscava reafirmar e ratificar a existência da comunidade quilombola. Entendi que trazer pessoas para a comunidade iria provocar a

curiosidade e até ser visto como provocação. Não sei bem como isso se configura, pois a presidenta da Associação me relatava como se não fosse a primeira vez que isso estivesse ocorrendo. Entendi e a apoiei suas conclusões. Busquei ouvir atentamente essas estratégias, que são linhas de fugas, atos politicamente estratégicos de proteção e organização comunitária.

Iniciamos o nosso encontro em forma de círculo, compartilhamos assuntos aleatórios e descontraídos, falamos dos doces produzidos, do leiteiro que não havia passado nessa semana pela rua e o quanto uma de nós desejava comprar leite para fazer o doce de leite. Falamos também do bolo de goma feito em poucos minutos no fogão à lenha. Enfim, nos divertimos.

Solicitei que iniciássemos a atividade. Falei sobre a proposta do Encontro, que se tratava de um Círculo de Cultura. A priori, falei sobre a técnica de respiração e fizemos uma vivência. Em sequência, realizamos a dinâmica da contação de história coletiva. Esse foi um momento descontraído e integrativo e que logo foi associado à contação de história do quilombo.

Sobre a dinâmica, pedi que ficássemos em pé e em forma de círculo. Expliquei as regras da brincadeira. Todas teriam o direito de contar parte da história que seria criada usando apenas quatro palavras. Eu iniciei e depois as demais seguiram a sequência dando continuidade com a história. Ríamos quando uma de nós parava para pensar por muito tempo, ou se falávamos mais de quatro palavras.

Ao refletirmos sobre a dinâmica concluímos que uma história é contada por várias mãos, línguas e bocas. Que isso era importante para a manutenção da história de uma comunidade, mas dependendo das intenções daqueles que gostariam de contar a história, poderia ser algo benéfico ou prejudicial. Elas associaram tal exercício ao momento vivido

da titulação das terras em que a comunidade quilombola conta uma versão da sua história e os fazendeiros outra.

Continuamos, e com isso lemos, ouvimos e cantamos a música “Negro Nagô” (descrita no plano de ação). Refletimos e falamos sobre a existência do racismo. Entendemos que a música usa de metáfora como “pôr fogo no engenho onde o negro apanhou” que isso é, portanto, uma forma de resistência e reparação.

Em continuidade nos dividimos em trios e duplas para respondermos uma pergunta compartilhada, as quais estavam escritas em tarjetas vermelhas:

- A nossa história é assim.

O que significar ser mulher quilombola nas Queimadas?

- A nossa história é assim...

O que nós mulheres quilombolas produzimos aqui?

- A nossa história é assim...

O que nós mulheres quilombolas pensamos hoje em relação a vida na comunidade?

- A nossa história é assim...

O que nós mulheres quilombolas precisamos diante da vida na comunidade?

Pela primeira vez, coloquei-me ativamente para responder as perguntas como membro daquele grupo e não apenas como facilitadora. Sendo assim, reafirmei que meu devir-mulher-quilombola apresenta-se através da prática da pesquisa, da escuta e do permitir sentir. Elas acrescentaram que os encontros promovidos eram sentidos como terapêuticos.

Trago nesse momento uma das narrativas que expressa a temática da racialidade, mas também da autodenominação. Ela surge a partir da pergunta geradora: O que significa ser mulher quilombola nas Queimadas? A resposta foi:

Você tem que ter muita força e coragem pra você se autorreconhecer como quilombola, porque o preconceito, ele...

[Coçada de garganta]

Ele nunca se acabou, né?! Ao longo dos anos ele só fez, só foi se transformando, né, foi se mascarando. As pessoas acham, ainda tem gente que diz que ah, num existe mais preconceito né, que num existe mais racismo, mas é uma coisa que você passa todos os dias, seja ele forma explícita, velada, né. Quando você se autoidentifica como remanescente de quilombola, você carrega todos esses, esses traumas aí que você já tem, né, e as pessoas só tratam de aflorar, mas como as mulheres das Queimadas são mulheres fortes, né, e lutam todos os dias pra, pra essa resistência, pra que a gente se mantenha de pé na luta, a gente consegue sim, é, de alguma forma, driblar essa, essa onda negativa que associam-se à comunidade quilombola, né, e consegue se manter de pé no dia a dia, que é o mais difícil, mas que a gente vem, ao longo dos anos, superando né, dia após dia, e de alguma forma aprendendo a se defender todos os dias, né, desse, desses preconceitos, e desses dizeres que são tão velado, que de alguma forma vai trazendo adoecimento pra gente, né, adoecimento psicológico né, que a gente fica guardando aquelas coisas né, na mente da gente, no coração, que acaba trazendo um, um certo adoecimento pra gente. Mas a nossa força, como já foi dito, vem da nossa base que é comunidade, e a gente traz, às vezes, a gente chora, e fala, bota pra fora, e a gente acaba se fortalecendo, né, eu acho que significa... Ser mulher quilombola é difícil, mas ao mesmo tempo é, é gratificante você poder dizer a sua identidade, né, e de se tornar força, porque a gente tem tanta força, né?! De dizer que a gente é remanescente, pelo menos eu, quando eu

digo... Eu, eu, eu tenho uma gratidão assim de dizer aquilo que eu sou, que eu aprendi, eu me transformei né, nesse ambiente, foi uma transformação de longos anos, aprendendo a transformação de ser remanescente de quilombola, porque uma coisa é você já, você já nasce sendo, né, isso ali, outra coisa é você aprender a, a, e transformar o seu redor com aquela identidade (Círculo de cultura, 24, set. 2023).

Quando a narradora, Aroeira, fala sobre “esses traumas” nos faz acreditar que o racismo já era sentindo, mesmo antes da autoidentificação quilombola, mas ao afirmar ser um quilombola é se autodeclara negro ou negra, ou descendentes desses. Ela também relata os prejuízos que o racismo traz para a saúde mental dos quilombolas.

A narrativa nos apresenta a oscilação entre a insatisfação e impotência frente ao preconceito e o racismo com os sentimentos de gratificação e senso de comunidade por pode se identifica como quilombola.

No período de maior isolamento social, no ano de 2020, por causa das medidas de segurança na pandemia da Covid-19, consegui diminuir o ritmo de trabalho acelerado que estava mantendo, enquanto psicóloga no Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) e no desafio de iniciar a lecionar em uma Instituição de Ensino Superior (IES) ao compor o colegiado do curso de Psicologia dessa faculdade. Esse desacelerar me proporcionou a aproximação com leituras e notícias pouco exploradas sobre as questões de raça e gênero, pois havia em mim a curiosidade e familiaridade com o tema. Encontrei aporte e direcionamentos com algumas autoras negras, tais como Djamila Ribeiro, e a nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie.

Destaco também um grande aliado que foi o *podcast* “Vidas Negras”, do jornalista Tiago Rogero, diretor e apresentador do programa, que nos apresenta a trajetória e a obra de personalidades negras da história do Brasil (Rogero, 2020), a exemplo da escritora

Lélia González, o panafricanista Abdias Nascimento e Esperança Garcia, citada anteriormente, a mulher escravizada no Piauí que fez uma petição na luta pelos seus direitos, reconhecida como a primeira advogada negra da história do Brasil, inclusive pelo Conselho Pleno da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB Nacional). O “Vidas Negras” é um programa gratuito e temos acesso a ele por plataformas de *streaming* de música, *podcasts* e vídeos. Lembro-me de passar horas ouvindo mais de um episódio por vez enquanto limpava a casa.

Ressalto tais trajetórias, pois como a própria cartografia propõe, construímos nossa caminhada a partir do nosso desejo. Crescemos com baixa representatividade negra em lugares de supervalorização, de destaque na moda, política e em lugares de premiações e admiração. Assim, despertar para reaprender um novo olhar sobre a história das pessoas negras no Brasil e no mundo eleva minha autoestima e me propõe um novo olhar sobre mim.

Acredito que, assim como foi difícil para mim, também foi para as mulheres quilombolas das Queimadas se reconhecerem como mulher negra, pois isso nos apresenta um campo de fatores discriminatórios, sentidos na pele, em nossos corpos. E esse corpo que nos apresenta como negras, em cor, traços e cabelo.

Chimamanda Adichie, em *O perigo de uma história única*, nos aponta os perigos de reproduzirmos o racismo e a discriminação ao reduzirmos a história de um povo a mitos e ou pontos específicos de seus costumes e cultura, pois com isso o destituímos de outras capacidades. “As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada” (Adichie, 2019, p. 32). Quando se fala então da história do povo negro, logo nossa história é reduzida ao

período escravocrata. É possível visualizar a imagem de pessoas negras amarradas em navios negreiros e compondo o cenário de grandes produções agrícolas.

Sendo assim, o que ocorre quando um grupo de pessoas se organiza e busca afirmar direitos à terra e à vida digna por se reconhecer remanescente de quilombos, locais historicamente reconhecidos de forma preconceituosa como coletivos organizados de povos escravizados? Certamente tamanha ousadia carrega um preço nos corpos dos que se expõem. Será, então, apenas uma luta pela terra?

Relatar, aqui, recortes de minha história e da história de vida de algumas mulheres quilombolas das Queimadas me faz sentir a alegria de apostar em algumas das saídas propostas pelas autoras que referenciei. É um recontar a partir de um lugar que busca desmitificar. É um novo ponto de vista.

Neste momento, lembro-me do livro *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*, de Saidiya Hartman (2021), no qual ela embarca em uma aventura para se encontrar com o que ela chama de mãe, a África. Entendemos aqui o continente africano como o berço da civilização. Retornar ao país de origem da sua ancestralidade como pesquisadora foi um resgate de si e do sentimento de pertença descrito por ela como algo nunca encontrado na América. Porém, em Gana, ela foi tratada como uma estrangeira, pois suas roupas, modo de falar e agir não vinham daquele lugar. Isso a fez se deparar com a realidade de que ela não pertencia a lugar algum. Ela ressalta, nessa mesma obra, os sentidos e significados do termo estrangeiro, que pode definir alguém por ser desprotegido e/ou desumanizado, pois são os laços de pertencer a um clã, aldeia ou grupo que podem lhe proteger.

Para Hartman (2021), na história da humanidade houve escravos brancos ou negros, porém, não se escravizava pessoas próximas ligadas por laços afetivos, de parentesco, ou seja, que faziam parte do grupo. Apenas entre os séculos XVI e XVII,

houve a separação entre europeus e africanos para impor a escravidão a partir de uma linha de cor. “Para os europeus, a raça estabelecia uma hierarquia da vida humana, determinando quais pessoas eram descartáveis e selecionando os corpos que poderiam ser transformados em mercadorias” (Hartman, 2021, p. 17). Contudo, ela também enfatiza que, “para aqueles acorrentados nos porões dos navios negreiros, a raça era tanto uma sentença de morte quanto uma linguagem da solidariedade” (Hartman, 2021, p. 17).

Isso me faz lembrar da expressão “nós”, usada pelas mulheres do território para se definirem como quilombolas. Sempre no plural. Existe a expressão eles, os outros, para definir os não quilombolas, especificamente os que são contra o movimento, e existe o enunciado nós para definir o sentimento de pertença à comunidade ao território, dentre as pessoas que se reconhecem como tais, mesmo que muitas possam não definir com clareza que a luta pela terra seja também a luta contra o racismo, a discriminação de gênero e pela igualdade econômica.

Entendi que a manutenção da supremacia branca necessita do apagamento do outro, no caso, a população negra no Brasil.

Lembro-me que, em momentos em que estive em situações desconfortáveis frente a algo que pudesse ser humilhante e constrangedor, sempre torcia para que não me fosse a minha cor algo colocado em questão e no qual eu tivesse que me defender, pois me sentia congelada. Não fui preparada para lidar com o racismo. Será então o resultado do dispositivo da racialidade?

Este trabalho cartográfico é um constante resgate de memórias. Sendo assim, a cada passo rememoro e realizo conexões com as minhas vivências através de autorreflexões, a partir do encontro com as mulheres quilombolas e com as mulheres negras que leio, as quais confesso tenho maior preferência e atenção em ouvi-las.

Lembro-me que na graduação um texto indicado em uma das disciplinas da Psicologia Social falava sobre o racismo benevolente. Talvez tenha sido ele o primeiro texto no curso que trazia uma reflexão mais específica sobre o racismo. Tal texto destacou-se para mim, ao ponto de até hoje lembrar do susto que tomei ao entender que racismo também era não ofertar acesso à população negra. Não reconhecer as diferenças raciais existentes e, com isso, negar a existência do mesmo no nosso país. Denomino, atualmente, que o texto trouxe como reflexões o resultado do mito da democracia racial.

Certamente, ser fruto do final do século XX trouxe-me experiências raciais e de silenciamentos que contribuíram negativamente na minha autoestima e o total apagamento da história real dos meus ancestrais. Como resultado de anos de colonização e processo escravocrata, o Brasil possui como herança uma estrutura discriminatória dos sujeitos negras e negros que crescem subjetivados por uma lógica imperialista do saber, da beleza, da inteligência e do direito que favorece os sujeitos brancos em detrimento das pessoas racializadas. Dessa forma, crescemos acreditando na meritocracia como detentora do acesso justo e o honroso ao dinheiro, ao bom trabalho e a educação, apagando (ou tentando) assim anos de assujeitamentos e trabalho escravo do nosso povo, além de gerar a culpabilização dessas pessoas ao não acesso.

Como descolonizar? Certamente é essa a pergunta que me faço diariamente. Até mesmo para que haja tal ação é necessário desconstruir-se de algo que precisa ser reconhecido. Quem está pronto para retirar as máscaras?

Carneiro (2023), ao discutir a genealogia da racialidade como dispositivo de poder, traz concepções dos filósofos Foucault e Charles Mills. Ela traz a ampliação do conceito de dispositivo para discutirmos as questões da racialidade e pretende com isso investigar do que está supostamente dotado o Eu hegemônico, ou seja, do branco, e conseqüentemente do Outro.

Ela compreende que, no encontro com a racialidade e a etnicidade, esse Eu adquire esse lugar de superioridade em detrimento do Outro. Isso é possível “pelo agenciamento que esta superioridade produz sobre a razoabilidade, a normalidade e a vitalidade” (Carneiro, 2023, p.31). O dispositivo também gera dualidades, que levam em consideração a cor da pele, determinando a brancura como referência do belo e normal. Por esse motivo, é perceptível que o padrão de beleza ideal é centrado na figura da pessoa branca e, com isso, destituímos de qualidades a pessoa não branca. Sendo isso fator produtor de múltiplas violências.

Carneiro (2011) ressalta o quão nosso país se revela violento e intolerante às pessoas negras. Ela apresenta reflexões sobre o tema a partir de uma pesquisa social realizada pela revista *Tudo* no ano da publicação do seu livro. O experimento tratou-se da exposição de três jornalistas homens, sendo um branco, um oriental e um negro, vestidos com estilos semelhantes e indo aos mesmos espaços públicos, uma loja, um restaurante e uma maternidade de alto padrão financeiro. A pesquisadora aponta que houve tratamentos indignos ao homem negro, diferente do ofertado aos demais participantes da pesquisa, tanto por parte dos colaboradores dos estabelecimentos quanto por frequentadores.

A autora afirma que as questões raciais no Brasil geram ações discriminatórias que desaprovam pessoas negras a ocuparem determinados lugares, em especial os quais exigem poder aquisitivo. “Há, portanto, espaços em que os negros e negras não são desejados, nem como consumidores, nos quais operam os elementos de resistência determinados pelo estigma; é algo externo, não é da pessoa, mas anterior a ela” (Carneiro, 2011, p. 169).

O principal estigma que se relevou na pesquisa é de que pessoas negras, independentemente de como estejam vestidas, ou do *status* que possam demonstrar, não possuem o poder aquisitivo para que possam ocupar e/ou consumir determinados serviços

e produtos. Além disso, a autora ressalta que, baseadas no fator cor, nós estamos no “fora de lugar”, nos deslocando e remontando ao lugar de subalternidade. Isso nos faz refletir sobre todo o desconforto que se gera ao falar sobre ações afirmativas, tais como as cotas raciais. A ideia principal é a de que se é insuportável ter que dividir espaços, antes exclusivos a pessoas brancas, junto com pessoas negras, tais como escritórios, restaurantes, universidades (Carneiro, 2011).

Ao definir racismo, Kilomba (2019) nos apresenta três características principais. A primeira é a *construção de/da diferença*, em que, por meio do processo de discriminação o *Outro*, ou seja, o não branco, torna-se diferente. A segunda é de que as diferenças construídas são *inseparavelmente ligadas a valores hierárquicos*, o sujeito racializado, além de ser visto como “diferente”, é envolvido de estigmas que denotam desonra e inferioridade. Estereotipar um grupo gera preconceitos. Por último, todos esses processos são acompanhados pelo *poder* que é histórico, político, social e econômico. “É a combinação do preconceito e do poder que forma o racismo. E, nesse sentido, o racismo é a supremacia branca. Outros grupos raciais não podem ser racistas nem performar o racismo, pois não possuem esse poder” (Kilomba, 2019, p. 76).

O racismo é sentido pelas mulheres quilombolas por meio de atos explícitos e implícitos, como apresentando no decorrer desse trabalho. Respectivamente, quando são xingadas de “neguinhas imundas” ou quando percebem a resistência e o exercício do poder dos “proprietários” contra o movimento quilombola como uma forma de racismo.

Considerações finais

Construir a dissertação me fez lembrar de quando eu aprendi a fazer “fuxico”, um artesanato feito com pedaços de retalhos, geralmente tecidos coloridos e estampados, costurados à mão de modo a formar pequenas flores, onde unidas podem formar colchas

de cama, capa para almofadas, roupas e outros artefatos. A minha avó materna me ensinou tal arte. Na época, me lembro que era fácil cortar o tecido colorido ou estampado em forma de círculo, costurá-lo e franzir de modo a criar formatos de flores, mas era difícil encaixar as flores em uma sequência que combinasse cores, formas e desenhos. E, assim como construir a arte do “fuxico”, tecer uma arte de escrever é levar em consideração os vários conceitos, vozes, afetos e as narrativas.

Inicialmente, pensei que o presente trabalho iria apenas evidenciar a importância das mulheres negras na luta pela defesa do território quilombola e, para isso, a priori, destaquei leis, laudos antropológicos, dados de titulações e certificações de terras quilombolas, participação das mulheres nas lutas pela terra e outros tantos marcadores, importantes, porém insuficientes para apresentar o devir-mulher-quilombola.

As considerações finais são destinadas a um breve “desabafo” do pesquisador sobre sua trajetória até o “fim” da pesquisa. Não obstante, utilizarei essa parte para apontar pistas que nos ajudarão a novos passos que seguiremos. Ou seja, não chegaremos ao fim, talvez isso seja impossível, são tantas coisas para continuar a contar, em especial quando se descobre que é por meio da nossa transformação, ao devir mulher quilombola, que produzimos conhecimentos e, ao mesmo tempo, por meio da transmissão desse conhecimento podemos transformar nossos processos de subjetivação e produção de subjetividade. Quando me refiro ao nós, trato da pesquisadora, dos (as) pesquisadores (as) e das copesquisadoras, e também das leitoras e dos leitores.

Pista um: a pesquisa cartográfica é um ótimo caminho para aqueles que desejam vivenciar pesquisas implicadas politicamente com as causas das minorias. Ela exige de quem pesquisa deslocamentos constantes, de modo a suspender os supostos saberes, abrir mão do pré-estabelecido e modos cristalizados de pensar, que são advindos do processo

de subjetivação colonial capitalístico. Ou seja, cartografar é um processo de descolonização.

Esse deslocar me fez reconhecer que a cozinha, os quintais, a caminhada pela caatinga, o quebrar castanha sentada debaixo do pé de mangueira são também formas de fazer pesquisa, mas sobretudo de apreender a viver junto, de tecer e compartilhar o comum.

Pista dois: a ética em pesquisa com territórios tradicionais não se trata apenas de conservar a imagem dos entrevistados, mas também de compor a luta. Ao se envolver afetivamente com as pessoas e suas histórias você permite subjetivar-se a partir dessa imersão no território. Dessa forma, o posicionamento de quem pesquisa é comprometido com o caráter ético-político e estético com as emergências junto à realidade do território.

Sobre isso, mesmo após o “fim” (etapa de produção de conhecimento) da pesquisa continuei em atividades junto à comunidade, preocupando-me e me dispondo para compor a luta. E atendendo aos convites da comunidade.

Pista três: não é fácil vincular-se com pessoas que historicamente são demarcadas pela exclusão, pela perseguição e pelo subjugamento, que é o caso das mulheres das comunidades quilombolas. Por isso, é importante compreender que o processo de vinculação é um exercício que requer tempo, articulação, desejo e comprometimento para fazer parte. Após ter conseguido alcançar a confiança das mulheres da comunidade, fui acolhida em uma verdadeira irmandade e, por isso, sinto-me honrada pelo carinho e respeito que recebo dessas mulheres que me fortalecem e literalmente me alimentam.

Pista quatro: última, e não menos importante, cuidar de si, pois aprendi que nós, mulheres negras e pesquisadoras, somos demarcadas por autocobranças resultantes das condições de gênero e racialidade, o que pode gerar sobrecarga que nem sempre é pelo tempo dedicado à leitura e à escrita, mas pelo envolvimento emocional que está imbricado

neste tipo de pesquisa. Para compor a luta, precisamos estar com corpos felizes, e isso é um ato de resistência.

Sobre as referências, vale ressaltar que no decorrer do texto alguns autores são referenciados com citação aos seus respectivos livros ou textos, o que se refere a sugestões de leituras específicas e destaque em especial a autoras negras e autores negros, a partir do preceito de que estas leituras possuem seus apagamentos na história da intelectualidade brasileira.

Referências bibliográficas

- Adichie, C. N. (2015). *Sejamos todos feministas*. Companhia das Letras.
- Adichie, C. N. (2017). *No meu pescoço*. Companhia das Letras.
- Adichie, C. N. (2019). *O perigo de uma história única* (J. Romeu Trad.). Companhia das Letras.
- Almeida, S. (2019). *Racismo Estrutural*. Selo Sueli Carneiro, Pólen. Articulação no Semiárido Brasileiro (ASA). (2015). Ações – P1MC. *ASA Brasil*.
<https://www.asabrasil.org.br/acoes/p1mc>
- Almeida, M. de. (2022). *Devir Quilombola: antirracismo, afeto e políticas nas práticas de mulheres quilombolas*. Editora Elefante.
- Almeida, D. V. de., & Ribeiro-Junior, N. (2010). Ética, alteridade e saúde: o cuidado como compaixão solidária. *Revista Bioethikos - Centro Universitário São Camilo*, 4(3). 337-342. <http://www.saocamilosp.br/pdf/bioethikos/78/Art11.pdf>
- Andrade, U. M. (2022). Laudo Pericial Antropológico. Justiça Federal – Crateús/CE. Processos ns. 0003790-05.2010.4.05.8103 e 0000285-69.2011.4.05.8103.
- Araújo, M. G. de., & Schwamborn, S. H. L. (2013). A educação ambiental em Análise SWOT. *Ambiente & Educação: Revista De Educação Ambiental*, 18(2), 183-207. <https://periodicos.furg.br/ambeduc/article/view/4055>
- Baremlitt, G. (2002). *Compêndio de Análise Institucional e outras correntes: teoria e prática* 5ª ed. Belo Horizonte-MG: Instituto Felix Guattari.
- Baremlitt, Gregório (2003). *Introdução à Esquizoanálise* 2.ed, Belo Horizonte: Biblioteca Instituto Félix Guattari.
- Bento, B. (2018). Necrobiopoder: Quem pode habitar o Estado-nação? *Cadernos*

Pagu, (53), 1-16.

<https://doi.org/10.1590/18094449201800530005>

Beltrán, E. P. (2019). Ecofeminismo. In: *Alternativas sistêmicas: Bem viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização*. (trad. J. Peres). Elefante.

Butler, Judith. (2021). *A força da não violência: um vínculo ético-político*. São Paulo: Bomtempo.

Brasil. (2003). *Decreto nº 4.887*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

<https://legis.senado.leg.br/norma/406577/publicacao/15686405>

Brasil. (2016). Ideias e dicas para o desenvolvimento de processos participativos em saúde. Ministério da Saúde.

CaetanoGilVEVO. (2017, 24 de abril). *Caetano Veloso, Gilberto Gil – Super Homem (A Canção) (Vídeo ao vivo)* [Vídeo]. YouTube.

<https://www.youtube.com/watch?v=ErI28ccVNHc>

Carneiro, Sueli. (2011). *Racismos, sexismo e desigualdade no Brasil*. Editora Selo Negro.

Carneiro, Sueli. (2023). *Dispositivo de racialidades: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Zahar.

Caso Mãe Bernadete: investigações da morte de Ialorixá serão acompanhadas por integrantes dos conselhos nacionais de Justiça e do Ministério Público. (2023, 31 de agosto). *G1 Bahia*.

<https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2023/08/31/caso-mae-bernadete->

[investigacoes-do-assassinato-de-ialorixa-sera-acompanhado-pelo-observatorio-das-causas-de-grande-repercussao.ghtml](#)

Cintra, A. M., Silva., Mesquita, L. P., Matumoto, S., & Fortuna, C. M. (2017).

Cartografia nas pesquisas científicas: uma revisão integrativa. *Fractal: Revista de Psicologia*, 29(1), p. 45-53. <https://doi.org/10.22409/1984-0292/v29i1/1453>

Costa, M. G. C. (2017). *Agroecologia, (eco) feminismos e "bem-viver":*

emergencias descoloniais no movimento ambientalista brasileiro.

[Apresentação em artigo]. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress, Florianópolis.

[http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1500257660_A RQUIVO_Agroecologia,ecofeminismosebem-viver-emergenciasdescoloniaisnomovimentoambientalistabrasileiro.pdf](http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1500257660_A_RQUIVO_Agroecologia,ecofeminismosebem-viver-emergenciasdescoloniaisnomovimentoambientalistabrasileiro.pdf)

Conselho Federal de Psicologia. (2019). *Referências Técnicas para a atuação de psicólogas(os) como povos tradicionais*. Brasília: CFP.

Costa, M. G., Dimenstein, M., & Leite, F. L. (2019). Feminismos e agroecologia: lutas contemporâneas na cidade. In M. L. M Bosi, S. D. Prado & L. Amparo-Santos, *Cidade, corpo e alimentação: aproximações interdisciplinares*. EDUFBA.

Dantas, C. M. B., Dimenstein, M., Leite, J. F., Torquato, J., & Macedo, J. P.

(2018). A pesquisa em contextos rurais: desafios éticos e metodológicos para a psicologia. *Psicologia & Sociedade*. 30. 1-10.

David, E.de Camargo. (2022). Itinerários da saúde mental da população negra: em busca de uma reforma psiquiátrica antimanicomial. In *Psicologia brasileira na luta antirracista* (pp. 93-140). Brasília: CFP.

- Davis, A. (2016). *Mulheres, raça e classe* (H. R. Candiani Trad.). Boitempo.
- Dealdina, S. S. (2020). *Mulheres Quilombolas: territórios de existência negras femininas*. Jandaíra.
- Deere, C. D. (2004). Os direitos da mulher à terra e os movimentos sociais rurais na reforma agrária brasileira. *Estudos Feministas*, 12(1), 175- 204.
<https://doi.org/10.1590/S0104-026X2004000100010>
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1997). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* (vol. 4). Editora 34.
- David, E. C. (2022). Itinerários da saúde mental da população negra: em busca de uma reforma psiquiátrica antimanicolonial. In Conselho Federal de Psicologia e Comissão de Direitos Humanos do Conselho Federal de Psicologia (Orgs.), *Psicologia Brasileira na Luta Antirracista*. CFP.
<https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2022/11/VOLUME-1-luta-antirracista-1801-web.pdf>
- Duarte, C. L., Cortês, C., & Pereira, M. R. A. (Org). (2016). *Escrevivências: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo*. Editora Idea.
- Evaristo, C. (2020). A escrevivência e seus subtextos. In C. L. Duarte, & I. R. Nunes (Orgs.), *Escrevivência: a escrita de nós – Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Mina Comunicação e Arte.
- Fernandes, T., & Mota, D. M. (2014). “É Sempre Bom Ter o Nosso Dinheirinho”: sobre a autonomia da mulher no extrativismo da mangaba no Pará. *Revista de Economia e Sociologia Rural*, 52(1), 9-24.
<https://doi.org/10.1590/S0103-20032014000100001>
- Federici, S. (2019). O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e

- luta feminista (Coletivo Sycorax Trad.). Editora Elefante.
- Félix-Silva, A. V; Santos, J.S; Duque, J. P & Rocha, M. B. (2020). Psicologia da Diferença, Relações Raciais e Formação da(o) Psicóloga(o). *Psicologia: Ciência e Profissão*. (42), 1-17.
- Freitas A. F., Freitas A. F., & Dias M. M. (2012). O uso do diagnóstico rápido participativo (DRP) como metodologia de projetos de extensão universitária. *Em Extensão*, 11(2), 69-81.
<https://doi.org/10.14393/REE-v11n22012-20780>
- Foucault (1979). A Governamentalidade. In M. Foucault, *Micropolítica do Poder*. R. Machado, pp 1963-174). Edição Graal.
- Foucault (2009). História da sexualidade: o cuidado de si. Editora Graal.
- Gaskell, G. (2017). Entrevistas individuais e grupais. In *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Vozes.
- Gomes, F. S. (2015). *Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. Claro Enigma.
- Gondim, G. M. M., & Monken, M. (2017). Território e territorialização. In G. M. Miranda, M. A. C. Christófaró, & G. M. Miyashiro (Orgs.), *Técnico de vigilância em saúde: contexto e identidade* (pp. 21-44). EPSJV.
- Gonçalves, Ana Maria. (2011). *Um defeito de cor*. São Paulo: Record.
- González, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Zahar .
- Guattari, F. (1985). *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo* (S. B. Rolnik Trad.). Editora Brasiliense.
- hooks, b. (2022). *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras* (17a ed., B. Libanio Trad.). Rosa dos Tempos.

- Haesbaert, R. (2021). *Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na “América Latina”*. CLACSO, Programa de Pós Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense.
<https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20210219014514/Territorio-decolonialidade.pdf>
- Hartman, S. (2020). *A contagem dos mortos, por Saidiya Hartman* (C. Lins Trad.) [Blog]. Bazar do Tempo. <https://bazardotempo.com.br/a-contagem-dos-mortos-por-saidiya-hartman/>
- Hartman, S. (2021). *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão* (J. L. P. Costa Trad.). Bazar do Tempo.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). (2023). Censo Brasileiro de 2022. IBGE.
https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/?utm_source=ibge&utm_medium=home&utm_campaign=portal
- Isadora Canto. (2021, 07 de maio). *Plantadeira – Minuska por Isadora Canto* [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=pUdMUhpZgKE>
- Itaú Cultural. (2017, 03 de maio). *O ponto de partida da escrita – Ocupação Conceição Evaristo (2017)* [Vídeo]. YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=3CWDQvX7rno>
(pp. 79-110). Expressão Popular.
- Kilomba, G. (2021). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano* (J. Oliveira Trad.). Editora Cobogó.
- Krenak, A. (2022). *Futuro Ancestral*. Companhia das Letras
- Leite, J. F., Macedo, J. P., Dimenstein, M., & Dantas, C. (2017). A formação em psicologia para a atuação em contextos rurais. In J. F. Leite, & M. Dimenstein

- (Orgs.), *Psicologia e contextos rurais* (pp. 27-55). EDUFERN.
- Lourenço, V., Silva, L., Gomes, M., & Bezerra, G. (Orgs.) (2023). *Vozes-mulheres do quilombo das Queimadas: porque a vida é uma comunidade*.
- Luedji Luna. (2017, 26 de outubro). *Um corpo no mundo* [Vídeo]. YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=pcEe9nU0P4Q>
- Lugones, M. Colonialidade e gênero. (2020). In.: H.B. Hollanda (Org.).
Pensamentos feministas hoje: perspectivas decoloniais (pp. 59-98). Bazar do tempo.
- Maciazeki-Gomes, R. de C., Toneli, M. J. F., Nogueira, M. da C. de O. C., & Salvaro, G. I. J. (2021). Modos de trabalhar e modos de subjetivar na agricultura familiar no sul do Brasil. *Revista Estudos Feministas*, 29(1), 1-14. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2021v29n165762>
- Madeiro, C. (2023, 27 de julho). Governo Lula anuncia volta do programa Cisternas, paralisado por Bolsonaro. *UOL*.
<https://noticias.uol.com.br/colunas/carlos-madeiro/2023/07/27/governo-lula-programa-cisternas-bolsonaro.htm>
- Mbembe, A. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. n-1 Edições. 2018. São Paulo
- Mbembe, A. (2021) *Brutalismo*. n-1 Edições. 2021. São Paulo
- Moraes, M. O., & Quadros, L. C. T. (2020). Ciência no feminino e narrativas de pesquisa: PesquisarCOM e a artesanaria na pesquisa. *Revista Pesquisas E Práticas Psicossociais*, 5(3), 1-14.
http://www.seer.ufsj.edu.br/revista_ppp/article/view/e3577
- Nascimento, B. (2021). *Uma história feita por mãos negras: relações raciais,*

quilombolas e movimento (A. Ratts Org.). Zahar.

Nepomuceno, L. B., Cavalcante, J. A. M., Venâncio, L., & Neto, L. S. (2019).

Círculo de Cultura como componente qualitativo da pesquisa em educação

física: reflexões teórico-metodológicas. *Pensar a Prática*, 22, 1-13.

<https://doi.org/10.5216/rpp.v22.55524>

Passos, E., & Barros, R. B. (2009). A cartografia como método de pesquisa-

intervenção. In E. Passos, V. Kastrup, & L. d. Escóssia, *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade* (pp. 17-31).

Porto Alegre: Sulina.

Prado Junior, C. (2005). A questão agrária e a revolução brasileira – 1960. In J. P.

Stedile (Org.), *A questão agrária no Brasil. O debate tradicional – 1500-1960*

Ribeiro, D. (2021). *Cartas para minha avó*. São Paulo: companhia das letras.

Rodrigues, C. (2021). *O luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero*. Autêntica.

Rogero, T. (Host). (2020-presente). *Vidas Negras* [Podcast]. Tiago Rogero.

<https://tiagorogero.com/vidas-negras-podcast/>

Rolnik, S. (2006). *Geopolítica da Cafetinagem*. Machines and Subjectivation.

<https://transversal.at/transversal/1106/rolnik/pt>

Rolnik, S. (2011). *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Sulina.

Rolnik, S. (2018). *Esferas da Insurreição*. São Paulo, SP: n-1 edições.

Romio, J. A. F. (2013). A vitimização de mulheres por agressão física, segundo

raça/cor no Brasil. In M. M. Marcondes, L. Pinheiro, C. Queiroz, A. C.

Querino, & D. Valverde (Orgs.), *Dossiê Mulheres Negras: retrato das*

condições de vida das mulheres negras no Brasil (Cap. 5, pp. 133-158).

Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA).

<https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/3039/1/Livro->

[Dossi% C3% AA mulheres negras-](#)

[retrato das condi% C3% A7% C3% B5es de vida das mulheres negras no Br
asil](#)

Sawaia, B. B. (2001). *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial na ética da desigualdade social* (2a ed). Editora Vozes.

Silva, A. M., Ponciano, N. J., Souza, P. M., & Cezar, L. S. (2020). Extensão Rural e construção da equidade de gênero. *Revista de Economia e Sociologia rural*, 58(1), 1-18. <https://doi.org/10.1590/1806-9479.2020.187845>

Silva, A. M. E., Ferreira, A. J. S., Nascimento, J. L. J. D., & Rafael, F. L. F. (2020). Notas sobre pandemia e saúde quilombola: experiências a partir do Ceará. *Cadernos de Campo*, 29, 235-243.

<https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/170436/163359>

Silva, Flávio Machado. (2009). *Crateús: lembranças que aquecem o coração*. Premiús: Fortaleza.

Souza, J. B. A. (2021). *As trajetória e resistência das comunidades Quilombolas do Pantanal Sul-Mato-Grossense*. Porto Alegre: TotalBooks.

Stedile, J. P. (2005). *A questão agrária no Brasil. O debate tradicional – 1500-1960*. Expressão Popular.

Tedesco, S. H., Sade, C. & Caliman, L. V. (2013). A entrevista na pesquisa cartográfica: a experiência do dizer. *Revista Psicologia*. 25 (2), 299-322. <https://periodicos.uff.br/fractal/article/view/4944/4786>.

Villela, S. (2017, 22 de agosto). Programa que levou 1 milhão de cisternas ao semiárido brasileiro é premiado. *Agência Brasil*.

<https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2017-08/programa-que-levou-1-milhao-de-cisternas-ao-semiarido-brasileiro-e-premiado>

Verdejo, M. E. (2010) Diagnóstico rural participativo: guia prático. 3º ed. MDA -
Secretária da Agricultura familiar.

Vergès, F. (2020). *Um feminismo decolonial*. Ubu Editora.

Vieira Junior, I. (2019). *Torto arado*. Todavia.

ANEXO I

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO

A Sra. está sendo convidada a participar como voluntária da pesquisa “Cartografias do devir-mulher-quilombola: a luta pela terra na comunidade das queimadas em Crateús-CE.”, sob a responsabilidade dos pesquisadores Prof. Dr. João Paulo Sales de Macêdo e Larisse de Sousa Silva. A pesquisa tem como objetivo cartografar processos de subjetivação e enunciação de mulheres quilombolas na luta pela terra na comunidade das Queimadas-CE. Para a realização dessa pesquisa, solicitamos sua colaboração mediante a assinatura desse documento que visa assegurar seus direitos como participante. Espera-se que a presente pesquisa em psicologia implicada com o caráter ético-político e estético as emergências junto as realidades brasileiras, em especial as ruralistas e os povos tradicionais com foco nas mulheres quilombolas, possam ser facilitadoras de novos arranjos no cuidado da população e que também possam promover caminhos metodológicos para novas pesquisas na área. Será possível a elaboração de uma dissertação e artigos de modo a apresentar as narrativas da história da comunidade por e com isso fortalecer a preservação da cultura e o fortalecimento na luta pela titulação das terras remanescentes quilombolas. Sua participação é voluntária, sem custos a senhora, e se dará por meio de respostas a um roteiro de entrevista, com perguntas relacionadas ao objetivo da pesquisa. A entrevista poderá vir a ser gravada, mediante sua autorização prévia, a fim de resguarda com maior precisão as informações e conteúdos discutidos. Cabe frisar que sua participação na pesquisa é livre e que é possível ter o acesso aos instrumentos de coleta de dados antes mesmo da assinatura deste termo para tomar conhecimento dos assuntos a serem tratados. Considerando que toda pesquisa com seres humanos envolve riscos aos participantes, é possível que em algum momento, possam surgir alguns riscos ou desconfortos em relação à pesquisa, uma vez que se trata de um

contexto social marcado por vivências e afetações. Nesse caso, a pesquisadora oferecerá suporte apropriado, acolhendo as demandas surgidas. No caso de algum desconforto ao compartilhar informações, pelo tempo exigido ou sinta incômodo em falar de algum tópico em específico, você não precisa respondê-lo, reservando-se no direito de passar à pergunta seguinte, ou mesmo desistir de participar da pesquisa. Manteremos todos os cuidados éticos necessários, incluindo a garantia do sigilo, do anonimato. Se a senhora aceitar participar, contribuirá na compreensão sobre o tema, tendo uma grande relevância social e acadêmica, dando visibilidade e reconhecimento as questões ligadas a luta das mulheres quilombolas pelas suas terras. Você pode se recusar a responder (ou participar de qualquer procedimento), podendo desistir de participar em qualquer momento, sem nenhum prejuízo para a senhora. Todos os resultados dessa pesquisa serão utilizados apenas para a sua execução, cuja finalidade é acadêmico-científica (divulgação em revistas e eventos científicos), e seus dados ficarão sob sigilo e guarda do pesquisador responsável. Também lhe será assegurada o direito de assistência integral gratuita contra quaisquer danos diretos/indiretos e imediatos/tardios decorrentes da pesquisa, pelo tempo que for necessário. Caso haja algum dano direto/indireto decorrente de sua participação, não sanado pelo responsável, a senhora poderá buscar indenização por meio das vias legais vigentes no Brasil. Se a senhora tiver qualquer dúvida em relação à pesquisa, antes ou mesmo depois de indicar sua concordância, a senhora poderá esclarecê-las com a pesquisador responsável pesquisador colaborador João Paulo Sales Macêdo pelo telefone/celular (86) 9.9946-2381 (inclusive a cobrar) ou pelo e-mail jpmacedo@ufpi.edu.br ou pesquisadora responsável Larisse de Sousa Silva pelo telefone/celular (88) 9.9427-0700 (inclusive a cobrar) ou pelo e-mail larisse_ssilva@hotmail.com. Se preferir, pode levar esse Termo para casa e consultar seus familiares ou outras pessoas antes de decidir participar. Se mesmo assim as dúvidas

persistirem, a senhora pode entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa da UFDPAr (CEP/UFDPAr) que é um colegiado interdisciplinar, independente, que acompanha, analisa e julga se as pesquisas científicas que envolvem seres humanos preservam a integridade e dignidade do participante da pesquisa, no seguinte endereço: Universidade Federal do Delta do Parnaíba, Campus Ministro Reis Velloso; localizado na Av. São Sebastião, 2819, Bairro Reis Velloso, Parnaíba/PI; Espaço de Ciências Sociais e Humanas - ECSH, bloco 05, sala 03; com atendimento ao público de segunda à sexta-feira das 14h às 17h30min, ou pelo celular (86) 99427-1383; ou pelo e-mail: propopi.cep@ufdpar.edu.br. Esse documento (TCLE) será elaborado em duas VIAS, rubricado em todas as suas páginas (exceto a com as assinaturas) e assinado ao seu término pela senhora, ou por seu representante legal, e pelo pesquisador responsável, ficando uma via com cada um.

CONSENTIMENTO PÓS-INFORMAÇÃO

Ciente e de acordo com o que foi anteriormente exposto, eu, _____, estou de acordo em participar desta pesquisa, assinando este consentimento em duas vias, e ficando com a posse de uma delas.

Crateús - CE, ____/____/____

Assinatura e contatos (celular/e-mail) do Participante

Prof. Dr. João Paulo Sales Macedo

pesquisadora responsável

Telefone: (86) 9.9946-2381

Email: jpmacedo@ufpi.edu.br

ANEXO II

Planejamento de Ação**I Encontro de Mulheres Quilombolas das Queimadas**

Data: 11 e 12/02/23

Local: Queimadas

Facilitadoras: Larisse de Sousa e Valéria Lourenço

Público: 20 mulheres

Objetivo: dialogar com as mulheres quilombolas das queimadas temáticas sobre ser mulher, a comunidade, fortalecimento de vínculos e sentimentos de pertença, através do ciclo de cultura.

Primeiro momento: sábado 8h – 11h30:**Café da manhã (8h - 8h30h)**

Apresentação e organização em ciclo.

Organização das ações – apresentar as propostas para o evento e pactuar acordos como horários e frequência. (Importante deixar anotado e exposto no local) (8h40).

Dinâmica:

A cegueira – todas devem colocar uma venda, respirar, e seguir os comandos - “respirem, lembrem da roupa que vocês estão vestidas, dos passos que guiaram você até este local, do sentimento que você trouxe, lembre das cores que estão ao seu redor, e observe a sua respiração, se movimente ao som da música, se espalhe com cuidado, quando a música parar encontre alguém sem tirar a venda dos olhos, fique de frente e toque essa pessoa, tente descobrir quem é ela. Em sequência tente adivinhar quem está a sua frente e fale o nome, frente aos comandos, retire a venda e descubra quem é a pessoa que você se

conectou naquele momento, traga uma curiosidade, uma característica positiva que você conhece ou identifica naquela mulher, e deseje a ela um bom dia!” Música – “Andar com fé eu vou - instrumental” (9h - 9h30).

Reflexões:

Sobre olhar de verdade para quem somos – a cegueira da colonização:

Às vezes, estamos bem cegos para ver o que está em nossa frente, parece até que estamos de olhos vendados. Não enxergamos os outros, pois, às vezes, não nos vemos. Nos disseram que não podíamos ser assim ou daquele jeito; que para ser mulher bonita de verdade, precisávamos agir de um certo modo, se vestir assim, ter o nariz e boca de tal forma, que devemos sentar de um certo modo, pois tudo que for natural e espontâneo poderia não caber.

“Me gritaram negra” - poema de Victória Santa Cruz (1922-2014, poeta afro-peruana)

Eu tinha apenas sete anos,

apenas sete anos

Que sete anos!

Não chegou nem às cinco!

De repente, algumas vozes na rua

Eles gritaram comigo, negra!

Negra!

Negra!

Negra!

Negra!

Negra!

Negra!

Negra!

‘Eu sou negro?’ – eu disse para mim mesmo.

SIM!

“Como é ser negro?”

Negro!

E eu não sabia a triste verdade que isso escondia.

Negra!

E eu me senti negra,

Negra!

como eles disseram

Negra!

E eu recuei

Negra!

como eles queriam

Negra!

E eu odiava meu cabelo e meus lábios grossos

E olhei tristemente para minha carne torrada

e eu recuei

Negra!

E eu recuei.

Negra!

E o tempo passou,

E sempre amargo

Eu continuei carregando nas minhas costas

meu fardo pesado

E como era pesado!...

Alisei meu cabelo,

Passei pó no rosto

E dentro do meu intestino a mesma palavra sempre ressoou

Negra!

Negra!

Negra!

Negra!

Negra!

Negra!

Neeegra!

Neeegra!

Até que um dia quando ele voltou, ele voltou e o que ia cair

Negra!

E que?

E que?

Negra!

Sim

Negra!

Sou
Negra!
Negra
Negra!
Eu sou negra
Negra!
Sim
Negra!
Sou
Preto!
Negra!
Negra!
Negra!
Eu sou negra
De agora em diante eu não quero
alisar meu cabelo
Não quero
E eu vou rir disso,
O que evitar – segundo eles –
Isso para evitar algum desagrado
Eles chamam os negros de pessoas de cor
E que cor!
Negro
E como isso soa bem!
Negro
E que ritmo tem!
Negro Negro Negro Negro
Negro Negro Negro Negro
Negro Negro Negro Negro
Negro Negro
Finalmente
eu finalmente entendi
Finalmente
eu não volto mais

Finalmente

E eu sigo em frente com segurança

Finalmente

Eu sigo em frente e espero

Finalmente

E eu abençoo o céu porque Deus quis

Aquele preto azeviche era a minha cor

E eu já entendi

Finalmente

Eu já tenho a chave!

Finalmente

Negro Negro Negro Negro

Preto Preto Preto Preto

Negro Negro Negro Negro

Preto Preto Preto Preto

Negro Negro Negro Negro

Negro Negro

Eu sou negra

(9h30 - 10h)

Quem eu sou? Quais minhas características marcantes? Quais as partes do meu corpo que eu gosto? O que eu admiro em mim?

Entregar tarjetas para que elas possam escrever ou apenas responderem verbalmente a tais perguntas e poderem expor no debate. (10h - 11h10)

Finalizar

Almoço: lembrar de agradecer a quem plantou, colheu e preparou o alimento que comemos (11h30 - 12h10).

Segundo momento: 13h30 - 16h40:

Dinâmica:

Dança circular – Plantadeira de Semente Boa

“Eu vim do corpo da minha mãe, ela me deu semente boa

Nutriu meu corpo, cobriu-me de benção

Sou plantadeira de semente boa.

Eu vim do corpo do meu pai, ele me deu semente boa

Nutriu meu corpo, cobriu-me de benção

Sou plantadeira de semente boa.”

Apresentar a música, lendo, depois ensinando a melodia, e depois pedindo que possam em ciclo cantar e se movimentar. Apenas quando todas tiverem em sintonia encerraremos a dança circular. (13h30 - 14h00)

Reflexões:

Como chegamos a este mundo?

Um pouco da história e surgimento dos quilombos – Poema/Conto

Partilha das mulheres sobre a história que ouviram falar da origem das Queimadas (14h-15h30)

Dinâmica:

Plantar uma nova história – o que você deseja para você e sua comunidade?

Em um modo ritualístico cada mulher receberá uma semente de Girassol, deve passar alguns segundos fazer o seu pedido; nutrindo com amor e cuidado, desejando que ela cresça. Após isso, todas devem se direcionar ao centro da roda fazer um furo na terra do jarro disponível, colocar sua semente e cobri-la. Relate seu pedido se desejar. (Música: A Paz – Gilberto Gil) (15h40 – 16h40)

Finalizar – solicitar fotos de família para montar a árvore genealógica das Queimadas – A história de todas nós

Terceiro momento: domingo 8h - 11h30:

Café da manhã: lembrar de agradecer a quem plantou, colheu e preparou o alimento/ agradecer a ancestralidade, em especial aquelas que vieram antes nós (8h-8h30).

Dinâmica:

O nó humano – todas devem fazer um ciclo, segurem nas mãos das suas parceiras dos lados e decorarem quem são elas. Depois elas devem se misturar no centro do ciclo, no ritmo da música. Quando a música parar busquem sem sair do lugar segurar as mãos das antigas parceiras. Com isso um grande nó surgirá e o desafio é fazerem que o ciclo seja refeito sem soltarem as mãos umas das outras. Música: Groove Arrastado. (8h40- 9h)

Reflexões sobre a dinâmica:

As vezes não é possível desenrolar a vida sem soltar a mão de nossas companheiras. Mas para que o nó seja desfeito é preciso confiar no processo, na colaboração e no poder de ajudar, pensar junto para sair da trama. Na história das mulheres que vieram antes, muitas

foram obrigadas a soltarem as mãos de seus filhos, maridos, e outras pessoas queridas. Mas será mesmo que esses laços foram verdadeiramente quebrados por causa da distância?

Poema/conto (9h – 9h30)

Construção do Varal:

Exposição das Fotos no Varal/ Construção da Arvore Genealógica no Papel/ Reflexão sobre a história da família (9h30 – 10h30).

Encerramento e Feedback: finalizamos em círculo, com a roda de afirmação, através de pisadas fortes no chão com afirmativas de cada participante, a partir do questionamento: Que mulher você é? Ex.: Eu Sou Larisse, e eu vim da Maria das Graças (mãe) e outras que vieram antes. (10h40 – 11h10)

Almoço –lembrar de agradecer a quem plantou, colheu e preparou o alimento. (11h30 – 12h10)