

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO RURAL

DIRCE CRISTINA DE CHRISTO

**AS VIDAS QUE AS MULHERES CRIAM: CAMINHOS DE RESISTÊNCIA E LUTA
PELO TERRITÓRIO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA MACACO BRANCO**

Porto Alegre

2018

DIRCE CRISTINA DE CHRISTO

**AS VIDAS QUE AS MULHERES CRIAM: CAMINHOS DE RESISTÊNCIA E LUTA
PELO TERRITÓRIO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA MACACO BRANCO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Desenvolvimento Rural.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos

Porto Alegre
2018

CIP - Catalogação na Publicação

Christo, Dirce Cristina de
As vidas que as mulheres criam: caminhos de
resistência e luta pelo território na comunidade
quilombola Macaco Branco / Dirce Cristina de Christo.
-- 2018.
121 f.
Orientador: José Carlos Gomes dos Anjos.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas,
Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural,
Porto Alegre, BR-RS, 2018.

1. Mulheres quilombolas. 2. Gênero. 3. Cuidado. 4.
Racismo. 5. Descolonização do conhecimento. I. Anjos,
José Carlos Gomes dos, orient. II. Título.

DIRCE CRISTINA DE CHRISTO

**AS VIDAS QUE AS MULHERES CRIAM: CAMINHOS DE RESISTÊNCIA E LUTA
PELO TERRITÓRIO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA MACACO BRANCO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Desenvolvimento Rural.

Aprovada em 11 de dezembro de 2018.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos – Orientador
UFRGS

Prof.^a Dr.^a Gabriela Coelho de Souza
UFRGS

Prof.^a Dr.^a Pâmela Marconatto Marques
UFRGS

Prof. Dr. Marcelo Moura Mello
UFBA

Para Yasmim.

AGRADECIMENTOS

Assim como veremos mais à frente que a chazeira da comunidade constrói seu conhecimento medicinal em diálogo com as múltiplas formas de vida com as quais se relaciona, é preciso dizer que também esta dissertação se constrói de múltiplos encontros que tive neste processo. Por tudo isso, quero agradecer.

Agradeço primeiramente à comunidade quilombola Macaco Branco, pela coragem de me receber sem saber o que resultaria de nosso encontro. Agradeço pela abertura. E por me ensinarem a estar junto mesmo longe de casa, por me ensinarem a estar em casa quando estou junto. Agradeço à Jussarinha, Rafaela, Simone, Dona Silvina, Biti, Jussara, Vó Dica, Magali, Gorete, Iara, Teresa, Camelo, Claudio, Rosângela, Ivone, Zé do Mel, Índio, Adão, Celi, Sebastiana, Rodrigo, Bingo, Dona Rosália, Eva, Jerson, Viviane.

Em especial, às mulheres da comunidade, pela imensa generosidade de compartilhar a vida comigo nestes dias em que estivemos juntas.

À Juliana, pelos abraços apertados e pela amorosidade selvagem. Ao Cinco, pela disposição para a conversa e pela porta sempre aberta.

À Dona Olinda, pelos conhecimentos compartilhados, pelas lições práticas de vida, pelas conversas abertas e pelo acolhimento em sua casa no início da pesquisa. Serei eternamente grata.

À Jenifer, pela amizade e pela serenidade mesmo em momentos complicados.

Ao Seu Vardeco, pelos momentos e histórias compartilhadas.

À Bitica e à Lizete, pela sinceridade no compartilhar, pelos abraços generosos.

Agradeço a todas as crianças, sopros de vida que alegraram o cotidiano e acolheram a Ariel em suas brincadeiras. Yasmim, Éric, Ana Luiza, Yasmin, Benjamin, Érica, Fernanda, Alex, Davi, Gislaine, Cibele, Ritieli, Gabriel. Ao Davi e ao Alex, pela oportunidade de voar com cipó na beira da cascata. À Pricila e à Estefane, pelas aventuras nos morros e no barro, pela coragem de explorar o território.

Ao Catafesto, à Ieda, ao Sérgio, à Luciana e a toda a equipe da Gestaris, por terem me apresentado ao Macaco Branco.

À equipe do PGDR, por toda a estrutura para a realização do mestrado. Às professoras e professores que trouxeram nas aulas diferentes olhares sobre a realidade. Em especial à Rumi, pelo incentivo que me trouxe ao mestrado.

Ao dos Anjos, por todos os aprendizados, pelas pistas no caminho, por entender a importância do tempo e não apressar o processo da pesquisa além do necessário.

À Pâmela, que chegou feito furacão caribenho, revolucionando minha forma de compreender a pesquisa e a escrita. Por me ensinar a olhar para a potência diversa que habita nossos corpos. Pela generosidade, pela sabedoria, pela coragem, por me catar na rua e me apresentar às poéticas que brotam da escrita que se faz modo de estar na vida.

A todas as mulheres do Suporte (Oficina de leitura e produção de textualidades não-canônicas de autoria feminina). Karina, Nosta, Adriane, Elenir, Carol, Delainy, pelas trocas, pelas inspirações e pelo apoio. À Pâmela, por nos unir.

Aos colegas do LUTA (Laboratório Urgente de Teoria Armada), por todas as reflexões compartilhadas, pela leitura do texto inicial, pelas críticas e sugestões.

Aos colegas do PGDR, por todas as trocas em aula. Pelo chimarrão e pelo compartilhamento das dificuldades na pesquisa.

À Patrícia, pelas dicas para o texto, pelas conversas profundas, por me ensinar sobre engajamento e atrevimento.

À Mégui, pelas tantas conversas nos corredores, pelas angústias compartilhadas e por incentivar a ousadia.

À Fê, por entender as particularidades de estar no mestrado e ser mãe. Por me ouvir, me apoiar e compartilhar as experiências. À Juliane e à Gabriela, por falarem dos seus processos no campo e na escrita. Por compartilharem as dúvidas.

À Dani, por me compreender e manter a conexão, mesmo em meio às ausências. Pela magia que nos faz rir a cada conversa.

Ao Deivis, pela parceria e por resolver todas as minhas pendências com os códigos binários.

À Renata, pelos conselhos certos e pela família que trouxe embaixo do braço. Julia, Aurora e Marlene, obrigada pelas tardes de conversa sobre a vida.

À Maiara, por estarmos juntas novamente e nos apoiarmos na aventura de ser mãe sem nos esquecermos de nós mesmas.

À Julia Preta, pelos sonhos e pelas lágrimas compartilhadas. Pelas indicações de leituras e músicas. Pelas discussões apaixonadas e pela busca de um lugar possível para viver neste mundo.

A quem esteve junto no cuidado com a Ariel durante meu trabalho no quilombo e na escrita: Matheus, Araci, Bere, Deisy, Rô, Luiza, Fábio, Joaquim, Teteu.

Às minhas sobrinhas Miriã e Dudu, por baterem na porta quando eu me fechava para escrever e me presentearem com seu amor de meninas, seus abraços cada vez mais profundos, sua ânsia por carinho que era também minha.

Às minhas irmãs e irmãos, pela vida construída coletivamente, por me ensinarem através de suas experiências. À Bere e à Geanice, por abrirem os caminhos que me fizeram chegar à universidade. À Deisy, que desde cedo me ensinou que amor e justiça andam de mãos dadas. Ao Joaquim, pela sabedoria, por me ensinar que não podemos esquecer nossas raízes ao lançarmos nossos sonhos no mundo. Ao Felipe, que me fez entender muito cedo que ser menina e mulher implica uma luta constante pelo direito de estar no mundo.

Ao meu pai, João, que partiu durante o processo de escrita, mobilizando profundas reflexões sobre a experiência masculina, sobre as cobranças de uma postura sempre potente e o impacto desta busca sobre a vida das mulheres. Por me sensibilizar para perceber a humanidade e a delicadeza da vida sempre presentes, ainda que eclipsadas pela dureza que os homens são constrangidos a assumir nesta organização patriarcal da existência. Por ter um coração gigante, alegre e cantante, agradeço imensamente.

À minha mãe, Araci, por me ensinar que somos muito fortes. Por estar junto na criação da Ariel. Por cantar, mesmo em tempos difíceis. Por entender que somos passarinhos e precisamos de liberdade. Por ser a fonte primária de todo o aprendizado sobre a vida que se aprofundou nesta pesquisa.

Ao Matheus, pela vida compartilhada. Pela escuta. Por ler meus textos, por me incentivar e fazer as críticas com carinho. Por ser fortaleza, por ser porto e ser exímio nadador que me resgata quando emborco.

À Ariel, por chegar no processo do mestrado e me proporcionar um aprendizado prático que ressignificou completamente a minha relação com o conhecimento. Por me ensinar diariamente que viver envolve superar limites. Por trazer alegria, movimento e cantoria para os meus dias. Por me lembrar que o amor (e a vida) se constrói aos poucos.

*Para aquellas personas de nosotras
que fuimos marcadas por la impronta del miedo,
esa línea leve del centro de nuestras frentes,
de cuando aprendimos a temer mamando de
nuestras madres
porque con este arma,
esta ilusión de que podría existir un lugar seguro,
los pies de plomo esperaban silenciarnos.
Para todas nosotras personas,
este instante y este triunfo:
supuestamente, no sobreviviríamos.
Y cuando el sol amanece tememos
que no permanezca en el cielo,
cuando el sol se pone tememos
que no vuelva a salir al alba,
cuando nuestro estómago está lleno tememos
el empacho,
cuando está vacío tememos
no volver a comer jamás,
cuando nos aman tememos
que el amor desaparezca,
cuando estamos en soledad tememos
no volver a encontrar el amor,
y cuando hablamos
tememos que nuestras palabras
no sean escuchadas
ni bienvenidas,
pero cuando callamos
seguimos teniendo miedo.
Por eso, es mejor hablar
recordando
que no se esperaba que sobreviviéramos. (AUDRE
LORDE, 2017, p. 101-102)*

RESUMO

Esta dissertação se refere a uma etnografia feita na comunidade quilombola Macaco Branco, localizada no município de Portão, Rio Grande do Sul, Brasil. Trata-se de um conhecimento localizado, construído a partir de um lugar de pesquisadora mulher e mãe, em diálogo com as mulheres quilombolas que participaram da pesquisa. Primeiramente, é feita uma contextualização do quilombo dentro do paradigma da modernidade colonial, identificando uma ontologia distinta dentro da comunidade, que não separa natureza e cultura e mantém um modo coletivo de estar no território, que resiste ao êxodo rural. Localizam-se também os riscos que rondam a territorialidade quilombola numa sociedade racista e patriarcal, evidenciando a forma como raça e gênero constroem diferentes formas de estar no território para homens e mulheres. Sendo os corpos das mulheres negras os que mais correm risco no contexto da colonialidade, estes corpos são terreno fecundo para a produção da resistência, de modo que as mulheres orquestram formas de proteger o território-terra e também seus territórios-corpos. A partir disso, é feita uma exposição do processo de fala e escuta que se deu com as mulheres, evidenciando os conhecimentos que formulam a partir de suas práticas e os desejos de mudança que as acompanham. Por fim, a medicina tradicional da chazeira Dona Olinda traz à tona a forma compartilhada de produção de conhecimento no território, através da criação de alianças com as plantas. O medo que ronda suas práticas a leva a uma luta por reconhecimento, que se lança à arena pública na esteira da emergência das comunidades quilombolas como sujeitos políticos no Brasil.

Palavras-chave: Mulheres quilombolas. Gênero. Cuidado. Racismo. Descolonização do conhecimento.

ABSTRACT

This master thesis refers to an ethnography made in the maroon community Macaco Branco, located in the city of Portão, Rio Grande do Sul, Brazil. It is a localized knowledge, built from a place of researcher woman and mother, in dialogue with the maroon women who participated in the research. Firstly, a maroon contextualization is made within the paradigm of colonial modernity, identifying a distinct ontology within the community that does not separate nature and culture and maintains a collective way of being in the territory that resists the rural exodus. Also located are the risks that surround the maroon territoriality in a racist and patriarchal society, evidencing the way in which race and gender construct different forms of being in the territory for men and women. Since the bodies of black women are most at risk in the context of coloniality, these bodies are fertile ground for the production of resistance, so that women orchestrate ways to protect the land territory and also their territories-bodies. From this, an exposition is made of the process of speaking and listening that has occurred with women, showing the knowledge they formulate from their practices and the desires for change that accompany them. Finally, the traditional medicine of the chazeira Dona Olinda brings to the fore the shared form of production of knowledge in the territory, through the creation of alliances with plants. The fear that surrounds its practices leads to a struggle for recognition, which launches into the public arena in the wake of the emergence of maroon communities as political subjects in Brazil.

Keywords: Maroon women. Gender. Care. Racism. Decolonization of knowledge.

RESUMEN

Esta disertación se refiere a una etnografía hecha en la comunidad quilombola Macaco Branco, ubicada en el municipio de Portão, Rio Grande do Sul, Brasil. Se trata de un conocimiento localizado, construido a partir de un lugar de investigadora mujer y madre, en diálogo con las mujeres quilombolas que participaron en la investigación. En primer lugar, se hace una contextualización del quilombo dentro del paradigma de la modernidad colonial, identificando una ontología distinta dentro de la comunidad, que no separa naturaleza y cultura y mantiene un modo colectivo de estar en el territorio que resiste al éxodo rural. Se localizan también los riesgos que rondan la territorialidad quilombola en una sociedad racista y patriarcal, evidenciando la forma como raza y género construyen diferentes formas de estar en el territorio para hombres y mujeres. Siendo los cuerpos de las mujeres negras los que más corren riesgo en el contexto de la colonialidad, estos cuerpos son terreno fecundo para la producción de la resistencia, de modo que las mujeres orquestan formas de proteger el territorio-tierra y también sus territorios-cuerpos. A partir de eso, se hace una exposición del proceso de habla y escucha que se dio con las mujeres, evidenciando los conocimientos que formulan a partir de sus prácticas y los deseos de cambio que las acompañan. Por último, la medicina tradicional de la chazeira Dona Olinda trae a la superficie la forma compartida de producción de conocimiento en el territorio, a través de la creación de alianzas con las plantas. El miedo que ronda sus prácticas la lleva a una lucha por reconocimiento, que se lanza a la arena pública en la estera de la emergencia de las comunidades quilombolas como sujetos políticos en Brasil.

Palabras-clave: Mujeres quilombolas. Género. Cuidado. Racismo. Decolonización del conocimiento.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Estrada da comunidade ladeada por toras de acácia-negra	49
Figura 2 – Dança com banda típica alemã na festa de Santo Expedito	55
Figura 3 – Caminhada em bando	58
Figura 4 – A alegria de Dona Silvina	63
Figura 5 – Vista dos morros da Serra Gaúcha	74
Figura 6 – Jenifer e as crianças	76
Figura 7 – Juliana e Dona Olinda trocando muda em flor	98

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	14
1.1	PONTAS ABERTAS: A BUSCA PELO PONTO DE VISTA MASCULINO..	21
2	CAMINHOS TEÓRICOS	24
2.1	COMUNIDADES TRADICIONAIS	24
2.2	TERRITÓRIO	29
2.2.1	Território no feminismo comunitário	30
2.3	COLONIALIDADE DE GÊNERO	34
2.4	ECOS DA CAÇA ÀS BRUXAS	37
3	MACACO BRANCO: TERRITÓRIO DE RESISTÊNCIA	41
3.1	TERRITÓRIO E RAÇA	41
3.1.1	Produção insurgente da liberdade: a criação do quilombo.....	41
3.1.2	Relações raciais no território	43
3.1.3	Expressões da luta pelo território: corpo e terra.....	47
3.2	DESLOCAMENTOS: O CAMINHAR NO CORAÇÃO DA COMUNIDADE	53
3.3	TERRITÓRIO E GÊNERO.....	56
3.3.1	Construção de feminilidades e masculinidades	57
3.3.2	Patriarcado e violência.....	60
3.3.3	A luta das mulheres pelo território: corpo e terra	62
3.3.3.1	A defesa da comunidade	65
4	ENUNCIÇÕES DE VIDAS FEMININAS: QUANDO O CAMPO DESEJA FALAR	67
4.1	AS HISTÓRIAS QUE PRECISAM SER CONTADAS	67
4.1.1	Os mares de Janaína.....	68
4.1.1.1	De onde vem a força?	70
4.1.2	A coragem de Bitica	72
4.1.3	Jenifer: e como dizer que não é só isso?.....	73
4.1.4	Catarina: uma questão que não se resolve	77
4.1.5	Débora: um corpo de mulher em insurgência	79
4.1.6	Dona Silvina: o sangue que gira e dá à luz o conhecimento.....	81
4.2	AS HISTÓRIAS QUE SE REPETEM.....	85
4.2.1	O que trazem as falas?	87

5	DOS CANTEIROS EM LINHA RETA ÀS PLANTAS DISPERSAS PELO TERREIRO: UM CAMINHO DE BUSCA PELAS ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA DA CHAZEIRA DONA OLINDA	90
5.1	A CHAZEIRA	90
5.2	OS RISCOS.....	91
5.3	GRAMÁTICAS DA AFRICANIDADE: A RELAÇÃO DE DONA OLINDA COM O TERRITÓRIO QUILOMBOLA.....	93
5.3.1	Construindo resistência em aliança com as plantas.....	93
5.3.2	Estratégias de proteção	101
5.4	A PEDRA NO SAPATO: POR QUE AS PRÁTICAS FEMININAS SÃO TEMIDAS?.....	102
5.4.1	As alianças ao longo da pesquisa	105
5.4.2	Potência e perigo.....	107
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	109
	REFERÊNCIAS	115
	BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	121

1 INTRODUÇÃO

Eu aqui me proponho a falar de coisas simples, das pequenas percepções que tive no encontro com a comunidade quilombola Macaco Branco. Foi no fluir da vida, em gestos corriqueiros, em conversas interrompidas, em silêncios e em olhares que eu busquei material para pensar sobre as formas como a vida acontece naquele território. Eu quero falar sobre matéria elementar, pensar a partir do que acontece no nível mais incontornável da existência. A casa, a mesa da cozinha, a mãe, a planta, a brincadeira, a caminhada. É a partir de elementos como estes que surgem minhas reflexões. É sobre o correr da vida em sua simplicidade. E proponho que a simplicidade é um grau elevado de sofisticação, que a calma que habita o cotidiano é fruto de intensa sabedoria, de conhecimento dos tempos do tempo, de saber não desesperar e seguir andando. Quando chegava na casa de Dona Olinda, primeira interlocutora desta pesquisa, tantas vezes perguntei como estavam as coisas e ouvi em resposta: “Estão indo...” É uma continuidade, às vezes com otimismo, outras com preocupação, mas sempre em movimento.

Esta abordagem trilha caminho em território ainda pouco explorado em pesquisas sociais, o que dialoga com o lugar pouco valorizado que esta dimensão da vida ocupa na sociedade. Falo aqui sobre as esferas em que acontece o trabalho reprodutivo e sobre quem o executa. A própria definição desta função como trabalho é uma disputa. Por muito tempo, nem foi considerado, foi invisibilizado nas grandes teorias que tentaram explicar a sociedade. Quem as escreveu certamente não assumiu esta tarefa que garantiu sua existência. São as mulheres que enfrentam este compromisso constante. É de um saber localizado (DONA HARAWAY, 1995) que surge esta escrita. Fui a campo como mulher e mãe, e a partir da convivência com as mulheres e as crianças da comunidade é que se construíram os saberes aqui expostos.

Este trabalho se refere a uma etnografia feita a partir do método de observação participante na comunidade remanescente de quilombo Macaco Branco, que se estendeu de 2015 a 2018, com pequenos períodos de tempo vividos com a comunidade, que foram ampliados no último ano. A pesquisa seguiu o ritmo das pessoas envolvidas, exigindo bastante paciência na abertura de caminhos que me foi feita por Dona Olinda e depois por mulheres de sua família a quem ela conferiu a tarefa de me auxiliar em meu projeto de conhecer melhor a comunidade. Foi através

de relações pessoais, principalmente com mulheres e baseadas no cuidado, que se deu meu contato com a comunidade. Sem auxílio de entidades estatais que me dissessem onde ir, ou o que seria interessante que eu observasse, fui seguindo a rede que as mulheres da comunidade criaram e me deram licença para transitar.

O trabalho com o cuidado e a reprodução da vida, que fica a cargo das mulheres e é invisibilizado no contexto da colonialidade (MCCLINTOCK, 2003), esteve presente em todo meu trabalho de campo. A disposição de espaço para dormir, comer e conversar e a atenção compartilhada à minha filha pequena, que me acompanhou em parte do processo, são expressões desse cuidado que eu recebi das mulheres da comunidade e foram fundamentais para a execução da etnografia. Na escrita deste texto, procuro assumir uma ética do cuidado na pesquisa (MARQUES e GENRO, 2016) exercitando o cuidado na forma como trago a comunidade para o texto. Baseando-me na escuta etnográfica (SEGATO, 2012), defino o enfoque e a abordagem da pesquisa de acordo com o que emerge do campo.

Fui ao quilombo com um projeto de pesquisa que buscava discutir a relação dos corpos com o território a partir da observação dos processos de deslocamento de quilombolas para áreas urbanas, tendo como pressuposto que essa era uma questão relevante para a comunidade. Ainda assim, iniciei a etnografia com o objetivo de escutar o que o campo tinha a dizer, buscando nas observações e experiências um problema de pesquisa. Quando iniciei uma convivência mais continuada com o quilombo, fui percebendo que a maior parte das novas gerações permanece no território, ainda que algumas pessoas se desloquem para áreas urbanas. Vi, então, que não poderia tratar dos deslocamentos quando tantas pessoas permaneciam ali, desejando continuar no território em que nasceram e onde vivem seus parentes. Dado que grande parte das pesquisas no contexto rural ao menos tangencia a impermanência dos jovens no campo, meu primeiro contato com a comunidade estava impregnado dessa visão e produzi um projeto de pesquisa de mestrado que tratava de políticas públicas a serem criadas para fortalecer a relação da juventude com o território. O que descobri no trabalho de campo virou de ponta-cabeça os esquemas que tinha construído, mostrando um cenário diverso do que eu tinha percebido dois anos antes. O eixo da pesquisa foi se deslocando assim para um olhar sobre o que havia ali que mantinha as novas

gerações por perto, diferenciando a comunidade do contexto mais amplo de desconexão com o ambiente rural.

Inicialmente, as coisas me pareceram tão cotidianas que eu tinha dificuldade para enxergar alguma problemática para abordar. Casa, trabalho doméstico, crianças, conversas, comidas, histórias sobre os parentes, sobre os vizinhos. Como extrair uma questão de pesquisa de situações tão corriqueiras? Essa desacomodação inicial, essa incapacidade de ver um possível foco nos primeiros encontros com o campo faz parte do método etnográfico, e é justamente a paciência e a insistência que nos levam a vislumbrar, com o passar do tempo – elemento importante da etnografia –, um caminho para a pesquisa. O interessante é que essa transição não me levou a varrer para o lado as questões aparentemente tão banais do dia a dia em busca de algo mais complexo ou que não estava visível em primeiro plano. O que aconteceu foi, ao contrário, um reposicionamento do meu olhar sobre o que estava ali o tempo todo, um ajuste no foco para perceber que a cotidianidade expunha questões urgentes, que se relacionam com toda a problemática das comunidades quilombolas e, inclusive, com as questões que levantei no projeto de pesquisa delineado antes do trabalho de campo. A corporalidade e o território estavam expressos nesses momentos fortuitos que eu acompanhava nas casas, na companhia das mulheres e das crianças. Todos os afazeres diários do grupo estão relacionados com a luta política quilombola.

O contato com a comunidade teve início na primeira saída de campo que tive na disciplina de Análise e Elaboração de Laudos e Relatórios Antropológicos, conduzida pelo professor José Catafesto de Souza no Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Egressa de uma graduação eminentemente teórica em Ciências Econômicas, estava em busca de um trabalho prático e, assim que houve a abertura de uma possibilidade, lancei-me à experiência de conhecer um quilombo. Foi em maio de 2015, quando acompanhei um grupo de pesquisadores que produzia, junto ao Instituto da Colonização e Reforma Agrária (INCRA), o relatório histórico-antropológico que faz parte do processo de regularização das terras da comunidade remanescente de quilombo. Ao longo daquele ano, acompanhei várias visitas à comunidade para aplicação de questionários socioeconômicos e realização de entrevistas. Num destes dias, conheci Dona Olinda, e nosso interesse em comum pelas plantas medicinais nos

aproximou. Mantivemos contato, e eu visitei-a algumas vezes já sem a equipe ligada ao INCRA. Nesta época, engravidei e iniciei os estudos no mestrado.

Voltei a procurar Dona Olinda em 2017 para consultar a viabilidade de que eu produzisse esta pesquisa junto à comunidade. Sucederam-se alguns encontros até que articulamos uma data para que eu iniciasse uma vivência mais intensa no quilombo. Em fevereiro de 2018, passei dez dias em sua casa. Levei comigo a minha filha Ariel, que estava com um ano e sete meses, e também uma porção de fotos que eu tinha feito em 2015, quando conheci a comunidade. A entrega das fotos foi um método de reestabelecimento da relação com as famílias que eu já conhecia. Grande foi a surpresa das pessoas ao encontrarem suas imagens dois anos e meio depois. Nestes momentos, ouvi histórias de muitas pessoas que tinham passado por ali e não voltaram. Senti essas falas como um alerta sobre a necessidade do retorno das pesquisas à comunidade. Este é um tema que permeou toda esta pesquisa e segue sendo construído, estendendo-se além do tempo da dissertação, visto que demanda um planejamento cuidadoso, que considere as consequências das intervenções. Da reflexão teórica que se constrói aqui certamente nasce também um caminho para a produção de um retorno palpável para a comunidade.

Vindo de uma graduação em Ciências Econômicas, busquei nas Ciências Sociais um campo de saber que abarcasse a sensibilidade com as pessoas. Isso porque, na Economia, a adoção de posturas ortodoxas, baseadas numa visão unidirecional da organização dos recursos que compõem a vida (assim como produzem a morte), leva à tomada de decisões de grande impacto sobre as populações nas quais a preocupação dos fazedores de políticas econômicas é unicamente o nivelamento de indicadores, como o Produto Interno Bruto (PIB) e a Inflação, em patamares considerados adequados pelas agências internacionais comandadas pelos maiores detentores de capital do mundo: o Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial. Nessas políticas, a postura de economista acredita-se “isenta”: o seu papel é atingir os números almejados, sem que haja espaço para considerações sobre as consequências que terão na vida das pessoas. Se milhares de pessoas ficarão sem emprego e talvez não tenham o que comer, esse é o preço da credibilidade internacional. Se os desempregados se endividarem e acabarem adoecendo pela pressão dos bancos, isso não importa para quem pensa a Economia convencionalmente, até porque quem sofre essas mudanças mais diretamente está muito distante dos escritórios onde os papéis são assinados. As

pessoas que ficarão desempregadas não têm rosto, não têm materialidade neste mundo de negócios, são apenas números.

Esta pesquisa vai ao outro lado dos processos econômicos, chegando às pessoas, aos rostos que não são vistos nas abordagens em nível macro. Este movimento acontece quando falo dos impactos sobre a vida da Janaína, que vê sua possibilidade de autonomia esfacelada em meio a uma política de ajuste fiscal que nega seu acesso ao auxílio-doença, apesar das diversas patologias que adquiriu ao longo de uma vida de intensas e múltiplas jornadas de trabalho. Também quando falo da Gorete, que trabalhava com a produção de lenha de acácia menos de um mês depois do nascimento dos filhos, pois o mercado de trabalho não lhe dava nenhuma cobertura, nenhum direito no pós-parto, que é um momento extremamente delicado na vida da mulher, onde o corpo precisa se recuperar do intenso processo de produção de uma nova vida, de um ser humano. Um corpo que produz um ser humano completo em poucos meses e não tem nem direito ao repouso. Quando falo da complexidade destes acontecimentos na vida destas mulheres, chegamos à materialidade da vida, e aí então só a crueldade nos permitira continuar tratando-as como números de uma equação que seria mais importante do que suas vidas.

No caminho da pesquisa, a percepção também foi alargada além do elemento humano, chegando às plantas e à concepção destas como formas de vida, agentes da experiência terrena. Isto se deu no encontro com a chazeira Dona Olinda, que nos apresenta um conhecimento muito rico que nasce da observação das plantas como seres que comunicam. Há que estar atenta para perceber, e desta interação surge um processo específico de resistência dos conhecimentos medicinais tradicionais, que se produz em aliança com as plantas.

Os saberes aqui expostos surgem de uma convivência com as mulheres da comunidade, que muito me ensinaram sobre suas experiências de mulheres quilombolas. Muitas das histórias que ouvi não são fáceis: expõem uma questão aberta e aguda, mostram o quanto a forma como a vida está organizada ainda machuca as mulheres. O que fazer com as histórias íntimas que eu escutava? Algumas eram muito delicadas para serem expostas, impossíveis de serem vinculadas aos nomes das mulheres que as viviam e contavam. Eu sentia, e creio que esse seja um sentimento que muito permeia as pesquisas com pessoas, que as mulheres me diziam coisas em tom de confiança. E como eu não fazia entrevistas, mas simplesmente vivia o cotidiano, conversava sobre a vida, deixava os assuntos

emergirem tão espontaneamente quanto possível, eu nunca ouvi nada como “corta essa parte” ou “não coloca isso”. A minha impressão era de que elas não consideravam que aquilo fosse ser dado para a minha pesquisa.

Neste ponto, entra uma dificuldade que considero uma das limitações deste trabalho. Eu não consegui, na maioria das vezes, retomar essas conversas e discutir com cada uma das protagonistas dessas histórias o modo como poderia trazê-las para o trabalho, até onde eu poderia abordar cada assunto e quando eu poderia ou não identificá-las em minha narrativa. Vários fatores me limitaram neste sentido.

Um deles foi a natureza forte e complexa dessas conversas. Algumas vezes, ouvia histórias que me deixavam em uma situação difícil em que eu não sabia o que fazer ou o que falar. Eu sentia o sofrimento, as dores expressas nas falas, e, muitas vezes, o melhor que pude fazer foi esforçar-me em simplesmente escutar, produzir uma escuta empática, o que já foi uma importante forma de atender uma demanda que me colocavam: serem ouvidas. Quando o que elas me traziam dialogava com sentimentos meus, eu compartilhava também as minhas histórias. Numa metodologia intuitiva, buscava tonalidades análogas nas experiências com pessoas que me cercam, e assim nos aproximávamos um pouco em nossas dores, era uma forma de estarmos juntas. E também íamos percebendo que as histórias se repetem em diferentes lugares. Mais adiante abordarei os fatores que contribuem para essas repetições, mas o que quero dizer neste momento é que as conversas foram difíceis, e eu não conseguia inserir reflexões de pesquisa no meio delas, o que acredito que nem seria apropriado. Tampouco conseguia voltar a esses conteúdos para discutir o que teria lugar nesta dissertação, pois mexeria com pontos delicados da memória. Penso que a etnografia que cabe no tempo de um mestrado se mostrou incompatível com algumas abordagens que eu imaginei no planejamento da pesquisa, desta pesquisa.

Esta foi a primeira etnografia que fiz e eu realmente não tinha desenvolvido as técnicas necessárias para uma construção metodológica mais aberta com as interlocutoras da pesquisa, buscando soluções conjuntamente quando possível. Vi esta lacuna acontecendo e não soube contorná-la a tempo. O próprio tempo foi um fator importante. As relações em campo foram sendo construídas aos poucos, tive o cuidado de não apressar as coisas, seguindo o tempo das pessoas e, quando percebi que não estava discutindo algumas questões da pesquisa com a comunidade (porque leva um tempo para se perceber quais os pontos que estão se

tornando o centro da etnografia), vi que não conseguiria operar essa transformação por completo no tempo da dissertação. Fui tentando e cheguei a um resultado mais efetivo com Dona Olinda, quem não por acaso é a pessoa com a qual me relaciono há mais tempo.

Contudo, não pude fugir do fato de que elas me contaram essas experiências. Houve uma vontade de falar, de relatar, sabendo que eu era uma pesquisadora e que eu produziria material sobre a comunidade. Tais compartilhamentos nasceram deste encontro. Então, julguei inviável varrer esses momentos da pesquisa para debaixo do tapete e me furtar de abordar os temas difíceis. O que me esforço para fazer é enfocá-los da melhor maneira possível, respeitando as pessoas no texto, protegendo seus nomes quando necessário, mas sem ignorar o que elas trouxeram à tona durante o período em que estive na comunidade.

Conversando com a geração de mulheres que hoje são avós, ouvi várias vezes a seguinte frase: “Minha mãe não me dizia nada”. Especialmente quando contavam dos partos de seus filhos, falavam sobre a surpresa desses momentos, pois não haviam recebido nenhuma explicação sobre como aconteceria e o que deveriam fazer. Houve um silenciamento das mulheres, uma interdição às palavras, especialmente em temas relacionados à sexualidade, como é o caso dos partos. É importante olhar para esse momento em que as coisas estão sendo ditas e perceber a transformação que acontece, as barreiras que são rompidas.

Do mesmo modo que há um movimento em que as mulheres começam a falar de assuntos que não estavam sendo tocados, eu aqui me uno a uma série de mulheres que começam a falar através da escrita e também se movimentam em um terreno novo, tateando um lugar de enunciação que é diferente do hegemônico, pois é desde um corpo de mulher que se escreve, os olhares que se lançam são outros e também os temas que abrem espaço para serem discutidos.

A rotina de escrita é diferente quando se é mulher e mãe. A produção do diário de campo é impactada quando há uma criança que aguarda o retorno da mãe na volta para casa. Os desafios de conciliar a pesquisa com a maternidade influenciam a construção do meu texto e os caminhos que eu trilho para pensar sobre as mulheres com quem convivi em campo e que também viviam nas fronteiras entre os desejos e as obrigações. Os corpos falavam sobre isso. Quando chegava nas casas, as mulheres muitas vezes me recebiam enquanto enxugavam as mãos num pano, riam e iam fazendo lembretes em voz baixa sobre o que tinham deixado

para trás nos seus trabalhos quando foram me encontrar. Os corpos se remexiam enquanto elas caminhavam, era um movimento corporal de quem estava conciliando muitas coisas. Era quase como se o corpo tentasse ir em várias direções ao mesmo tempo para resolver as múltiplas tarefas que o aguardavam.

Esta escrita nasce de um aprendizado sobre envolvimento, sobre paciência para encontrar abertura e criar conexão. Aprender a valorizar a prosa, a conversa por ela mesma, sem objetivos prévios. Aprender a ser afetada pelas conversas e deixá-las agir, sem saber o que sairá disso, apenas abrindo-se à possibilidade da experiência. O tempo... Há também um aprendizado sobre ele. Foi importante permanecer em campo e dar tempo para as coisas acontecerem. Aos poucos fui percebendo que não havia algo extraordinário por acontecer, o acontecimento era aquele mesmo dos momentos em que eu esperava. O cotidiano, o ritmo diário, as jornadas contínuas das mulheres que eu acompanhava. Como estar pronta para entender o que nem suponho que possa existir? A prontidão chega enquanto caminhamos... Caminhar foi essencial para conhecer o território. E o encontro com o desconhecido, que se torna conhecimento no aprendizado, pode ser, neste mundo já tão esquadrinhado pela ciência, não a descoberta de algo completamente novo, mas o simples redirecionamento do olhar.

1.1 PONTAS ABERTAS: A BUSCA PELO PONTO DE VISTA MASCULINO

Um tema que percebi ao longo da escrita que poderia ser incluído na pesquisa foi o olhar dos homens sobre as questões levantadas pelas mulheres. A violência, a bebida, a ausência. No último dia em campo, concluí que não tinha conseguido discutir com os homens a visão que eles tinham sobre estes temas e entendi que esta seria uma lacuna do trabalho, que também o constitui. Tentando compreender o que isso tem a dizer sobre as relações de gênero na comunidade, encontrei a divisão dos espaços masculinos e femininos dentro do patriarcado colonial. As conversas que eu tive com os homens aconteceram no ambiente doméstico, que é o espaço mais reservado às mulheres.

Fazendo minha pesquisa no cotidiano das casas quilombolas pude acessar em profundidade o universo feminino. Mas não é em casa que majoritariamente se constitui o universo masculino. É no trabalho, no futebol, no bar, na rua. Nestes lugares, talvez, eu encontrasse os homens mais imersos em si mesmos, aptos a

falarem de si, de suas escolhas, de suas formas de socialização, dos lugares que ocupam no mundo, do que sentem e de como se dão suas relações com a bebida alcoólica. Uma tentativa bem-sucedida foi com Seu Vardeco. Aos 84 anos, o ambiente doméstico já é seu espaço cotidiano. Um possível caminho para ampliar esta pesquisa seria acompanhar os homens nesses espaços masculinos para conversar em profundidade sobre assuntos que os afetam. Isto demandaria todo um esforço de aproximação e articulação de um lugar de pesquisadora diferente daquele que eu estava ocupando, o que eu já não tinha tempo para criar na etapa final da etnografia.

Até onde pude ir nesse tempo de pesquisa enquanto mulher branca estrangeira? Percebi toda a força que me separava de alguns espaços da comunidade num momento que vivi antes de começar o trabalho de campo, numa visita à Dona Olinda. Quando me despedia para ir embora, ela pediu pra eu dar um recado para o Seu Ari, que trabalhava num dos bares da comunidade. Chegando lá, entrei primeiro na parte da mercearia, entretanto, não havia ninguém ali, e eu tive que ir até o espaço ao lado, onde fica o bar de fato. Havia um punhado de homens espalhados pelas mesas e todos me encararam com olhos arregalados. Até o Seu Ari, que já me conhecia havia dois anos, surgiu com uma cara assustada. Senti que estava rompendo com algum protocolo importante ao avançar a linha que separava a mercearia do bar, que tinha estabilidade até então. Uma das donas do bar é uma mulher, então a presença feminina existia ali, mas eu era uma mulher completamente alheia àquele espaço constituidor da masculinidade, cuja presença era inviável. Fica explícita a dificuldade que tive em ocupar aquele espaço naquele momento, e, como a etnografia foi acontecendo num ritmo cadenciado, em que as relações de confiança se construíram aos poucos, não foi possível contornar este limite no tempo da pesquisa. A incompletude se fez aqui parte do processo.

Ao longo do texto, procuro reconstruir o caminho que trilhei na construção do conhecimento durante a etnografia. Deste modo, as questões de pesquisa vão sendo apresentadas ao longo dos capítulos, assim como os objetivos que fui formulando no decorrer do tempo em campo.

O trabalho está organizado de forma que o capítulo 2 traz uma discussão teórica dos principais conceitos abordados, iniciando com as comunidades tradicionais, seguindo pelos conceitos de território e colonialidade de gênero e finalizando com a caça às bruxas como uma história que segue se fazendo presente

na perseguição às mulheres que trabalham com a medicina tradicional. No terceiro capítulo, é feita uma contextualização da organização territorial da comunidade, observando a forma como raça e gênero impactam a produção das territorialidades quilombolas. O capítulo 4 reúne histórias de seis mulheres da comunidade, compondo um mosaico dos desafios que enfrentam em suas vidas e das formas que encontram para resistir, expondo a demanda por espaços de escuta que elas me colocaram ao longo da pesquisa. No capítulo 5, um olhar mais aprofundado é lançado sobre a experiência da chazeira da comunidade, Dona Olinda, trazendo à tona a produção de uma territorialidade em aliança com as plantas na sua prática medicinal, assim como a reivindicação política de seu direito de exercer o ofício tradicional.

2 CAMINHOS TEÓRICOS

Exponho aqui as principais linhas teóricas que constituíram o caminho de articulação do pensamento na construção das narrativas derivadas da etnografia que realizei na comunidade quilombola Macaco Branco. Primeiramente, localizo a discussão sobre as comunidades tradicionais e a especificidade do seu modo de vida no contexto da colonialidade moderna, que nos leva à discussão sobre o território. De imediato, surge a necessidade de discutir a especificidade da questão territorial para as mulheres e a forma como as divisões de gênero impactam suas vidas. Por fim, chegamos à discussão sobre os riscos que as mulheres correm ao ocupar os territórios tradicionais e produzir uma territorialidade baseada na coletividade que representa uma ameaça à expansão do capital.

2.1 COMUNIDADES TRADICIONAIS

O objetivo inicial da pesquisa era observar as dinâmicas de deslocamento de jovens quilombolas para o espaço urbano, mas a experiência mais aprofundada dentro da comunidade foi mostrando que estas movimentações não expressam uma preocupação da comunidade e tampouco são escolhidas pela maior parte da juventude. O que foi se evidenciando é que as novas gerações, de modo geral, querem permanecer no território, constroem casas no terreno da família, ou vão morar com as avós no caso das mulheres, o que se traduz numa organização sofisticada do cuidado com as pessoas mais velhas. A conquista de moradias pelo Programa Minha Casa Minha Vida Rural também representa uma importante busca de estruturas materiais para dar continuidade à vida no território.

Fato é que a juventude deseja permanecer na comunidade, e disto surge uma indagação: o que há na comunidade que mantém os vínculos entre as pessoas e delas com o território? O que diferencia esta comunidade de tantas outras que vivem um processo de abandono do espaço rural num cenário de modernização do campo? A categoria de comunidades tradicionais nos ajuda a entender as particularidades deste modo de vida que se sustenta no tempo.

As comunidades tradicionais estão na raiz da conformação dos territórios brasileiros, mas ganham evidência política a partir da Constituição de 1988, que lhes assegura direitos. Indígenas e quilombolas são nomeadas neste momento, e depois

vão se afirmando outras identidades tradicionais, como os ribeirinhos, as quebradeiras de coco e os pescadores artesanais. Estas populações se caracterizam por viver “em estreita relação com o ambiente natural, dependendo de seus recursos naturais para a sua reprodução sociocultural, por meio de atividades de baixo impacto ambiental” (SANTILLI, 2002a, p. 2). Estas sociedades trazem conhecimentos tradicionais produzidos coletivamente que são transmitidos através da oralidade e sustentam seus modos de vida.

Em 2007, foi instituída a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, construída com a participação de membros de comunidades de diversas partes do país. O texto define povos e comunidades tradicionais como

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

Foram definidos também os territórios tradicionais como “[...] os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária.” (BRASIL, 2007).

Alfredo Wagner de Almeida chama atenção para o fato de que “[...] a noção de ‘tradicional’ não se reduz à história, nem aos laços primordiais que amparam unidades afetivas, e incorpora as identidades coletivas redefinidas situacionalmente em uma mobilização continuada” (ALMEIDA, 2008, p. 30). Isto se expressa na definição de quilombo, que vem absorvendo novos significados, pois mesmo que tenha um histórico vinculado às resistências negras durante o processo escravocrata, as formas de vida das comunidades legatárias dessa história se transformaram com o correr do tempo e, com isso, também se reconfigura a identidade do grupo.

A emergência das comunidades quilombolas se dá na década de 1990, a partir de sua enunciação no texto constitucional de 1988. Como afirmam Silva e Bittencourt Junior (2004), a interferência de segmentos da sociedade nacional ou do Estado sobre grupos étnicos minoritários pode estimular processos de ocultação ou de afirmação de sua identidade. O Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição (BRASIL, 2003) determinou que “[...] aos remanescentes das

comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.” Cercado de tensões e disputas, este reconhecimento das terras quilombolas enfrenta desafios por parte de setores da sociedade que colocam sob suspeita (BRUSTOLIN, 2015) o direito das comunidades negras rurais e urbanas de receberem a titulação de suas terras. O risco é que tais procedimentos abram precedente para uma reconfiguração do território brasileiro que desmonte o cenário histórico de concentração da propriedade fundiária.

Entender essas lutas quilombolas exige localizá-las em um contexto mais amplo para ver o que está em jogo quando temos, de um lado, comunidades que organizam modos de vida capazes de se reproduzir no território habitado e, de outro, a negação de seu direito a este território. Primeiramente, as lutas das comunidades tradicionais se diferenciam de outros conflitos agrários por carregarem o componente étnico-racial. Com o acontecimento político quilombola, explodem os conflitos raciais até então silenciados, vindo à tona “[...] um conjunto de pequenas lutas políticas, até aqui tornadas invisíveis pelo racismo, mas que permitiram a uma série de territórios negros resistir à escravidão e aos processos racistas de expropriação pós-escravidão.” (ANJOS, 2004, p. 13).

Em segundo lugar, essas lutas expressam um conflito relativo ao modelo de desenvolvimento adotado. Pautado na exploração dos recursos naturais e na homogeneização social, o projeto capitalista global assume vários nomes ao longo da história da colonialidade na América Latina, mas a lógica de aniquilação dos modos de vida tradicionais invariavelmente permanece. Visando a expansão contínua do capital, encontra nas comunidades rurais uma barreira à ampliação do seu alcance. Por outro lado, o avanço incontrolável sobre todas as regiões do planeta acabou nos atirando a todos em uma crise ambiental de efeitos catastróficos cada vez mais presentes.

Este modelo de desenvolvimento está baseado na racionalidade moderna (ESCOBAR, 2015), que erige uma série de divisores fundantes de uma concepção unidirecional do tempo que divide os seres humanos em modernos e pré-modernos (LATOUR, 1994). Modernos e pré-modernos conformam um par desses divisores, e o sufixo “pré” decorre do fato de que se concebe o alcance do estatuto de modernidade como uma consequência de um avanço, de onde surgem as ideias de progresso, desenvolvimento e outras pautadas na lógica de chegar a uma posição

adiante de onde se está. Entram na categoria de pré-modernas todas as sociedades que não compartilhem da racionalidade moderna europeia. Outros divisores que constituem essa ontologia de um ser humano explorador e utilitarista são as separações mente/corpo, cultura/natureza, razão/emoção, sujeito/objeto. Bruno Latour (1994) afirma que estas separações não se dão por completo, mas são um horizonte de busca da modernidade, e o que se encontra na prática são híbridos, variações entre a separação radical e a união total.

Uma consequência da separação entre cultura e natureza é que o ser humano moderno passa a se enxergar como apartado da natureza que o circunda e compõe, de modo que ele se vê como sujeito enquanto a natureza é reduzida a objeto a ser intensamente explorado pelo saber científico. Percebendo-se alheio ao ambiente natural, não restam escrúpulos que possam frear a devastação ecológica que atualmente chega a um ponto crítico.

Retornando às comunidades tradicionais, é preciso dizer que elas não compactuam com estes valores modernos. Arturo Escobar (2015) identifica um conflito de ontologias: a modernidade prega a existência de uma ontologia absoluta que não deixa espaço para a coexistência de outras, o que se expressa em séculos de tentativas de aniquilação destas “outras”; as comunidades originárias, por sua vez, nos apresentam ontologias diversas, muitos mundos, em oposição a um Mundo da modernidade. O autor as nomeia como ontologias relacionais, ontologias que não se baseiam em uma racionalidade dual e nas quais não existe um elemento (humano ou não humano) que seja pré-existente aos outros: a existência de todos está relacionada e depende da existência dos demais elementos.

Jorge Montenegro nos fala também de outras possibilidades epistêmicas:

[...] as racionalidades dos povos originários, das comunidades tradicionais, dos grupos miscigenados trabalham no povoamento e aproveitamento dos territórios que ocupam, com lógicas não diretamente assimiláveis à lógica do capital. Esses espaços imbuídos de outras epistemes nos mostram que há diversidades ainda não totalmente subsumidas na lógica do capital, que se reforçam por conhecimentos e cosmovisões outras que não as ocidentais, modernas, científicas. (MONTENEGRO, 2012, p. 171).

Arturo Escobar identifica uma dimensão fundamental nas lutas étnico-territoriais que também se manifesta nas observações do trabalho de campo que embasa este trabalho: a defesa da vida. Baseadas em ontologias relacionais, as comunidades vivem em interação com os muitos elementos vivos que compõem os

territórios, e a defesa do território é também a defesa da possibilidade de que estes mundos, que transcendem o humano, continuem existindo. O autor nos diz que

[...] os territórios são espaços-tempos vitais de toda comunidade de homens e mulheres; mas não apenas isso, mas é também o espaço-tempo de inter-relação com o mundo natural que envolve e é uma parte constitutiva dele. Ou seja, a inter-relação gera cenários de sinergia e complementaridade tanto para o mundo de homens e mulheres quanto para a reprodução do restante dos outros mundos que cercam o mundo humano. (ESCOBAR, 2015, p. 33, tradução nossa).

O conceito de comunidade é alargado para além dos humanos, considerando as demais formas de vida que habitam o território. Esta concepção vai ser de grande importância para a discussão do capítulo quinto, onde serão abordadas as práticas da chazeira da comunidade com plantas medicinais e a forma como agências não humanas participam da construção de estratégias de resistência e permanência dos saberes medicinais ancestrais da comunidade.

As lutas por território defendem a existência desses mundos relacionais, dessas formas de vida que comportam múltiplas possibilidades epistêmicas e que são suprimidas e deslegitimadas dentro do paradigma da modernidade. Os conflitos étnicos e os conflitos ambientais encontram-se entremados, pois a possibilidade de múltiplas existências étnicas hoje se apresenta como importante contribuição às transições ecológicas e à continuidade da vida no planeta. As comunidades tradicionais se apresentam como reservatórios de outros modos de vida, construídos em maior equilíbrio com a natureza.

Comunidades quilombolas são guardiãs de um modo de vida que não separa natureza e sociedade. Na comunidade quilombola Macaco Branco, o abismo almejado pela modernidade já não se completa. No cotidiano, há um modo de reproduzir vida boa em conexão com o território que persiste nas margens e nos interstícios da modernidade colonial. A existência coletiva sinaliza a resistência ao individualismo que isola os sujeitos da comunidade e do lugar habitado.

Num ritmo de vida que comporta tranquilidade e alegria, revela-se a força de uma comunidade que há séculos enfrenta a violência colonial e resiste ao processo de abandono do meio rural. A ancestralidade segue reexistindo nos corpos das novas gerações, que recriam constantemente as possibilidades da vida, das diversas formas de vida que habitam o território. Neste tempo em que explodem as

preocupações quanto aos limites do projeto moderno de sociedade, as experiências do viver quilombola deixam pistas de como reinventar a vida.

2.2 TERRITÓRIO

Enrique Leff (2006) aproxima-se da discussão territorial ao abordar a construção do campo teórico-político da Ecologia Política na América Latina. Leff chama atenção para a pilhagem dos recursos naturais do Terceiro Mundo através da instauração de direitos de propriedade de países do norte político-geográfico sobre patrimônios biológicos do sul. Tais recursos naturais e culturais são o habitat dos povos que ali se encontram, o meio onde se arraigam os significados culturais de sua existência. Associando-se à abordagem de Arturo Escobar sobre as comunidades negras do Pacífico colombiano, o autor enxerga potenciais políticos para os territórios latino-americanos, entendendo-os como lugares-suporte para a reconstrução de identidades enraizadas em práticas culturais e racionalidades produtivas sustentáveis. Aqui se expressa o que Pâmela Marques vai identificar em sua tese de doutorado, inspirada pela poesia de Aimé Césaire, como “[...] a necessidade de acessar ‘o coração de reserva’ constituído pelos saberes afro-indígenas silenciados e/ou banalizados.” (MARQUES, 2017, p. 214).

Arturo Escobar define o território como “[...] um espaço coletivo composto de todo o lugar necessário e indispensável onde homens e mulheres, jovens e idosos, criam e recriam suas vidas. É um espaço onde a sobrevivência étnica, histórica e cultural é garantida.” (ESCOBAR, 2015, p. 32, tradução nossa). O percurso desta pesquisa mostrou que as condições de criação e recriação da vida de homens e mulheres não são as mesmas num mesmo território. Trago, então, as reflexões do feminismo comunitário, que se incumbem da tarefa de conciliar duas frentes de luta das comunidades tradicionais: as lutas coletivas pelo território onde as comunidades se afirmam etnicamente e as lutas das mulheres por existências dignas dentro dos territórios. Sendo corações de reserva em corpos não separados de suas mentes, os pensamentos destas mulheres originárias de comunidades latino-americanas certamente trarão contribuições valiosas para a discussão feminista de modo geral.

2.2.1 Território no feminismo comunitário

Conectando a discussão territorial com as experiências de mulheres que lutam pelo território em comunidades indígenas de Abya Yala – nome originário que engloba todo o continente americano –, o feminismo comunitário traz um importante aporte para a discussão teórico-empírica deste trabalho. Emergindo de reflexões de mulheres de diversos países com forte presença e resistência indígena, este campo de saberes e práticas constrói um conhecimento ancorado em realidades singulares inscritas em lutas urgentes pelos territórios. Estas se traduzem em lutas pela vida, na proteção dos corpos e no direito à terra como base da existência em relação com as diversas formas de vida que compõem o planeta, a Red de La Vida, como nomeia Lorena Cabnal (2017), mulher indígena maya-xinka representante do movimento na Guatemala.

Aqui a luta pelo território assume duas frentes: o território-corpo e o território-terra. Partindo de uma história de violência contra os corpos femininos, o feminismo comunitário assume a proteção do território-corpo como parte inescapável da luta territorial. A resistência aos empreendimentos capitalistas que expulsam as populações tradicionais de seus territórios ancestrais não faz sentido quando a comunidade fecha os olhos para as violências machistas que as meninas e mulheres sofrem internamente, há uma incoerência cosmogônica e política. É neste compromisso que as mulheres irrompem como protagonistas da luta territorial, partindo de uma proteção primária aos próprios corpos, que são a condição para a luta contra as investidas da modernidade na invasão colonial que continua avançando contra os espaços de vida das sociedades originárias.

Partindo não da teoria, mas da prática cotidiana de violências e discriminações sofridas em seus próprios corpos indignados (CABNAL, 2010), as feministas comunitárias aportam importantes ideias para a compreensão de cenários concretos da experiência de mulheres em comunidades tradicionais, como as interlocutoras que dão vida a este trabalho. Considerando sempre as especificidades de cada realidade, é possível perceber também mecanismos difusos que atravessam experiências diversas.

Tecendo questionamentos desde o interior de comunidades indígenas, o feminismo comunitário assume a tarefa de borrar as matrizes sólidas da ancestralidade, do antigo, do que sempre foi imóvel. Com a ousadia e o

atrevisamento de suspeitar (CABNAL, 2010), chega-se à construção de uma epistemologia feminista comunitária, afirmando que existe um patriarcado originário ancestral, configurado como um sistema milenar estrutural de opressão contra as mulheres originárias ou indígenas. Tal sistema cria sua base de opressão desde uma filosofia que normatiza a heterorealidade cosmogônica como mandato, tanto para a vida das mulheres e homens como destes em sua relação com o cosmos. “Desde sua fundação, manifesta-se uma construção de dualidade e complementaridade baseada na sexualidade humana heteronormativa.” (CABNAL, 2010, p.14, tradução nossa).

Unindo os fios de suas experiências cotidianas em comunidades indígenas com os estudos acadêmicos, Lorena Cabnal menciona a existência de fundamentalismos étnicos, a partir dos quais as relações entre homens e mulheres baseiam-se em princípios e valores estruturais que configuram uma dualidade opressiva que impede a liberação da vida das mulheres para a harmonização total cósmica, que é um dos pilares de sua cosmovisão indígena. Esta dualidade está na base filosófica de cosmovisões originárias que designam como masculinos e femininos elementos cósmicos, como a visão da terra como entidade feminina a ser fecundada pelo sol (masculino), localizado no alto, em relação de poder sobre o elemento feminino. Através de práticas espirituais, segundo Cabnal, esta base filosófica perpetua a opressão das mulheres em sua relação heterossexual com a natureza:

Designadas pela heteronorma cosmogônica, nós mulheres indígenas assumimos o papel de cuidadoras da cultura, protetoras, reprodutoras e ancestrais guardiãs desse patriarcado originário, e reafirmamos em nossos corpos a heterossexualidade, a maternidade obrigatória, e o pacto ancestral masculino de que nós mulheres continuamente sejamos tributárias da supremacia patriarcal ancestral. (CABNAL, 2010, p. 19, tradução nossa).

A heterorealidade cosmogônica originária se legitima através de práticas espirituais que a nomeiam como sagrada. Não obstante, assevera Cabnal, se constitui na mais sublime imposição ancestral da norma heterossexual obrigatória na vida de homens e mulheres (CABNAL, 2010, p. 16).

Analisando o histórico indígena anterior à invasão colonial, Lorena identifica a existência de um *poder sobre* que se manifesta na existência de castas, de guerras e de povos vencidos e na violência, o que advém de uma raiz eminentemente patriarcal ancestral, não vinculada ao acontecimento histórico da colonização

posterior. A autora postula, assim, a existência de um entroncamento de patriarcados que acontece com a invasão colonial. Há uma refuncionalização do patriarcado ancestral com a penetração do patriarcado ocidental, numa configuração que funda as bases para o nascimento do racismo, do capitalismo e da globalização. Com isso, afirma que as culturas originárias ofereceram condições prévias para que o patriarcado ocidental se fortalecesse no continente americano.

O patriarcado é entendido como a raiz de todas as opressões. Estando presente em todas as culturas do mundo, é

[...] o sistema de todas as opressões, todas as explorações, todas as violências e discriminações que vive toda a humanidade (mulheres, homens e pessoas intersexuais) e a natureza, como um sistema historicamente construído sobre o corpo sexuado das mulheres. (CABNAL, 2010, p. 16, tradução nossa).

Um dos desdobramentos do entroncamento patriarcal é o racismo, entendido pela autora como a opressão estrutural e histórica que se volta contra as formas de vida dos povos originários, instituindo uma nova ordem hierárquica da diferença como supremacia, poder e controle. Em passagem pela Costa Rica, país com forte presença negra, Cabnal (2017) expande a reflexão além dos povos originários de Abya Yala (o continente americano), chegando também aos povos de ancestralidade africana. Para que hoje se configure o cenário de múltipla opressão sobre as mulheres negras, conclui que foi necessária uma aliança masculina no momento da colonização. A forma patriarcal brutal da escravidão nas Américas, com o desenraizamento histórico ancestral dos corpos africanos e a negação absoluta, sistemática e permanente de corpos condenados que jamais vão regressar ao seu espaço vital, simbólico e espiritual partiu também de um entroncamento patriarcal. Entendendo o patriarcado como sistema universal de opressões, a autora afirma que também em África um patriarcado originário existiu, sendo base para a existência da atual configuração do sistema patriarcal.

Na luta territorial, os corpos das mulheres surgem como primeiro território a ser recuperado, pois “[...] o território-corpo tem sido milenarmente um território de disputa dos patriarcados, para assegurar sua sustentabilidade desde e sobre o corpo das mulheres.” (CABNAL, 2010, p. 22, tradução nossa). Defender os corpos deste embate histórico estrutural é uma luta cotidiana e indispensável, orquestrada por mulheres em diferentes partes do mundo, e esta percepção é um dos grandes

aportes do feminismo comunitário à discussão territorial. Partindo da máxima feminista de que o pessoal é político, a abordagem comunitária traz os corpos femininos para o centro das lutas pela terra, apontando para a grande contradição existente em movimentos de defesa territorial onde as mulheres vivem em condições de violência sexual, psicológica, econômica, simbólica e cultural, pois seus corpos seguem expropriados. A luta pelo território-terra integra-se, então, à luta pelo território-corpo. Ambas são indissociáveis, pois o espaço material é onde se manifesta a vida dos corpos, e “[...] a expropriação que foi feita na terra, pela hegemonia do modelo patriarcal de desenvolvimento capitalista, está ameaçando seriamente a relação da terra que temos, mulheres e homens, com a vida. ” (CABNAL, 2010, p. 23, tradução nossa).

As tecituras do feminismo comunitário, na união de fios que atravessam a história de mulheres de comunidades originárias, avançam ao nomear os problemas e proclamar as resistências. Rita Segato (2017) diz que o que se passa com as mulheres e as crianças é sempre empurrado ao âmbito do íntimo, do que é de qualidade distinta do direito. Assim, as violências sofridas pelas mulheres, as sobrecargas de trabalho e as múltiplas jornadas dentro e fora de casa são fortemente invisibilizadas nas discussões políticas. Os feminismos latino-americanos, partindo de mulheres que experienciam a vida desde corpos racializados que acumulam diversas opressões, fazem o movimento de tornar pública a realidade vivenciada pelas mulheres há séculos em inúmeros recantos do continente.

Uma das grandes questões que vêm à tona é a saúde destes corpos femininos. A luta territorial parte de uma busca pela recuperação do primeiro território, o corpo, expropriado pelo patriarcado colonial. É neste corpo que radica a potência emancipatória, mas é preciso saná-lo, pois, atravessado por todas as opressões, este corpo se converte em um território em disputa, e as opressões se configuram em dores físicas e espirituais: os corpos adoecem. Ao mesmo tempo, estes corpos são sobreviventes do sistema patriarcal e acumulam uma enorme experiência neste mundo machista, neoliberal e racista, constituindo-se em fonte epistemológica ancestral para a construção da resistência (CABNAL, 2017). O feminismo comunitário busca a cura dos corpos num movimento de reconhecer, valorar, nomear e convocar a epistemologia de mulheres originárias, num processo de cura coletiva e recíproca, revitalizando os corpos, gerando vida, alegria, prazer e construção de saberes liberadores para a tomada de decisões, que se refletem na

defesa do território-terra, espaço necessário para promover a vida em dignidade e plenitude.

Francesca Gargallo, a partir da leitura de Julieta Paredes, indígena aymara que trabalha com o feminismo comunitário na Bolívia, afirma que “[...] toda ação organizada por mulheres indígenas em benefício de uma boa vida para todas as mulheres se traduz ao castelhano como feminismo.” (GARGALLO, 2014, p. 21, tradução nossa). Em seu livro *Feminismos desde Abya Yala*, Gargallo percorre ideias e proposições de mulheres de 607 povos da América, buscando delinear aspectos da produção de um feminismo não-ocidental que se constrói no continente. A partir de pesquisas e diálogos em diversos territórios, a autora conclui que um elemento central dos feminismos latino-americanos é um retorno ao *nós*. Um *nós* que não apenas incorpora as pessoas enquanto humanas, mas as constrói em relação com a terra, a água, as plantas, com o mundo animal e o inanimado. Esse *nós* implica a possibilidade de diálogo para a tomada de decisões que são coletivas e implicam que coletivamente a individualidade de cada uma seja respeitada (GARGALLO, 2012).

Essa força coletiva vai aparecer como tema central também nas próximas abordagens reunidas para trabalhar com o material etnográfico desta pesquisa. A colonialidade de gênero discute como o colonialismo atenta contra as formas de organização comunitária, fragmentando a coletividade e restringindo as mulheres ao espaço doméstico, que pouco a pouco vai sendo privatizado. Já a análise histórica da caça às bruxas localiza este acontecimento como uma estratégia capitalista de desmantelamento dos laços comunitários, que representam uma resistência ao avanço da propriedade privada orquestrada pelas mulheres.

2.3 COLONIALIDADE DE GÊNERO

Rita Segato (2012) compreende que um dos eixos centrais da colonialidade moderna é a organização das relações de gênero segundo um padrão binário que diferencia mulheres e homens. Enquanto elas ficam restritas ao espaço privado da vida doméstica, eles assumem as funções da esfera pública. Buscando compreender como as relações de gênero dos povos indígenas foram transformadas com a invasão colonial, a autora chega à conclusão de que estes grupos viviam uma estrutura dual com posições correlatas às de homem e mulher na modernidade, mas

com mais flexibilidade de trânsito entre elas. Havia também uma distribuição das atividades das mulheres no espaço doméstico e dos homens no espaço público, e ainda que os últimos fossem considerados hierarquicamente superiores e mais prestigiados, ambos os grupos participavam das decisões políticas em suas respectivas instâncias. Neste ponto, surge uma importante diferença em relação ao modelo moderno-colonial, onde as deliberações se dão exclusivamente no espaço público, retirando das mulheres o poder de decisão sobre os caminhos históricos da comunidade.

Quanto à diferença entre binarismo e dualidade, no primeiro, um dos termos – o homem – é elevado à categoria universal e a categoria das mulheres é rebaixada à condição residual, incompleta, sem ontologia própria. No mundo pré-intrusão, ainda que haja uma superioridade hierárquica, ambos são completos em si, ontologicamente independentes e com poder de articulação política. Em resumo, a grande diferença entre um modelo e outro não é o lugar ocupado por homens e mulheres, mas sim a valorização do espaço doméstico, que desaparece com a colonialidade.

Na colonial-modernidade, o sujeito nativo da arena pública é o homem branco, heterossexual e letrado, e quem desejar adentrar esse espaço de deliberação deve converter-se a esse perfil por meio da politização. Uma das críticas de Rita Segato aos programas de fortalecimento da autonomia das mulheres é justamente tentar aproximá-las desse perfil, transportando-as a uma realidade completamente distinta que acaba não dialogando com a comunidade em que vivem. Reafirma-se, então, a importância de olhar para as reflexões que surgem do feminismo comunitário, que partem da experiência concreta das mulheres e têm maior potência de construir caminhos alternativos baseados em epistemologias locais.

Rita, assim como as feministas comunitárias, trabalha com a concepção de um entroncamento histórico de patriarcados. Na ordem pré-intrusão, havia um patriarcado de baixa intensidade, e a colonização redundava em um agravamento e intensificação das hierarquias que formavam parte da ordem comunitária (SEGATO, 2012, p.114). O impacto da colonialidade sobre relações interpessoais e de gênero em sociedades regidas por padrões comunitários e coletivistas gera um desequilíbrio entre as esferas pública e doméstica. A relação com o Estado moderno privilegia os homens e os humilha no espaço público. Nesse processo, vai se construindo uma nova forma de masculinidade que transporta a violência recebida no âmbito público

e político para o espaço interno das comunidades, especialmente o ambiente doméstico, onde irrompe a violência de gênero. Segundo a autora,

Este processo é violentogênico, pois oprime [os homens] aqui e empodera na aldeia, obrigando a reproduzir e a exibir a capacidade de controle inerente à posição de sujeito masculino no único mundo agora possível para restaurar a virilidade prejudicada na frente externa. As relações intra-familiares com mulheres e filhos são particularmente prejudicadas. Isto vale para todo o universo da masculinidade racializada, expulsa da condição de “não brancura” pelo ordenamento da colonialidade. (SEGATO, 2012, p. 120-121).

A intrusão colonial rasga o tecido comunitário e destrói as instituições que protegiam as mulheres. A esfera doméstica vai sendo privatizada e a coletividade deste espaço vai sendo desmanchada enquanto há uma universalização da esfera pública e consequente superinflação dos homens no espaço comunitário.

A autora trabalha com o conceito de inter-historicidade, entendendo que há uma dobra fragmentária, onde algumas características do mundo-aldeia, o mundo que antecedeu a invasão colonial, seguem existindo: estas realidades continuam caminhando junto e ao lado do mundo sob intervenção da modernidade colonial. Ao mesmo tempo, Rita Segato vê um processo amplo de reemergência dos povos tradicionais no continente americano. Há uma resistência contínua, e a irrupção das comunidades quilombolas como sujeitos políticos é uma de suas faces.

Por outro lado, Maria Lugones (2014) aporta à discussão sobre a colonialidade de gênero recuperando elementos históricos que a levam a outro entendimento sobre a transformação que acontece com a invasão colonial. Em vez de uma intensificação de assimetrias que já existiam antes da colonialidade, a autora entende que a colonialidade instaura a relação de gênero, que não existia anteriormente. Sua sugestão é “[...] não buscar uma construção de gênero nas organizações indígenas do social. Tal coisa não existe.” (LUGONES, 2014, p. 939). O entendimento é de que as mulheres não são colonizadas na medida em que não existiam antes da colonialidade. As categorias homem e mulher são construtos da modernidade europeia e só surgem nas Américas com a colonização. Deste modo, Lugones defende a tese de que o sistema de gênero não existe nas Américas antes da colonialidade, diferindo das teorias de Rita Segato (2012) sobre a existência de um patriarcado de baixa intensidade pré-intrusão colonial e de Lorena Cabnal (2010) sobre o patriarcado originário ancestral presente antes da colonização.

As autoras referenciadas abrem diferentes caminhos para compreender as divisões de gênero que estão em vigor nas comunidades racializadas latino-americanas. O aporte etnográfico que trago nos próximos capítulos diz respeito a uma comunidade que não existia enquanto tal antes da colonialidade, diferindo das indígenas trabalhadas pelas autoras. O quilombo Macaco Branco é criado no processo de resistência à escravização colonial, e o estudo das particularidades que emergem nas relações que hoje se dão no território traz ao debate outro olhar para a forma como o gênero acontece nas sociedades tradicionais ao lançar a análise sobre uma comunidade quilombola.

Antes de adentrar o contexto etnográfico, cabe localizar ainda mais uma abordagem teórica que traz importantes contribuições para a reflexão sobre elementos que surgem no campo: a análise histórica da perseguição às mulheres sob acusações de bruxaria.

2.4 ECOS DA CAÇA ÀS BRUXAS

A historiadora italiana Silvia Federici, em seu livro *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva* (2004) constrói um panorama da caça às bruxas como um perigo que ronda mulheres que estruturam suas vidas a partir de práticas comunitárias e ocupam lugares que transcendem o espaço doméstico, desafiando o sistema capitalista. Especialmente quando dominam conhecimentos sobre plantas medicinais, essas mulheres colocam em risco o projeto do Estado moderno-colonial, frustrando sua tentativa de dominar todas as instâncias de produção e controle da vida.

Mobilizo aqui a argumentação de Federici para entender de que modo a caça às bruxas é uma história que se faz presente nos dias atuais, espalhando-se pelos espaços que são atravessados pelo sistema capitalista. Especificamente, trata-se de olhar para a atuação de Dona Olinda – moradora da comunidade que compõe esta pesquisa – na produção de xaropes medicinais, procurando entender de que modo seu ofício é afetado pela ameaça de perseguição aos saberes curativos conduzidos por mulheres de pequenas comunidades.

Resultado de mais de três décadas de pesquisa, o livro *Calibã e a Bruxa* faz uma revisitação do processo de transição do feudalismo para o capitalismo, trazendo as mulheres para a centralidade deste momento histórico. Em diálogo com a teoria

feminista e as obras de Michel Foucault e Karl Marx, a autora estrutura o marco conceitual do qual parte o trabalho: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Ela avança, então, na discussão da teoria feminista, procurando entender as origens da opressão das mulheres na sociedade capitalista. O conceito de acumulação primitiva teorizado por Marx é redimensionado, incluindo o confinamento das mulheres ao trabalho reprodutivo, que é essencial à instauração do modo de produção capitalista nos séculos XVI e XVII ao reproduzir e manter a força de trabalho ativa. Contudo, esse trabalho não é remunerado pelo capital, invisibilizando e naturalizando como destino biológico uma função estruturante do capitalismo.

A autora faz também uma revisão do conceito de corpo disciplinado trabalhado por Foucault, visto que o autor o considerou a partir de um sujeito universal, abstrato e assexuado, desconsiderando a perseguição e domesticação particular infligida sobre os corpos femininos, estratégia do Estado para arrancar das mulheres “[...] o controle da reprodução e da determinação de que crianças deveriam nascer, onde, quando ou em que quantidade.” (FEDERICI, 2004, p. 165). Retirar das mulheres o controle sobre a reprodução significou a supressão de conhecimentos sobre o corpo transmitidos de geração em geração, pois a livre decisão das mulheres sobre a concepção inviabilizava o controle estatal sobre a reprodução da força de trabalho. É no intuito de restringir esta arte de fazer (CERTEAU, 1998) métodos contraceptivos que se instituiu uma caçada, sob acusações de bruxaria, às mulheres que possuíam conhecimentos sobre ervas e preparações a partir de elementos da natureza, visto que

[...] durante a Idade Média, as mulheres haviam contado com muitos métodos contraceptivos, que basicamente consistiam em ervas transformadas em poções e “pessários” (supositórios vaginais), que se usavam para estimular a menstruação de uma mulher, provocar um aborto ou criar uma condição de esterilidade. (FEDERICI, 2004, p. 166).

Saberes medicinais populares de todo tipo passaram a ser perseguidos, num processo de enclausuramento do conhecimento:

Com a perseguição à curandeira popular, as mulheres foram expropriadas de um patrimônio de saber empírico, relativo a ervas e remédios curativos, que haviam acumulado e transmitido de geração a geração, uma perda que abriu o caminho para uma nova forma de cercamento: o surgimento da medicina profissional, que, apesar de suas pretensões curativas, erigiu uma muralha de conhecimento científico indisputável, inacessível e estranha para as “classes baixas”. (FEDERICI, 2004, p. 367).

É justamente a suspeita que ronda a utilização de plantas medicinais por mulheres que conecta os dados etnográficos desta pesquisa à abordagem teórica de Federici. Fazendo parte do sistema capitalista, a perseguição às mulheres que perpetuam saberes sobre ervas e seus efeitos no corpo está presente nas terras colonizadas pelos europeus, e “[...] a bruxa ancestral [...], no Brasil, foi rebatizada como curandeira, rezadeira, benzedeira e parteira.” (CÂMARA *et al*, 2016, p. 225). Coincidindo com a expansão colonial sobre as Américas, a caça às bruxas foi estendida ao Novo Mundo, perseguindo as populações originárias e também as trazidas da África no processo de escravização:

Os destinos das mulheres na Europa e dos ameríndios e africanos nas colônias estavam tão conectados que suas influências foram recíprocas. A caça às bruxas e as acusações de adoração ao demônio foram levadas à América para romper a resistência das populações locais, justificando assim a colonização e o tráfico de escravos ante os olhos do mundo. (FEDERICI, 2004, p. 362).

A herança dessas perseguições às populações colonizadas, especialmente as mulheres, pode ser percebida no cuidado que Dona Olinda tem com a publicização de suas práticas, que parte de uma percepção do risco que corre seu saber não-hegemônico frente ao patriarcado institucional. Este panorama demonstra o impacto que a história contínua de caçadas a bruxas ao redor do mundo exerce sobre as condutas de mulheres que praticam relações comunitárias e trabalham com plantas medicinais nos dias atuais. Ainda que não seja impedida de realizar seu ofício, a chazeira da comunidade mantém uma desconfiança quanto à possibilidade de ser punida pelo Estado por fornecer xaropes medicinais a pessoas de fora do seu espaço doméstico.

A partir da argumentação de Federici é possível, então, perceber a continuidade do terror que levou à fogueira milhões de mulheres no final da Idade Média e segue ressurgindo dessas cinzas em diferentes partes do mundo onde o capital se interpõe. Impactada por esta realidade, na comunidade quilombola Macaco Branco, uma mulher produtora de xaropes medicinais se compromete com a função comunitária que exerce, mas percebe que as autoridades estatais não aprovam sua atuação com plantas medicinais.

Um dos principais eixos do pensamento de Federici que busco relacionar com o material etnográfico que dá suporte a este estudo é o entendimento da caça às bruxas como uma história do presente. Esta perseguição às mulheres é entendida

pela autora como um processo constitutivo da acumulação primitiva do sistema capitalista, que volta a se apresentar a cada crise que o sistema atravessa. Tal acontecimento histórico não ficou restrito à Europa dos séculos XVI e XVII, mas segue se reproduzindo em diferentes lugares onde o capital avança contra pequenas comunidades. É importante considerar que a etnografia aqui exposta foi realizada entre os anos de 2015 e 2018 na cidade de Portão, no Rio Grande do Sul. Ou seja, estamos em um contexto geográfico e temporal diferente do que é abordado pela autora. Contudo, a percepção de que esta é uma história que se repete constantemente acompanhando a expansão do sistema capitalista pelo globo permite que seja traçado um paralelo.

Com as perseguições, as mulheres foram sendo suprimidas dos espaços coletivos, obrigadas a viver escondidas, pois a atuação em público e a demonstração de autonomia tornava-as objeto de desconfiança, sob suspeita de práticas demoníacas que lhes dariam algum poder sobre a comunidade. Neste processo, as mulheres perderam espaço na esfera pública comunitária e foram enclausuradas no espaço doméstico, cabendo a elas exclusivamente o trabalho reprodutivo delimitado pela divisão sexual do trabalho.

O trabalho reprodutivo e o quanto custa aos corpos femininos exercer toda a responsabilidade sobre a manutenção da vida seguem sendo uma questão central na vida de mulheres que vivem em comunidades tradicionais. Do mesmo modo, elas continuam sendo resistência ao processo de cerceamento de suas liberdades e, de geração em geração, vêm traçando estratégias de reconstrução da vida coletiva e de expansão da sua atuação para além do ambiente doméstico, dando continuidade à atuação comunitária que mantém os vínculos e recria as possibilidades de existência enquanto grupo. As formas como estes temas se apresentaram na comunidade quilombola Macaco Branco durante o tempo desta pesquisa serão apresentadas daqui em diante.

3 MACACO BRANCO: TERRITÓRIO DE RESISTÊNCIA

Este capítulo traz uma análise descritiva da comunidade quilombola Macaco Branco, observando as formas como se dão as relações no território. Dois grandes eixos pautam esta contextualização: raça e gênero. Na prática cotidiana, ambos se apresentam amalgamados, e a separação se dá somente para fins de construção da análise, que pede uma organização direcionada do pensamento. Entretanto, não se ignora que a vida é muito maior do que a escrita pode capturar, movendo-se sempre em múltiplas direções simultaneamente.

3.1 TERRITÓRIO E RAÇA

Os povos deslocados de África pelo tráfico negreiro que escravizou milhares de corpos negros no processo colonial que teve início com o capitalismo mercantil (LUGONES, 2014) encontraram no Novo Mundo todas as condições de aniquilação e supressão da vida. Desafiando o destino, entretanto, estes corpos resistiram à violência e à subalternização produzidas pelo aparato moderno-colonial e seguem protegendo e transmitindo seus saberes, mesmo depois de séculos de invisibilidade. É neste contexto de resistência à expropriação da vida que se encontram as comunidades quilombolas no Brasil, enfrentando sucessivos ataques às terras que ocupam e aos próprios corpos. Esta resistência acontece também na comunidade quilombola Macaco Branco, localizada no interior do município de Portão, no estado do Rio Grande do Sul, Brasil.

3.1.1 Produção insurgente da liberdade: a criação do quilombo

O quilombo teve origem na época da escravidão, quando um pequeno grupo de cativos fugiu de fazendas da região e estabeleceu-se num local conhecido como Buraco. Trata-se de uma área rebaixada ao lado de um paredão de pedra que forma uma espécie de cânion. A descida até o local é acidentada, acarretando dificuldade de acesso, o que se traduziu em segurança e isolamento para os primeiros quilombolas. As pessoas mais velhas dizem que mesmo após a abolição da escravatura, em 1888, os moradores do Buraco ainda permaneceram lá por mais algum tempo até que acreditassem nas notícias que circulavam sobre a liberdade

jurídica. Aos poucos, foram subindo em direção à localidade Morro do Macaco Branco, onde hoje está a família Caetano, uma das descendentes dos fundadores do quilombo. A comunidade é formada ainda por mais duas localidades, Cachoeira e Bom Jardim.

Inicialmente, vieram famílias negras de outras regiões estabelecer moradia no quilombo, em aliança com os primeiros moradores. No pós-abolição, configuraram-se cinco famílias, que formaram os troncos antigos da comunidade e foram comprando as terras que compõem o território quilombola, não havendo doação, como é comum na história de muitas comunidades. Uma vez que se estabilizou a comunidade com as cinco famílias iniciais, seguiu existindo um isolamento, pois não havia outras comunidades quilombolas nos arredores com quem pudessem se relacionar. Há relato de contatos com os bugres/indígenas, mas a relação com os brancos seguiu sendo pouco amigável por um tempo. Ao narrar os festejos, os mais velhos contam que inicialmente havia dois salões de baile, um para os negros e outro para os brancos, e a separação era completa: um grupo não podia participar das festas do outro.

Mais tarde, surgiu o baile da corda, presente na história de muitas comunidades remanescentes de quilombos. O início das relações entre brancos e negros começa ainda com uma segmentação, numa festa criada com o objetivo de diluir as fronteiras, mas que não suporta a paridade entre os públicos. O baile tornou-se aberto a todos, mas no meio do salão havia uma corda: brancos ficavam de um lado e negros do outro. Com o tempo, a corda foi superada e então as danças puderam se dar entre quilombolas e alemães. Estes últimos se constituíram na principal relação do quilombo com a comunidade branca.

Portão é um município de colonização alemã que contou com mão de obra escrava em fazendas com plantações de milho, feijão e algodão, além de criação de gado. Destas fazendas os negros fugiram para o Buraco e, depois da abolição, voltaram e compraram as terras com o rendimento dos seus trabalhos. A convivência, ora antagônica, ora pacífica, com os alemães está presente na história da comunidade.

O próprio nome da comunidade abre a possibilidade de olhar para as relações raciais. Não deixa de causar curiosidade a presença da palavra “branco” no nome. Não por acaso, falamos aqui de um território inter cruzado com terras ocupadas por descendentes de imigrantes alemães. Uma das versões para a origem do nome se

refere aos bugios que povoam a região. Contam que antigamente havia também macacos brancos (os bugios albinos, que são bem raros), que inspiraram o nome da comunidade. Dona Silvina conta que seu avô, João Oliveira, viveu escondido no Buraco e, quando saiu, o primeiro macaco que viu era branco. Daí surgiu o nome.

Há outra versão que diz que foi uma brincadeira com os brancos que chamavam os primeiros moradores da comunidade de macacos. Aí os negros fizeram uma troça e chamaram a comunidade de Macaco Branco. “Querem nos chamar de macacos? Ora, macacos são vocês!” Depois de mais de século da nomeação, fica difícil localizar a origem precisa, mas esta versão satírica nos fala de duas coisas: do racismo e do bom humor que circula na comunidade. O Claudiomiro Flores diz que o povo ri até em velório, conta piada. É uma forma de levar a vida que continua com alegria. Mas, esta postura alegre sofre discriminação:

A gente chega faceiro nos lugares, e as pessoas ficam olhando. Os pretos são faceiros, a vida é difícil, mas fazer o quê? A gente tem que rir, mas os brancos ficam nos olhando estranho... Nós que somos pobres levamos a vida com alegria, e eles que têm tudo ficam tristes nos cantos. (CLAUDIOMIRO FLORES, 2018).

Expressar alegria e irreverência num contexto racista, com privações no plano material e simbólico, em meio à rejeição à própria existência negra é uma demonstração de força, resistência e sabedoria. Foi esta obstinação que viabilizou que os quilombolas se mantivessem vivos apesar da escravidão e que continuem recriando suas vidas em meio a todas as barreiras contemporâneas. Há uma consciência profunda de que há alguma coisa errada com o sistema e não com eles, que se demonstra a fala do Claudio. Como diz Maria Firmina dos Reis (1859), a mente ninguém pode escravizar.

3.1.2 Relações raciais no território

Em meio aos conflitos raciais, a comunidade não assume posturas hostis em relação aos brancos. Há muitos casamentos inter-raciais, e a fronteira que delimita quem é quilombola não é facilmente identificável. A imagem do quilombo não corresponde a uma comunidade negra ilhada. Foi assim em sua origem quando esteve apartada de qualquer relação com a população branca, e o contexto atual é herdeiro deste momento fundador, mas passou por transformações históricas ao longo de mais de um século. Aos poucos, percebe-se que faz parte da comunidade

quem vive dentro das famílias quilombolas e tem uma experiência espacial negra (PIRES; DOBAL, 2017), ainda que haja variações na cor da pele.

Mesmo havendo relações inter-raciais, segue existindo um contexto de supremacia racial em que uma ideologia racista perpassa todos. Não há uma miscigenação no sentido defendido por Gilberto Freyre (2003) no livro *Casa Grande e Senzala*, quando os antagonismos são diluídos, mas sim uma convivência entre as raças que não supera o racismo. As pessoas que entram para a comunidade pelo casamento passam a ter uma experiência quilombola, podendo sofrer discriminação da família de origem em razão do vínculo com as pessoas negras. Também algumas crianças que nascem destas uniões sofrem com o racismo, sendo mais ou menos desejadas pelas famílias brancas de acordo com os traços físicos.

O meu entendimento de que quilombolas eram quilombolas mesmo que as expressões fenotípicas variassem se aprofundou nos momentos que vivi na companhia deles fora da comunidade. As linhas divisórias oferecem riscos, e um primeiro olhar pode passar longe de capturar as diversas forças que compõem um ser. A territorialidade quilombola se produz na relação com o território e produz uma forma de relação com o ambiente que se expressa nos corpos mesmo quando estes deixam o lugar de origem.

Esta forma de se territorializar mostrou-se em Yasmim, uma menina de dois anos que acompanhei em consultas médicas na cidade de Porto Alegre a pedido de sua mãe, Jenifer. Na primeira vez em que as encontrei na sala de espera de um hospital, fui barrada por um segurança na porta. Expliquei que procurava uma moça com uma criança. Ele fez um sinal afirmativo com a cabeça e um gesto com a mão apontando para o chão na entrada da sala. Achei estranho ele ter apontado tão diretamente para baixo, mas quando as encontrei fez todo o sentido. A Jenifer estava sentada numa cadeira enquanto a Yasmim estava no chão, junto com brinquedos, com a mochila, com a bolsa da mãe e com o bebê-conforto que tinham trazido da viagem com o carro da Secretaria Municipal de Saúde de Portão, que fazia o deslocamento para os hospitais. A Yasmim estava acampada no chão do hospital, e a imagem contrastava com as demais crianças do lugar, quietas em suas cadeiras solitárias esperando pelo atendimento. O corpo da Yasmim falava do lugar de onde ela vinha, da relação que vive com o território na sua comunidade, onde as crianças de modo algum se separam do ambiente, mas crescem em contínua e profunda relação com os espaços que habitam.

Outra experiência em que se expressou a territorialidade quilombola foi uma reunião da comunidade com o prefeito do município de Portão. A pauta era a solicitação de que a prefeitura fizesse o aplainamento dos terrenos onde seriam construídas as casas que a comunidade conquistou no Programa Minha Casa Minha Vida Rural. Foram em grupo e até foi preciso trazer cadeiras de outros lugares, pois a sala de reuniões do prefeito não estava acostumada a receber tanta gente. O Índio, presidente da associação quilombola, foi logo dizendo que da primeira vez que construíram as casas (este seria o segundo lote do programa), a prefeitura resistira em ceder aos pedidos da comunidade. “Agora, fizemos questão de reunir mais gente da comunidade para dar mais força ao pedido”. A estratégia de reunir um coro de vozes para se fazerem ouvir, assim como a alegria que souberam manter naquele ambiente extremamente formal, davam a dimensão de seu pertencimento. Naquele momento, não havia dúvidas de que eram quilombolas, e mesmo as peles mais claras se faziam negras em contraste com a branquitude da elite política de um município de colonização alemã.

A necessidade de organização de uma coletividade para dialogar com a estrutura estatal deixa pistas da dificuldade relacionada ao trânsito dos quilombolas nas dependências de instituições erigidas para a circulação do sujeito homem branco cristão ocidental (SEGATO, 2012). Há um abismo entre a população quilombola e o aparato estatal sustentado sobre o racismo fundante da modernidade. As demandas burocráticas individuais acabam muitas vezes sendo encaminhadas através de assessoras de políticos do município que fazem o intermédio com o aparato institucional e evitam o encontro assimétrico com o racismo das instituições. Os moradores relatam episódios em que entraram em contato direto com órgãos públicos e, a cada vez que se deslocavam até a cidade, os servidores pediam mais documentos e, quando voltavam com estes, outros eram então solicitados, e assim sucessivamente, de modo que simplesmente não conseguiram acessar os direitos. Num contexto de racismo, não há trânsito seguro no Estado.

A questão da utilização do trator da prefeitura para lavrar a terra é emblemática. Um morador conta que a prefeitura se recusa a passar o trator alegando que o solo da comunidade tem muita pedra e vai estragá-lo. O jeito, então, é pagar. “Pagando, o mesmo trator passa nas nossas terras. Como pode isso?” O problema são as pedras mesmo? A solicitação em grupo da retroescavadeira para

fazer o aplainamento da terra dá a dimensão da dificuldade de contar com o apoio do poder institucionalizado.

Por muito tempo, a negação dos serviços públicos à comunidade foi completa. Quando surgiu o programa Minha Casa Minha Vida Rural, num dos primeiros movimentos de diálogo entre uma política pública do Estado e a comunidade, muitas pessoas tiveram receio de levar a imensa documentação exigida e acabaram não conseguindo acessar este direito, o que demonstra a profunda falha do Estado, ao longo de séculos, em contatar a comunidade e fazer-se confiável. A ausência do Estado era tão grande que o surgimento de uma política pública que pudesse trazer benefícios foi recebida com reserva, com incredulidade, por algumas pessoas.

Neste momento em que os contatos com o Estado começavam a acontecer, iniciou-se a produção do relatório antropológico do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), do qual eu participei em uma atividade de extensão universitária. Na época, em 2015, havia uma grande ansiedade na equipe para conversar com as idosas da comunidade, que seriam as principais fontes históricas. Entretanto, de modo algum era possível conversar com elas sem que as famílias estivessem presentes. Havia uma mútua desconfiança. Ao mesmo tempo em que a equipe achava que as famílias queriam impedir que elas contassem alguma coisa, os familiares desconfiavam destes corpos estranhos que circulavam pela comunidade. Foi em 2018 que eu pude compreender o que se passou naquele momento, localizando a resistência das famílias numa prática de cuidado com as pessoas mais velhas. Do mesmo modo que as gerações mais antigas são valorizadas na produção do relatório, elas são valorizadas dentro da comunidade. E conscientes do racismo que perpassa as relações com o Estado, suas famílias de modo algum deixariam que elas ficassem sozinhas em presença de um grupo afinal desconhecido. Nos próximos capítulos, detalharei melhor o que identifiquei na comunidade como uma percepção do risco vinculado ao racismo e ao patriarcado que está na origem de um medo presente na comunidade, sobretudo entre as mulheres, e frente ao qual elas criam estratégias de cuidado e proteção.

O racismo, entretanto, não se restringe às relações externas. Também dentro do território os quilombolas enfrentam desafios. Um dos relatos mais veementes veio de Iara:

Aqui eles são racistas. O lugar mais racista do Brasil é o Macaco Branco. Não adianta o negro estudar que eles não dão serviço para o negro. Acham

que o negro serve só para escravo. Minhas sobrinhas não tiveram vez para trabalhar nas escolas da região. “Não queremos saber de negro” foi o recado. (IARA, 2018).

Outro caso lembrado é o da Margarete, merendeira negra de uma escola da região que voluntariamente dava aulas de danças africanas para as crianças. Contam que a direção deu um jeito de fazê-la sair da escola. Qualquer tentativa de afirmação da cultura negra é barrada, invisibilizada. O Índio, presidente da associação quilombola, menciona que no centro de Portão tem desfile de carnaval, mas a única comunidade quilombola do município não é convidada a participar. No desfile de 7 de setembro, a associação Unidos Venceremos do Macaco Branco, comandada pelos alemães, desfila. A quilombola, não.

A comunidade tem uma relação intrincada com os alemães. Como não há fornecimento de água encanada pelo município, os alemães criaram a associação da água, que faz a distribuição para as casas a partir de duas caixas d’água centrais. Eles disponibilizam o serviço de água também para os quilombolas, que pagam uma taxa. Há uma interação entre as comunidades branca e negra, há uma tentativa de integração, que surge no nome da associação: Unidos Venceremos. Mas, é preciso refletir sobre as ambiguidades da escolha deste nome. Ao mesmo tempo em que há o movimento de união, há um lugar-comum que busca esta união pela dissolução da diferença. Estando todos inseridos no paradigma moderno que racializa os corpos (GARGALLO, 2012), não é possível produzir um lugar homogêneo onde todos sejam iguais. É preciso olhar para as diferenças e criar espaço para que elas possam se manifestar. Os corpos partem de posições desiguais na sociedade, e qualquer tentativa de criação de um lugar único de enunciação ignora as diferenças e silencia as minorias.

3.1.3 Expressões da luta pelo território: corpo e terra

Um espaço de afirmação da diferença que fortalece a identidade quilombola surge com a política nacional de reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombos. No Macaco Branco, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) vem fazendo há alguns anos o processo de regulamentação das terras da comunidade. O levantamento histórico indica que o território hoje ocupado pelos quilombolas se refere a menos de um quinto do que foi originalmente de posse

dos antepassados dos cinco troncos de famílias que compõem a história do grupo. Sendo muitas vezes utilizada como último recurso para a geração de renda, a venda de partes do território foi acontecendo aos poucos e pode ser compreendida a partir de um olhar sobre as relações étnico-raciais: num contexto de supremacia racial, a população negra se depara com condições desiguais de negociação e troca com os arredores. A proteção de qualquer direito por parte do Estado por muito tempo foi nula, dada a total invisibilidade desta população pelo aparato estatal.

As condições de trabalho são precárias até hoje, com muitas ocupações informais sem qualquer proteção pelas leis trabalhistas. Neste contexto, muitas vezes, a venda de terras foi uma forma de gerar o rendimento necessário para as necessidades materiais. A comunidade lembra que, em momentos difíceis, houve quem precisou trocar terra por comida. As mulheres também contam que muitas vezes os homens da comunidade venderam pedaços de terra a “preço de banana”, em condições de negociação desiguais: alguns compradores interessados nas terras ofereciam bebidas alcoólicas aos quilombolas e faziam suas propostas enquanto eles estavam sob o efeito do álcool, com as condições para tomada de decisão alteradas. Nestas transações, sob aparências de legalidade, a comunidade foi sendo despojada de grande parte do território.

A maior parte das terras que compuseram a comunidade pertence hoje aos alemães e a pessoas que vieram de outras regiões em busca de um lugar para viver e de áreas para cultivo de eucalipto e acácia-negra com fins comerciais. A silvicultura é uma das principais atividades econômicas na zona rural de Portão e dos municípios vizinhos. Uma parcela importante do território quilombola dos séculos XIX e XX está sendo utilizada na plantação destas espécies exóticas que são destinadas à produção de lenha, carvão, madeira e tanino – substância utilizada no tratamento do couro nos curtumes que povoam a região¹.

¹ Estância Velha, município vizinho de Portão, é conhecida como a Capital Nacional do Couro, figurando como uma das maiores produtoras mundiais. Também outros municípios da região, incluindo Portão, possuem curtumes, regulamentados ou clandestinos, que compõem a cadeia produtiva do couro, que se utiliza da produção silvícola de acácia-negra.

Figura 1 – Estrada da comunidade ladeada por toras de acácia-negra



Fonte: acervo da autora

Fato é que muito do território que foi quilombola está hoje sendo explorado por pequenos investidores do ramo silvícola. Mas, de alguma forma, esse território segue fazendo parte da comunidade. Isso porque são homens e mulheres quilombolas que são contratados, informalmente, para trabalhar nessas terras, para cortar o mato, carregar as toras de madeira. A relação com o território, que se faz através dos corpos, segue acontecendo. Os corpos quilombolas têm conhecimento daquele lugar, foram criados naquele território, aprenderam a suportar as intensidades do trabalho sobre aquelas terras.

Por entre as investidas do sistema capitalista moderno-colonial e a busca do lucro através da exploração dos recursos naturais, o quilombo Macaco Branco segue perpetuando sua relação com o território de seus ancestrais. Uma relação que se faz apesar e além das gramáticas coloniais da propriedade privada. Uma relação que se faz no corpo, no conhecimento prático, no movimento, no percorrer cotidiano do território que carrega a história da comunidade.

Essa composição da relação com o território também evidencia as assimetrias das relações étnico-raciais. Viver sobre um território que foi de seus antepassados sem o possuir formalmente e sem usufruir dos lucros que a exploração da terra produz: este cenário experienciado pela comunidade nos dá dimensão de uma das faces que assume o racismo na contemporaneidade. Longe de uma democracia racial, seguimos convivendo com a exploração do saber e do trabalho negro em funções que exigem muito da força corporal e não garantem direitos trabalhistas mínimos. Tudo isso somado à expropriação dos territórios negros, que às vezes assume aparências de legalidade, mas acontece em condições desiguais de troca econômica e substitui modos tradicionais de relação com o território por iniciativas individuais.

Compreender o território como um conceito que vai além da terra e engloba as relações que se produzem sobre ela (PORTO GONÇALVES, 2006) é um caminho para observar a geografia local. A relação com a terra assume sua forma material nos corpos que ocupam o território e dão concretude a esta relação. As relações desses corpos quilombolas com outros grupos étnico-raciais esbarra nas assimetrias produzidas pelo racismo, a posse de grande parte do território é perdida, mas a relação territorial se mantém e se traduz nos corpos que seguem a ocupar o território e a trabalhar a partir do conhecimento produzido por essa relação.

A concepção de território de Carlos Walter Porto Gonçalves (2002) não separa o social do geográfico, entendendo que as sociedades constroem seus espaços ao mesmo tempo em que produzem territorialidades. Assim, ao olhar para os territórios negros rurais, é necessário considerar a dimensão imaterial que se entrelaça à ocupação do espaço físico, pois, como assinala Marcelo Mello em trabalho realizado com a comunidade quilombola Cambará, a demanda pela terra “[...] não se resume a uma dimensão material ou utilitária. Ela carrega afetos, personagens, subjetividades e marcos estritamente relacionados àquilo que o grupo apresenta como o seu território.” (MELLO, 2012, p. 206). Igualmente, a luta pelo território não se expressa apenas em luta pela terra, mas também no âmbito das relações. Cheguei a essa compreensão ao longo da pesquisa, quando precisei reorganizar meu olhar para dar conta do que a comunidade me apresentava.

Inicialmente, tinha buscado aproximações com a temática territorial olhando para a questão agrária, mas nos momentos que passei na comunidade muitos outros assuntos ganhavam tanta importância quanto a demarcação das terras, o que

foi me levando a concluir que havia outras questões urgentes para serem resolvidas em paralelo à luta pelo território físico. Essa conclusão sofreu um giro de significado quando me dei conta de que não eram “outras” demandas que a comunidade apresentava, mas era a própria questão territorial que assumia formas diversas, que vão além do enfoque agrário.

A política de demarcação de territórios quilombolas que vem sendo produzida pelo INCRA é de grande importância e é uma luta da comunidade, que se torna mais arriscada neste momento em que o candidato eleito à presidência do Brasil declara publicamente que não vai demarcar nenhum centímetro de terra para indígenas e quilombolas². Junto à demanda pela terra, que toma dimensão político-institucional nas últimas duas décadas, a comunidade enfrenta outras batalhas que se apresentam desde sua origem e se manifestam em diferentes materialidades, como as limitações das possibilidades de trabalho, que se agrava com a redução do território – que inviabiliza o autossustento –, e o consequente dano aos corpos resultante da forte exploração da força de trabalho quilombola e da experiência de vida em um contexto racista que ataca a integridade das pessoas negras de diversas formas.

Os postos de trabalho ocupados pela comunidade são precários. Trabalho no mato, em curtumes e em carvoarias, todos envolvendo grandes esforços físicos ou riscos de contaminação química. Nos matos, o corte de eucalipto e acácia, o carregamento das toras para os caminhões, a retirada a facão da casca da acácia para extração de tanino, utilizado no curtimento de couro. Nas carvoarias, o trabalho nos fornos, o risco envolvendo a inalação de grandes volumes de fumaça. Nos curtumes, a utilização de produtos químicos com altos níveis de toxicidade aplicados no couro. Estas formas de trabalho, com acentuado desgaste físico e execução de tarefas perigosas, expõem duramente a condição de comunidade remanescente de quilombo. Mais de um século desde a abolição, e os negros seguem tendo sua força de trabalho superexplorada, executando tarefas que colocam seus corpos em constante risco.

² Jair Bolsonaro foi eleito em 28 de outubro de 2018, no segundo turno das eleições presidenciais. O candidato trouxe inúmeras propostas que atacam os direitos de quilombolas e das minorias sociais de modo geral, numa postura de intolerância à diferença que tem incentivado ataques aos grupos minoritários em todo o Brasil, como foi o caso do Mestre Capoeirista Moa do Katendê, morto a facadas no dia das eleições após ter anunciado que votara em Fernando Haddad, que disputava as eleições com Jair Bolsonaro.

Lizete Caetano conta que muitos anos atrás, quando começou a trabalhar num curtume, teve um acidente de trabalho logo na primeira semana, quando caiu de uma mesa onde o couro era trabalhado e machucou seriamente um dos joelhos. Como estava em contrato de experiência, teve que trabalhar com o joelho arreventado durante três meses para não perder o emprego, pois nesse período inicial não tinha nenhuma garantia trabalhista, nem mesmo direito a auxílio-doença em razão do acidente. Numa pesquisa sobre a cadeia de produção do couro, as primeiras informações que acessei, sem que esse fosse meu objetivo, foram as muitas denúncias ao Ministério do Trabalho sobre as más condições de trabalho. No entanto, dificilmente os trabalhadores individualmente vão mover ações contra as empresas quando falamos de cidades pequenas onde as opções de emprego são limitadas e a maioria das pessoas se conhece. A Lizete fala sobre a reduzida possibilidade de escolha quanto ao trabalho na comunidade: “Eu nunca gostei de trabalhar na roça, mas tive que trabalhar. Aqui a gente tem que aprender a fazer de tudo. Não dá uma coisa, faz outra”.

As mulheres também participam do trabalho pesado nas plantações. Gorete de Paula conta que desde os sete anos de idade trabalhou no mato, descascando acácia para fazer lenha. Na escola, estudou com quem mais tarde seria seu patrão. Quando engravidou, não teve nenhum benefício que lhe permitisse suspender o trabalho. Com um bebê de 25 dias, já ia descascar a lenha, colocando o bebê num cesto embaixo de uma lona quando chovia. Foi assim com os três filhos que ela teve. Os olhos se encheram de emoção quando ela contou que criou os meninos com muita simplicidade: fazia uma panela de polenta e colocava no chão para eles comerem direto na colher. Hoje tem muito orgulho dos três, muito trabalhadores e amorosos com a família.

Gorete encarou todos os desafios, lutou com as próprias mãos pelo sustento da vida, mas o peso do trabalho intenso deixa marcas no corpo. Quando a visitei, em fevereiro de 2018, entreguei fotos que tinha feito em 2015, na primeira visita à comunidade. Ela demorou a reconhecer-se nas fotografias por causa da visão, que está seriamente comprometida pela diabetes. Muitos são seus problemas de saúde, entre eles artrite e artrose, que têm forte relação com os movimentos repetitivos do descascar contínuo das toras de acácia durante muitas horas diariamente, ao longo de anos.

A luta pelo território acontece em muitas frentes no Macaco Branco. Há a luta direta pela restituição do território ancestral, que dá origem a uma segunda luta por condições dignas de trabalho com garantia de direitos, uma vez que a redução do território impede que o trabalho na própria terra gere o sustento material. E há também a luta pela integridade dos corpos que é condição para a vida e é atacada insistentemente pelo racismo e pela formatação do sistema trabalhista de origem escravocrata que vigora na região. O ataque às terras e a utilização da mão de obra quilombola em regime de superexploração estão intrinsecamente relacionados ao racismo que deixa a comunidade negra em condições desiguais de relação com o entorno.

3.2 DESLOCAMENTOS: O CAMINHAR NO CORAÇÃO DA COMUNIDADE

Proponho aqui uma ruptura, uma transição entre os dois grandes temas que dão vida a este capítulo: raça e gênero, em relação com o território quilombola. Ambos os temas exigem um grande esforço de leitura no sentido de nos obrigar a olhar para feridas abertas na sociedade. Para dar fôlego à luta que continua, agora nos direcionamos a um tema mais fluido e não menos importante. Caminhar.

No Macaco Branco, a forma de habitar o território se relaciona profundamente com o ato de caminhar. Se uma proposta prévia desta pesquisa pretendia abordar os deslocamentos de jovens que saem da comunidade, a mudança de foco não abandonou completamente o olhar para os movimentos. O deslocar, não para fora, mas dentro da comunidade ganhou sentido para entender a territorialidade. Isto se refletiu no próprio desenrolar da etnografia, que ganhou ritmo quando encontrei na Juliana toda a disponibilidade para andar pelo território e me apresentar a comunidade. Como há três localidades separadas por alguns quilômetros de plantações silvícolas, caminhar faz parte do cotidiano das convivências. E estes movimentos ocorrem também em outras escalas. As distâncias se encurtam, como é o caso dos vizinhos que entram e saem com naturalidade das casas uns dos outros, geralmente da mesma família que se distribui em várias moradas próximas. Há fluxos constantes de mobilidade e proximidade. Há continuidades entre as casas, o que cria uma forte relação com o território e grande importância das relações de parentesco. A existência dos deslocamentos internos, que vão arraigando as

peças no território, aprofundando a relação com o lugar, pode explicar a escolha da maioria por permanecer na comunidade e não se deslocar para o exterior.

Milton Santos (2005) defende a noção de espaço banal, que é o espaço de todos. Ao pensar os processos sociais contemporâneos, o autor advoga em favor de mais espaços banais, horizontais, lugares vizinhos reunidos por uma continuidade territorial que é de todos. A ocupação coletiva dos espaços dentro do território pode então ser entendida como uma produção deste espaço banal, que é também um ato de resistência à lógica capitalista de fragmentação e privatização do uso do espaço.

E o caminhar apresenta também dimensões gigantescas nas histórias da comunidade. Seu Vardeco, aos 84 anos, narra lembranças de tempos passados, quando caminhar era a única possibilidade de se deslocar:

No lugar onde eu me criei, não tinha carro, ônibus, nem carreta. Quando alguém ficava doente, tinha que fazer uma paviola. Pegava um algodão de feijão, amarrava duas varas e carregava a pessoa doente. Ia uma pessoa na frente, outra atrás e várias revezando... De São Francisco de Paula até Gramado caminhando. (VALDOMIRO FLORES, 2018).

Não só em tempos distantes se localizam essas grandes caminhadas. Dona Olinda conta das caminhadas que a comunidade fez nos anos 2000 quando começaram as mobilizações pelas causas quilombolas. Fizeram marchas em direção a Porto Alegre, andarilhagens históricas (PAULO FREIRE, 1997) em busca de direitos. Neste momento, caminhar pelo reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo se torna um ato de afirmação de identidade, onde a metodologia da luta é construída dentro do próprio discurso que se enuncia. Caminhar tão longas distâncias em busca de direitos expressa a própria condição de quilombolas e afirma um modo particular de vida, que enfim exige reconhecimento.

A obstinação da caminhada adentra também a esfera religiosa. Anualmente, no mês de abril, há uma procissão que compõe os festejos do dia de Santo Expedito. O deslocamento se dá do centro do município de Portão até o coração da comunidade, onde fica a capela localizada nas terras de Dona Silvina: “Era tudo minha roça aqui onde é a igreja. Foi minha filha Deise quem resolveu fazer uma igreja de Santo Expedito, o santo das causas impossíveis”. São cerca de doze quilômetros de procissão acompanhando a imagem do santo, e esta é a única igreja que faz este tipo de caminhada no município, reunindo pessoas de diversas

localidades em busca de bênçãos para suas causas. Na semana seguinte, fecham-se as comemorações com um grande baile no salão de festas da capela.

Caminhando para a próxima seção, proponho a apreciação de uma fotografia feita em abril de 2018, quando tive oportunidade de participar da procissão e dos festejos. A imagem nos ajuda a pensar os temas de raça e gênero, que nos encontramos em cada esquina.

Figura 2 – Dança com banda típica alemã na festa de Santo Expedito



Fonte: acervo da autora

A questão racial transborda novamente na análise. Os estudos decoloniais latino-americanos, expressos aqui pelas contribuições teóricas de Rita Segato e Francesca Gargallo, advertem que qualquer análise social precisa invariavelmente considerar as dimensões de raça e gênero, pois ambas estão profundamente incrustadas nas sociedades afetadas pela modernidade colonial, que se constrói sobre as bases do racismo e do patriarcado.

A fotografia acima nos permite refletir sobre os dois temas. Falamos aqui de uma festa que se realiza em território quilombola, e a expressão cultural que se afirma no âmbito da música é a alemã. Falamos de uma igreja, de um salão e de uma festa que se produzem todas sobre as terras de uma mulher, Dona Silvina, a pedido de outra mulher, sua filha Deise, e as expressões artísticas são masculinas. No total, foram duas bandas com mais ou menos cinco integrantes cada. Todos homens. Todos brancos.

O Índio, presidente da associação quilombola, fala de um despojo, de uma destituição de elementos da cultura negra que aconteceu em razão de a comunidade viver em um contexto extremamente racista que não suportava o contato com a diferença. As expressões de dança e música características da herança africana não tinham lugar dentro do conservadorismo alemão que cercou a comunidade muitas décadas atrás. Tamanha potência negra ameaçava quem esteve em posição de poder desde a escravidão. Mais recentemente, o caso da rejeição do grupo de professores brancos à merendeira que reacendia a chama da expressividade negra nas crianças reforça o peso do racismo no território. Porém, basta uma fagulha para que se faça o fogo: Margarete deixou rastros de sua resistência e hoje é a Biti, neta da Dona Silvina e esposa do Índio, quem está reassumindo o trabalho com as crianças e produzindo apresentações de dança afro. Já nos últimos dias que estive em campo, ouvi comentários sobre aulas de dança para adultos no salão da igreja. Pouco a pouco, os lugares vão sendo retomados, e o papel das mulheres nas frentes de luta é sempre expressivo.

3.3 TERRITÓRIO E GÊNERO

Em todas as sociedades que sofreram a penetração do patriarcado colonial, há divisões de gênero, que apresentam diferentes configurações em diferentes lugares, pois o sistema de gênero é relacional (GARGALLO, 2012). Relacionalmente, vão se construindo diferentes papéis a serem ocupados por homens e mulheres, assim como se constrói, segundo Judith Butler (2000), um lugar fora destes limites para as pessoas que não se encaixam nas duas categorias principais, como os transexuais, que habitam as margens do sistema de gênero.

A proposta aqui é descrever o que pude perceber da organização das relações de gênero na comunidade, observando de que modo elas constroem

diferentes formas de relação com o território para homens e mulheres. A pesquisa se limita a estas duas categorias, observando a forma como estruturam o eixo da divisão de gênero no território.

3.3.1 Construção de feminilidades e masculinidades

Os papéis de gênero vão sendo moldados desde a infância, e a forma como a comunidade expõe meninos e meninas a diferentes lugares no mundo pode ser entendida como uma resposta à configuração social em que vive. Assim, podemos entender o direcionamento das meninas e mulheres ao cuidado. Prepará-las para as tarefas de cuidado resulta na divisão de gênero que aloca as mulheres no trabalho reprodutivo, mas é também uma consequência desta divisão patriarcal que assegura aos homens o lugar público e a possibilidade de circular com legitimidade fora do espaço doméstico. Para as meninas, a circulação na rua é mais arriscada, não porque elas sejam mais frágeis, mas porque o patriarcado engendra uma série de posturas violentas que atacam prioritariamente os corpos femininos. Então, desde pequenas as meninas precisam ser mais cuidadas, pois correm maiores riscos. E, sendo cuidadas, vão aprendendo a cuidar, de si e dos outros.

É assim que vão se construindo feminilidades e masculinidades que diferenciam mulheres e homens. Os meninos vão circulando mais pelo território, pois podem andar sozinhos. As mães iniciam os filhos no trabalho doméstico, mas eles estão menos tempo em casa e, na rua, aprendem a territorialidade masculina, pautada numa lógica mais pública. As meninas passam mais tempo em casa e, ao se deslocarem, o fazem em bandos, que oferecem mais segurança. Os bandos são também uma forma de cuidado mútuo que as meninas experienciam, o que produz uma territorialidade feminina baseada na coletividade.

Figura 3 – Caminhada em bando

Fonte: acervo da autora

Quando conheci a Vó Dica, uma das anciãs da comunidade, senti a força desta coletividade que se produz entrelaçada ao cuidado. Chegando na pequena casa de madeira num fim de tarde de sábado em abril de 2018, encontrei o lugar cheio de mulheres. Ela estava no quarto e, quando a trouxeram para a sala na cadeira de rodas, a filha Bitica disse: “Essa é a nossa velhinha”. Era como se estivessem mostrando um tesouro da família. Usava um terno azul que dava continuidade ao contorno anil dos olhos em seus 84 anos. As mãos negras cruzadas sobre o colo, grandes e fortes, davam dimensão do quanto tinham trabalhado. Ao redor dela, as filhas e as netas que se revezam para cuidá-la agora que estava com a saúde comprometida.

Já com alguma dificuldade para falar, Dona Judite Caetano, a Vó Dica, fez questão de relembrar a jornada de vida no território quilombola: “Eu trabalhei a vida toda e nunca deixei meus filhos sozinhos. Essa é a minha nenê, disse apontando para a filha Bitica. Ela tinha quatro anos quando o pai dela morreu”. Voltando para

casa com a Juliana, que tinha me levado até o Morro, onde vive a família Caetano, ela observou a reciprocidade do cuidado ao longo da vida: “A Dica sempre cuidou dos filhos, e agora as filhas estão tudo em roda cuidando ela. Eu chego a me emocionar de ver isso”.

É interessante observar que são as filhas e netas que desprendem esse cuidado com as pessoas mais velhas. São as mulheres que se encarregam do trabalho reprodutivo na comunidade através das gerações. Ainda crianças, vão sendo cuidadas e aprendem a cuidar, tanto dos pequenos quanto dos idosos. E há formas especiais de organizar estes cuidados: muitas das avós da comunidade, algumas já bisavós, moram com uma de suas netas. Ou melhor, uma das netas vai morar com a avó. É uma forma de resolver a necessidade das jovens de sair da casa dos pais, ao mesmo tempo em que as avós ganham companhia, afeto, presença. E, às vezes, bisnetos também, trazendo de volta o movimento das casas antes povoadas pelos filhos.

Por outro lado, os homens, que também recebem cuidados ao longo da vida, vão sendo preparados para uma experiência pública no ambiente externo às casas. A visita à Vó Dica deu dimensão desta divisão entre os gêneros. A sala de sua casa contava com umas dez mulheres e apenas um homem, um de seus filhos. Era sábado e as mulheres se reuniam numa das casas da família para estar juntas. Já os homens estavam em outro lugar. Quando voltamos para a casa da Juliana, passamos em frente a um bar, onde se reuniam muitos homens e umas poucas mulheres. Era sábado à noite, e os homens se reuniam no bar para estar juntos. De diferentes formas, homens e mulheres vão produzindo uma experiência no território que é perpassada pela coletividade.

Se as mulheres produzem a coletividade no cotidiano, no trabalho de cuidado, no compartilhamento da comida e do afeto diário, a sociabilidade masculina produz outro tipo de comunitarismo. Os jogos de futebol, os bares e os ambientes festivos são grandes momentos do relacionamento masculino. No último ano, houve um caso de violência na comunidade em que os homens conduziram uma forma de se organizar coletivamente nos seus espaços de sociabilidade e demarcar uma forma de proteção ao território da comunidade.

Uma menina quilombola sofreu abuso sexual de um homem que frequentava a comunidade. Como se não bastasse, enquanto o sistema judiciário encaminhava a questão, o sujeito continuou a participar de festas da região onde os quilombolas

estavam presentes. Frente a isso, os homens da comunidade agiram conforme um “senso local de justiça” (ANJOS, 2004, p.16). Quando o viam, não descansavam enquanto não o expulsavam do ambiente. Reuniam-se em bandos e constrangiam o homem aconselhando-o a não aparecer mais no território, pois eles não aceitariam sua presença, e insistiam até que ele abandonava os espaços de convivência onde estava acostumado a circular. Diferente de qualquer deliberação coletiva no sentido mais convencional, essa foi uma forma de os homens se articularem de maneira autônoma, sincronizando um modo de conceber a vida em atitudes que se tornam coletivas na defesa do território.

Semelhantes movimentos acontecem em alguns casos de violência na comunidade: de conversa em conversa, todo mundo fica sabendo o que acontece no território e algumas pessoas vão interferindo. A partir de agenciamentos individuais baseados em um senso de comunidade, vão se construindo formas de agir em defesa da coletividade. Ainda assim, nem tudo se resolve. Há questões abertas que seguem a machucar os corpos.

3.3.2 Patriarcado e violência

Os mecanismos de defesa da comunidade frente à violência esbarram em um limite quando se trata da violência doméstica. No processo de privatização do espaço doméstico, este é construído com um lugar íntimo onde a arena pública não pode interferir, e um grande problema emerge nos casos em que as mulheres são agredidas pelos maridos. Aqui dificilmente os homens interferem, pois, de alguma maneira, a defesa do território-corpo das mulheres não consegue falar mais alto do que os pactos de masculinidade. Quando, no caso relatado anteriormente, a comunidade masculina se une contra um agressor externo, o que sobressai é a condição quilombola e a consequente defesa do território. Entretanto, quando a violência acontece no interior da comunidade, a resolução fica mais complexa, pois a horizontalidade quilombola é cortada pela hierarquização dos gêneros.

Nestas situações, são as mulheres que auxiliam umas às outras. Uma delas narra a história de uma sobrinha que foi seriamente agredida pelo companheiro. Ela chegava em casa do trabalho quando viu uma multidão reunida no pátio:

Pensei que alguém tinha morrido de tanta gente que tinha. Fui até a cozinha e encontrei minha sobrinha com as costas machucadas. Eu quase enlouqueci, era uma cena horrível. Eu tive que chamar a polícia. O marido dela é meu cunhado, mas eu tinha que fazer alguma coisa, não podia aceitar que a guria ficasse daquele jeito.

As mulheres cuidam umas das outras. Conversam e apoiam quem está em uma situação difícil. Mas a resolução dos problemas é difícil. A violência doméstica é um quadro preocupante que se alastra em todas as sociedades colonizadas pela modernidade, onde o espaço ocupado pelas mulheres é privatizado e os mecanismos coletivos de defesa existentes na organização comunitária anterior à invasão colonial são rompidos. Rita Segato (2012) observa uma relação entre a violência de gênero e o racismo: os homens sofrem um processo de emasculação no espaço público, onde são subalternizados pela lógica racista. Voltando para casa, descarregam a violência absorvida no ambiente externo.

Trabalhando fora, nos matos ou em firmas, e acumulando o trabalho reprodutivo com a casa e a família, estas mulheres ainda reúnem forças para lidar com a violência e enfrentam uma espécie de solidão dentro do relacionamento. Enquanto os homens passam as horas livres do trabalho em bares, as mulheres bancam sozinhas a criação dos filhos e o cuidado com a casa e a terra, tarefas contínuas, que levam os corpos à exaustão. Saber de tudo isso e percebê-las alegres, fazendo um esforço enorme para seguirem em frente e darem o suporte ancestral às novas gerações, mantendo as condições de possibilidade da vida, não me permite utilizar outro termo que não resistência para descrever o que acontece neste território quilombola.

Tampouco a situação dos homens é fácil. Afastados dos processos relacionados à vida, que ficam circunscritos ao trabalho reprodutivo do ambiente doméstico, eles foram criando formas de se abastecerem para as longas jornadas no espaço público, e o consumo de bebida alcoólica é uma delas. O álcool tem o poder de afrouxar a dureza da masculinidade, despertando a abertura ao compartilhamento, tão necessário quando a sociabilidade do mundo do trabalho e o contato institucional, seja com o Estado, seja com os empregadores, promovem isolamento e competitividade. Com rotinas de trabalho extenuantes e atravessados pelo sofrimento mental causado pelo racismo (SANTOS, 2018) muitos homens da comunidade encontram na bebida alcoólica também uma forma de alívio para as dores. A cachaça que aliviava as dores da escravidão segue aliviando dores de um

trabalho que carrega traços de escravidão: grandes esforços físicos, riscos químicos, longas jornadas, informalidade.

A definição de masculinidades e feminilidades de base patriarcal gera conflitos, desequilíbrios entre os gêneros. Enquanto as mulheres assumem o trabalho reprodutivo, os homens vão aprendendo uma vivência pública, passando menos tempo em casa. Os homens têm mais contato com o ambiente externo, com o espaço público e a violência do racismo. Ao voltarem para casa, as relações vão ficando desequilibradas. As mulheres sentem o peso da responsabilidade pela continuidade da vida. O conflito está colocado.

Esta insatisfação se expressa na fala de uma das mulheres com quem convivi na comunidade, que foi reforçada por outras que também sentem o mesmo desconforto: “Eu não quero homem só para comprar comida para dentro de casa. Isso eu saio para trabalhar e compro. Eu quero um homem junto comigo me ajudando a educar as crianças. Eu não quero homem só para comprar comida e dormir junto”. As mulheres assumem as múltiplas jornadas de cuidado no território, pois sabem que são essenciais à manutenção da vida. Ainda assim, não deixam de buscar apoio e transformações nas relações para equilibrar os papéis. Há uma luta das mulheres para que os homens se aproximem do processo de reprodução da vida.

3.3.3 A luta das mulheres pelo território: corpo e terra

A territorialidade produzida nas mulheres as coloca em vínculo profundo com os diversos processos da vida. O trabalho reprodutivo é a condição da existência, e a execução contínua desta tarefa ao longo de anos incute nas mulheres uma profunda sensibilidade quanto ao valor e a importância de viver. Dona Silvina repetiu nas duas vezes em que estive em sua casa: “A vida é boa e bonita!” Ela falava do alto dos seus 96 anos enquanto se movia alegre pelo pátio da casa.

Figura 4 – A alegria de Dona Silvana



Fonte: acervo da autora

A percepção feminina da magnitude da vida coloca as mulheres da comunidade numa posição de protagonistas da defesa do território. Entendendo a importância do território para que a comunidade possa se manter viva, elas são os pilares da resistência à expropriação da terra. Em paralelo a esta luta, batalham também pela integridade dos seus corpos, constantemente ameaçados em um contexto que intersecciona opressões de gênero e raça.

A noção de território-corpo-terra do feminismo comunitário latino-americano elucidada as dimensões que a proteção do território assume. O território-corpo é a primeira expressão de luta e é condição para que se possa empreender a defesa do território-terra. Estar com o corpo são é necessário para lutar contra os ataques capitalistas à terra quilombola. Assim, as mulheres lutam diariamente pela integridade dos seus corpos, resistindo às violências físicas, psicológicas e sexuais que rondam a existência feminina e negra no contexto colonial.

Outra forma de dano aos corpos diz respeito às longas jornadas de trabalho e às múltiplas responsabilidades que as mulheres assumem nas práticas de reprodução da vida. Muitas enfrentam quadros de depressão e várias foram as que falaram em choros repentinos que as acometem enquanto trabalham. E choram trabalhando, porque não podem parar. Os corpos adoecem ao viver sob pressão, sem descansos, cuidando continuamente da manutenção da vida de muitas pessoas, assim como adoecem pelo racismo que enfrentam no cotidiano. As gerações avós enfrentam quadros delicados: depois de terem trabalhado anos nos matos, agora com o corpo marcado, adoecido pelo trabalho ou pela violência, precisam cuidar dos netos enquanto as filhas trabalham. As dificuldades insistem em se apresentar, mas elas seguem em frente.

Seguem em frente a fazem barreira à redução das dimensões territoriais. Os homens, em sua vivência pública, acabam desenvolvendo menos o vínculo com o território. As mulheres, por sua vez, rodeadas de crianças, de modo algum podem abrir mão da terra, pois precisam dela para viver e criar os filhos. Os homens têm mais mobilidade e se veem menos dependentes da terra, como foi o caso de um deles que vendeu toda a terra de sua parte na herança dos pais falecidos e ficou vivendo com os tios. Quando surgiu o Programa Minha Casa Minha Vida Rural, ganhou uma casa, mas não tinha mais a terra. Teve, então, que comprar novamente um pedaço de terra para poder fazer sua residência.

De modo geral, os homens são mais inclinados a vender as terras e algumas vezes o fazem a preços muito baixos, como foi discutido no início do capítulo. Aí são as mulheres que protegem o território e fazem resistência à venda. Muitas vezes, precisam largar tudo o que estão fazendo e reunir a família para evitar que uma nova perda aconteça. Como as terras são valorizadas para a plantação silvícola, sempre há compradores interessados, e as mulheres têm que ficar atentas para evitar que os homens façam na rua negociações que comprometam a vida interna das famílias.

As mulheres sabem que redução do território impacta a reprodução do modo de vida quilombola. Quando a chazeira da comunidade precisa mandar que busquem um chá ou um punhado de barro a ser utilizado medicinalmente na chácara de um vizinho não-quilombola, há um problema com o território. Tendo sido drasticamente reduzido nos últimos anos, não está dando o suporte necessário à prática da medicina tradicional presente na comunidade, que depende de um território amplo que garanta a biodiversidade dos recursos naturais.

Há um duplo processo que avança contra a comunidade. Por um lado, a comunidade é destituída de seu território, reduzindo as possibilidades de tirar da terra seu sustento e obrigando os moradores a vender a mão de obra em condições precárias de trabalho, o que compromete a saúde dos corpos. Por outro, a redução do território compromete também o cuidado com estes corpos através da medicina tradicional, que perde espaço com a redução da biodiversidade das matas que fornecem as plantas medicinais e acabam substituídas por monoculturas de exploração.

3.3.3.1 A defesa da comunidade

Muitas são as formas de ataque à territorialidade quilombola e a permanência da comunidade viva é uma afirmação da sua força e resistência. Rita Segato (2017) aponta que há dois projetos históricos coexistindo neste contexto moderno-colonial. Um se refere ao vínculo e cria comunidade; o outro diz respeito às coisas e produz indivíduos. Consumo e comunidade são inversamente proporcionais: quando há alto consumo, há menos comunidade; quando se consome menos, a comunidade persiste.

As reflexões de Dona Olinda também caminham neste sentido. Ela afirma que a presença da televisão e a consequente insistência das crianças para que os pais comprem o que aparece nas telas têm gerado uma separação entre pais e filhos. Dona Silvina faz eco à sua preocupação e alerta que as novas gerações estão mandando nos pais, contrastando com a autoridade ancestral das pessoas mais velhas.

O Macaco Branco passa por rápidas transformações. Há duas décadas, não havia luz elétrica nem água encanada no Morro. Lizete Caetano conta que faziam torresmos e, como não havia geladeira, deixavam numa panela com banha para conservar. Durava meses. Outra lembrança desse tempo nem tão distante são as tocas de cupins que eram transformadas em fornos: colocavam brasa dentro e uma forma para assar a comida. Eram tempos de pouco consumo e grandes vínculos.

Hoje, em meio aos processos de abertura e resistência ao consumo, Dona Olinda e Dona Silvina fazem parte da geração bisavó. Elas observam a comunidade com olhar crítico e percebem o risco que corre a organização comunitária da vida. Silvia Federici (2004) nos diz que são as mulheres mais velhas as maiores

mantenedoras dos laços comunitários e, não por acaso, são as mais perseguidas nas investidas do capital contra pequenas comunidades, pois acumulam conhecimento de décadas e conhecem os mecanismos de produção da coletividade, sendo fortes bases para a resistência ao projeto capitalista colonial de individualização das relações.

Há aqui uma luta territorial vinculada ao gênero. A resistência à entrada do capital através da dependência do consumo é uma proteção do território, é uma defesa da possibilidade de seguir vivendo a territorialidade quilombola, o modo de viver coletivamente que se produziu naquele lugar. E quem abraça esta luta são as mulheres, que executam o trabalho reprodutivo, concentrando toda a responsabilidade de gerar e manter a vida quilombola, o que dá a elas profundo conhecimento da importância dos vínculos, da importância de manter o tecido comunitário no território.

4 ENUNCIÇÕES DE VIDAS FEMININAS: QUANDO O CAMPO DESEJA FALAR

Abro aqui um espaço para falar em profundidade das experiências das mulheres que acompanhei na comunidade. Produzindo um conhecimento localizado, estive em campo como mulher e mãe, e este lugar que ocupei abriu portas para que eu pudesse conviver de maneira mais intensa com as mulheres. Criamos reciprocidade ao nos reconhecemos nas vidas umas das outras, enquanto mulheres e mães e toda a singularidade que a vida assume nestas condições.

Encontrei nas mulheres com quem conversei uma profunda vontade de falar, enunciar a sua palavra, dizer da sua experiência. As falas não eram fáceis, eram antes buscas por rotas nos mares de histórias que traziam no peito. Esta necessidade de expressão não podia ser ignorada, e resolvi trazê-la para o coração da pesquisa, numa tentativa de banhar em suor e sangue a escrita e recriar a vida que emanava dos momentos intensos que vivi na companhia destas mulheres.

Considerando o conflito em que está enredada a possibilidade de grupos subalternos falarem, entendo que a grande questão se localiza nas condições para que sejam ouvidos (SPIVAK, 2010). As mulheres falam, mas permanece o desejo por um espaço de enunciação em que sejam de fato escutadas. O movimento que faço nesta pesquisa é de, primeiramente, ouvi-las validando suas falas enquanto lugares legítimos de enunciação, que portam conhecimentos extraídos das suas experiências de vida singulares. A partir disso, busco trazer ao texto as histórias tingindo-as com a forma como elas me atravessaram e recriando-as dentro do que eu pude capturar de todas as sensações e significados que transportavam. Sei das limitações de um texto que aspira trazer a fala de quem não está escrevendo, então, proponho outra coisa, proponho um exercício de expressão da riqueza que emerge de uma abertura atenta à escuta, ao mesmo tempo em que abro caminho para discutir os temas que elas me trouxeram, num esforço de encontrar o que há de tão perigoso nas falas de mulheres quilombolas que motiva sua exclusão dos espaços legitimados de discurso.

4.1 AS HISTÓRIAS QUE PRECISAM SER CONTADAS

Estando junto a estas mulheres, fui acompanhando muitas dores nas suas experiências cotidianas. No desconforto que sentia ao encarar a dureza de suas

realidades, eu inicialmente sentia uma neblina no olhar. Sabia que havia mais a ser olhado, todavia não conseguia identificar o que era. Aos poucos, fui percebendo que eu via apenas a dor, a renúncia, as limitações, uma postura que me levaria a um lugar triste para escrever sobre aquelas experiências, e não era tristeza que elas me transmitiam. Era alegria. Uma sabedoria de vida que só poderia brotar da resistência ancestral. Frente aos horrores da escravidão e do racismo, somente um conhecimento profundo de como se manter viva pode explicar a permanência da comunidade.

Por outro lado, quis fugir das análises que reforçam a subalternidade dos grupos pesquisados, descrevendo somente as opressões sem olhar para a potência que estes corpos possuem (MARQUES E GENRO, 2016). Eu precisava descobrir as saídas que elas encontravam, pois, apesar de tudo, estavam ali, vivas para contar suas histórias. Lancei-me, então, à tarefa de encontrar as estratégias que elas criam para lidar com seus sofrimentos. Onde os corpos resistem? Onde demonstram sua força criativa, reativa ao que os intercepta de fora?

Foi necessário olhar para experiências diversas de mulheres da comunidade para encontrar esses caminhos, entendendo que cada uma se encontra em diferentes fases do processo. Enquanto algumas me mostravam as muitas dificuldades e angústias que viviam naquele momento, outras me contavam as histórias difíceis conjugadas no passado, demonstrando a força que encontraram dentro de si para resistir às muitas dores que atravessaram suas vidas. Aventurando-me a encontrar rotas destas resistências e a contar as histórias destes encontros, reúno aqui seis mulheres para esboçar alguns traços do conhecimento feminino que me interpelou ao longo da pesquisa.

4.1.1 Os mares de Janaína

Uma das conversas mais difíceis que tive no quilombo foi com a Janaína¹. Visitei-a em maio, na primeira vez em que fui à comunidade sozinha, sem a minha filha. Ela já havia me pedido que a visitasse nas duas vezes em que a encontrei na casa de suas irmãs. Eu sempre a vi muito alegre e sorridente, então fui muito tranquila encontrá-la. O que eu não imaginava era que ela vivia tempos bem difíceis.

¹ Nome fictício.

Nesta tarde que passamos juntas, tomei conhecimento de muito sofrimento que permeia a vida na comunidade. Sentada na mesa da área de sua casa, logo depois de almoçarmos, enquanto a mesa ainda estava cheia de panelas que resultavam em um verdadeiro banquete, com direito a frango empanado em farinha, arroz, feijão, batata, massa e salada de repolho, ouvia um pouco da sua história. Uma história cheia de histórias.

Ela tinha acabado de tirar o marido de casa, através da aplicação da Lei Maria da Penha². Vivendo por mais de vinte anos uma relação de violência, decidiu denunciá-lo após um domingo em que, embriagado e armado com um objeto da cozinha, ele ameaçou matá-la. Ela recebeu uma medida protetiva, que exigia que ele se mantivesse distante, mas os filhos que viviam com o casal insistiam para que Janaína deixasse o pai voltar para casa. Para completar o quadro, ainda sofreu um golpe do Estado, pois, no dia seguinte à denúncia, fez uma perícia de revisão do seu auxílio-doença, que foi negado pelo Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS), apesar dos diversos problemas de saúde, incluindo diabetes, problema de visão e nas articulações, este último impedindo-a de carregar peso.

Tal episódio mostra a força do Estado sobre a vida das pessoas. Janaína viveu anos de violência dentro de casa e, quando finalmente consegue se afastar do marido, uma medida tomada a nível federal com o objetivo de reduzir os gastos da Previdência deixa sua capacidade de autossustento comprometida. Ao mesmo tempo em que a Lei Maria da Penha vem ajudar as mulheres a se libertar de relacionamentos abusivos, uma outra ação, orientada por objetivos políticos de precarização da vida, tira com uma mão o que o mesmo Estado deu com a outra: a possibilidade de autonomia.

“É tudo pra cima de mim.” disse a Janaína naquele dia. Era uma carga muito grande, mas não só fisicamente. Além do aspecto material, o trabalho reprodutivo também engloba um labor mental e emocional. Ser responsável por uma casa e funcionar como porto para a família toda, ouvir e ver os problemas de cada um dos filhos, dos netos e do marido exige muito da mente. Ela contou uma história sobre uma desconfiança que teve de que uma criança tivesse sofrido abuso. Foi uma

² A Lei Maria da Penha é a Lei 11.340/2006, criada no Brasil em 2006 com o intuito de coibir a violência doméstica contra a mulher, dando caráter legal a um tema que por muito tempo foi considerado simplesmente pessoal. O nome da lei é uma homenagem a Maria da Penha Maia Fernandes, que sofreu violência doméstica durante 23 anos e, após duas tentativas de homicídio, denunciou o marido numa longa batalha jurídica que chegou à corte internacional.

situação complexa que ela procurou resolver enquanto as pessoas ao redor iam se furtando de olhar para o assunto, acostumadas que estavam a deixarem para a matriarca a responsabilidade. Mesmo não sendo mãe da criança, a Janaína não podia se furtar de enxergar o que acontecia. E o peso ficava ainda maior quando ela via os familiares fugindo de encarar aquele fato, tentando evitar o sofrimento de saber o que acontecia. Ela, em toda sua experiência de vida, tendo criado filhos e netos, já não podia fechar os olhos. Essa responsabilidade que cai no colo da mulher sem que ela escolha e a solidão de ter que resolver sozinha, talvez por ser a pessoa mais calejada, mais fortalecida pela vida para encarar os ventos adversos, é uma faceta cruel do trabalho de cuidado. Não por acaso, há muito adoecimento entre as mulheres da comunidade. O corpo sinaliza que há desequilíbrios.

Em julho, quando a encontrei novamente, Janaína estava exausta. Cuidava da neta que ficava com ela durante o dia enquanto a mãe e o pai trabalhavam e estava cuidando também da nora que acabara de ter bebê e fora morar em sua casa. A demanda sobre ela, que estava com a saúde frágil, era grande demais: “É muito trabalho para uma pessoa só. Num dia, cheguei a lavar oito cercas de roupas”. E as roupas são só uma parte do trabalho, ainda tem a comida, a limpeza da casa, o cuidado com as crianças, a disposição para conversar com a família... A Janaína atravessava um momento difícil da vida. Tinha aceitado que o pai dos seus filhos voltasse para casa depois de algumas semanas, em meio a todas as dúvidas que teve com a separação, com a insistência dos familiares para que ela cedesse e com a sua limitação financeira em função de o benefício do INSS estar suspenso provisoriamente, até que ela conseguisse marcar uma perícia judicial, o que ainda lhe traria gastos com honorários advocatícios. Mas ela não estava feliz, havia sido uma decisão circunstancial, num momento em que não pôde exercer seu pleno desejo. “Se não fosse esse gurizinho e esse cachorro, eu já tinha fugido. ”, disse ela apontando o neto recém-nascido e o cachorro da casa.

4.1.1.1 De onde vem a força?

As mulheres assumem o grande trabalho de cuidado e reprodução da vida. Isto exige um esforço contínuo e uma atenção voltada para o exterior, que vai recriando continuamente o espírito de comunidade. É muito difícil pensar individualmente quando se está rodeada de crianças. Os suprimentos, seja de

comida, seja de afeto, vão sendo distribuídos coletivamente. Há muitos corações pulsando a partir do coração de uma mulher, há muita vida sendo sustentada pelos seus movimentos rítmicos.

Este trabalho compulsório que as mulheres assumem é desafiador, e elas estão cansadas e anseiam por uma reorganização das responsabilidades sobre o que é essencial para viver. Mas, junto a tudo isso, em meio a todas as dores físicas, emocionais e espirituais que nascem das opressões, há também um tesouro. Há um bálsamo, um prêmio despercebido, talvez ignorado quando foi criada a rachadura entre o espaço doméstico e o público: as crianças ficaram do lado delas. Criar uma criança é um trabalho gigantesco e, como diz um ditado africano, é preciso toda uma comunidade para criar uma criança. Não é fácil assumir essa tarefa quando a organização comunitária é afetada pela invasão colonial, quando a privatização da vida doméstica avança contra a coletividade. Mas as mulheres resistem, reinventam formas de viver coletivamente, e as crianças, que dão uma canseira danada nas cuidadoras, são também uma fonte inesgotável de vida. E qual pode ser o alimento para a vida dessas mulheres em luta, senão a presença de mais vida, o testemunho da potencialidade que emana de cada ser que nasce sobre esta terra?

Ver uma criança crescer, observar a transformação que acontece dia após dia e sentir o amor confiante que brota destes pequenos seres é uma forma de se abastecer para seguir adiante. É como abrir uma janela numa parede fechada e poder ver o mundo. As crianças são energia condensada, guardam em si a potência de tudo o que serão no futuro. Ter o contato íntimo, cotidiano, com essa pulsação da vida é também um privilégio das mulheres, que dá força e ganas de resistir. Porque o amor que brota nas mulheres a partir da geração e do cuidado com as crianças é grandioso. E elas querem um mundo melhor para os filhos, os seus e os das outras mulheres, pois a lição de vida que uma criança dá a uma mãe não se restringe a ela mesma, é uma metáfora de toda a vida.

Quando visitei a Janaína e escutei sua história de muita luta e dor, senti falta de alguma ferramenta que me ajudasse a lidar com aquele momento, que pudesse confortá-la. Abrir-se à conversa com as pessoas nos leva a uma zona desconhecida em que não podemos prever o que virá à tona e nem sempre estamos preparadas para o que emerge. O que eu pude fazer naquele momento foi ouvi-la com atenção e compartilhar as passagens da minha vida que dialogavam com o que ela me trazia. Mas, mais tarde, com a sua neta de quatro anos, que serpenteava pelo espaço

enquanto conversávamos, eu consegui cantar, brincar e fazer alongamentos. Ela embarcou nas brincadeiras e sua face transformou-se lindamente enquanto cantava. O rosto iluminou-se e ficou mais arredondado. Ela criava intensamente sobre as músicas que eu trazia, ia modificando as letras, enriquecendo-as. Acabou que as brincadeiras ajudaram a me tranquilizar, era eu quem procurava refúgio depois de encarar tamanha dureza. As crianças nos ensinam através da serenidade de estar presente, vivendo cada momento para sempre. Aquelas canções eram tudo que havia naquela tarde, e viramos amigas em segundos. É sobre esta potência que eu falo quando identifico as crianças como bálsamo e fortaleza.

O cuidado com as pessoas idosas, que também é protagonizado pelas mulheres, completa a roda da vida. Pelas mãos das mulheres passa a vida humana em todo o seu ciclo. Desde o ventre, acompanhando o crescimento e chegando aos mais velhos. A convivência com a geração avó aprofunda a percepção do valor da vida e da fragilidade que anda junto com a imensa força dos corpos que trabalharam intensamente ao longo dos anos. Estar em contato com a sabedoria dos anciãos, com as reflexões que surgem das conversas neste momento em que olham a vida em perspectiva e percebem o que é essencial, o que permanece ao fim da jornada: esta é mais uma forma de fortalecimento, uma força que cresce silenciosamente, sem marcar encontros, no próprio correr da vida, no estar junto e aprender pouco a pouco.

4.1.2 A coragem de Bitica

O compartilhamento é um traço marcante na comunidade, e a convivência é sempre marcada por muitas conversas, com uma grande disponibilidade para a troca de experiências. Numa tarde de sábado, saí com a Juliana, dona da casa em que estava alojada, junto com dois dos seus filhos adolescentes, Pricila e Davi, e a minha filha Ariel. Caminhamos cerca de quatro quilômetros para visitar as filhas de Dona Dica, octogenária da comunidade que pertence a uma família cheia de mulheres. Durante o tempo em que estivemos lá, foram chegando filhas, netas, sobrinhas... a casa se encheu. Bitica, uma de suas filhas, falava intensamente sobre os seus medos e me perguntava como eu não tinha medo de estar ali, na casa de gente estranha, dormindo em lugar desconhecido. Ela falava com muita honestidade sobre os medos e perigos: “É como eu sou, não adianta eu querer esconder. Não

adianta ficar dizendo que não tem medo de nada, que faz tudo, e não fazer nada”. Com o tempo, fui entendendo que essa é uma condição para ter coragem e enfrentar os medos: admitir que os tem. Sem aceitar o medo, não há possibilidade de ação. E foi exatamente isso que percebi na Bitica: muita coragem para agir com o coração.

Quando foi chegando a noite, Juliana e eu nos organizamos para ir embora. Nós nos despedimos e saímos pela estrada com as crianças. Já estava escuro e tínhamos os quatro quilômetros para caminhar de volta. Era chão, mas éramos um bando, estava tudo certo. De repente, parou um automóvel do nosso lado. Era a Bitica. Tinha pegado o carro com o marido para nos dar uma carona até a casa da Juliana. Disse que não ia ficar sossegada de nos deixar sozinhas na estrada. O detalhe era que o carro dela estava fazendo um barulho estranho, porque a embreagem tinha sido muito apertada e não funcionava muito bem. Ela nos deixou em casa e voltou aqueles quatro quilômetros, atravessando matos de eucalipto num breu total, sozinha num carro que não passava muita confiança. Ora, a mulher que tanto sente medo se arriscou para que nós não andássemos pelos perigos da noite!

4.1.3 Jenifer: e como dizer que não é só isso?

Em meio à descrição sobre as dificuldades que as mulheres vivenciam no cotidiano, sinto uma urgência em marcar que a vida é mais do que isso. No tempo em que estive na comunidade, aconteceu muito mais do que eu consegui perceber, e ainda mais do que sou capaz de descrever nos limites da textualidade escrita. De todo modo, insisto em diversificar os caminhos narrativos no sentido de pincelar as múltiplas arenas em que se desdobra a vida comunitária e as diferentes relações que se construíram no tempo da pesquisa.

Quero falar da potência de estar no quilombo e de como a vida se transforma com a experiência no território. Na segunda vez que fui a campo e passei dez dias com a comunidade, voltei para casa soprando, fazendo barulhos com a boca, dando bons suspiros. As pessoas por perto estranharam. No quilombo, a área aberta, o mato, a estrada, tudo tão integrado que nem se percebiam os pequenos sons do corpo. No espaço fechado da cidade, os sons se multiplicaram. Quando estava lá, não percebi que minhas expressões corporais estavam se soltando. Foi quando voltei para casa – e para o imaginário de um corpo mais controlado que se produz

nos centros urbanos – que eu notei a diferença. Na comunidade, há menos pessoas e menos impessoalidades, gerando uma convivência visceral. As corporalidades têm mais espaço para se manifestar.

E preciso também falar da tranquilidade, do silêncio e da imensidão no alto dos morros, de onde se avista a Serra Gaúcha. Foi quando me esfriei, depois de uma chuva de fevereiro, que descobri a localização geográfica da comunidade. “Aqui é pé de serra. Não é como Porto Alegre. Aqui, quando chove, esfria.”, disseram-me.

Figura 5 – Vista dos morros da Serra Gaúcha



Fonte: acervo da autora

A distância em relação a Porto Alegre é de menos de 50 quilômetros, e eu realmente não esperava que o clima fosse diferente. Foi um vento frio que veio com a chuva e me esfriou. E, nesse esfriado, pude compreender um pouco mais o que é ser mulher e mãe no quilombo. Estava lá com minha filha, e nós duas tivemos febre. No primeiro dia, ela ficou de cama, dormiu bastante, e eu estava bem para cuidá-la. Já no segundo dia, ela tinha se recuperado, o que para uma criança com

pouco mais de um ano significa não ficar um minuto parada, querer conhecer tudo o que vê pela frente, e isso demanda muita atenção de uma pessoa adulta. Só que esse foi o dia em que eu tive a febre, o dia em que ficaria de cama, se pudesse. Eu estava na casa de Dona Olinda e, nesse mesmo dia, sua neta, Jenifer, estava doente também, com suspeita de pedras nos rins. Ela tem uma filha que estava com um ano e um filho com cinco, e nós duas, doentes, cuidávamos das crianças, sem opção de descansar. As crianças demandavam comida, banho, remédio, amamentação, mamadeira, e nós tínhamos que atendê-las apesar de todas as nossas dores. Eu fui chegando a um estado de exaustão, mas não tinha a opção de me retirar. Conversamos sobre isso e a Jenifer disse que poderia estar quase morrendo, e ainda assim não poderia se deitar, pois precisava cuidar das crianças. Dona Olinda, entre seus afazeres, ainda nos auxiliou fazendo a comida, mas o resto era conosco.

Neste dia, senti o que Favret-Saada (2005) define como ser afetada na pesquisa. Estando num quilombo, onde a maior parte das pessoas trabalha fora e as que estão em casa têm uma rotina de trabalho igualmente exigente, senti o impacto que as mulheres sofrem em seus corpos com o trabalho incessante de cuidado com os filhos. A responsabilidade integral pelo cuidado do Éric e da Yasmim deixava a Jenifer sem tempo para cuidar de si, e eu, num simples resfriado, pude sentir as dores que ela sente a cada vez que adocece – e o adoecimento se torna recorrente quando não há tempo para o autocuidado. Esta possibilidade de afetar-me na pesquisa veio de uma relação que eu e a Jenifer vínhamos construindo havia alguns meses. Acompanhei-a diversas vezes em seus deslocamentos até Porto Alegre levando a Yasmim em atendimentos médicos e, nessa convivência, fomos nos conhecendo e compartilhando tristezas e alegrias em nossas vidas de mães com filhas em idades próximas. Criamos uma empatia que se intensificou quando calhou de adoecermos no mesmo momento. Aquele dia só não foi mais difícil porque juntas conseguimos rir e não nos sentirmos sozinhas em nossas dores.

Figura 6 – Jenifer e as crianças

Fonte: acervo da autora

Ao mesmo tempo em que frequentei sua casa durante a etnografia, também levei a Jenifer à minha, radicalizando a proximidade da relação com o quilombo. Francesca Gargallo (2014) diz que as comunidades são regidas pelo princípio da reciprocidade. Neste sentido, a presença da Jenifer em minha casa quando ela precisou ficar em Porto Alegre por uma necessidade da filha se tornou uma troca, pois também eu fiquei em sua casa por uma necessidade acadêmica. Com o tempo, os afetos que se construíram foram transformando a relação, e não só por necessidade estabelecemos reciprocidades, mas pela relação mesma de compartilhamento que criamos.

É interessante observar a abertura que tive com as mulheres da comunidade, que expressa uma disponibilidade para criar alianças femininas. Em novembro de 2017, estive na casa da Dona Olinda com a missão de expor minha intenção de realizar esta pesquisa de mestrado na comunidade. Era a primeira vez que eu teria uma conversa de tal natureza e estava cheia de dúvidas quanto à legitimidade de eu

me inserir no cotidiano da comunidade em busca de material para um trabalho acadêmico, no sentido de que se estabelecería uma relação assimétrica, pois o interesse era meu. E qual seria o benefício para a comunidade? Eu não conseguia imaginar que fosse proporcionar retornos iguais aos que eu já tinha visto em outras pesquisas, como materiais audiovisuais ou conduções de ações jurídicas, e igualmente não conseguia perceber o que eu teria a oferecer em troca. Com toda a incerteza, respirei fundo e fiz a proposta. Dona Olinda me falou um pouco das dificuldades que eu encontraria e disse que, se eu estivesse disposta, poderia tentar. A fala dela não demonstrou nenhuma desconfiança quanto ao fato de que seria eu a única beneficiária da abertura da comunidade, não era assim que ela pensava. Na semana seguinte, recebi uma ligação da Jenifer, sua neta, pedindo ajuda para transitar por Porto Alegre com a Yasmim em busca de clínicas para fazer um exame que fora solicitado em uma consulta naquela manhã. A reciprocidade já estava colocada. No momento em que me abri para fazer um pedido, elas se sentiram à vontade para buscar em mim o que eu pudesse oferecer. Sem que eu soubesse como poderia ajudar, elas sabiam e foram me guiando nesse processo de troca.

Essa reciprocidade que se produziu expressa um pouco do “não é só isso” que dá nome a esta seção. Não só dificuldade e dor, mas também a resistência que surge nesse processo, o aprendizado sobre como podemos atenuar essas dores, como podemos produzir alianças que nos façam sentir bem, que aliviem os pesos juntando mais mãos para carregar, e também se alegrar nos momentos compartilhados.

4.1.4 Catarina: uma questão que não se resolve

Os papéis assumidos pelas mulheres na comunidade são complexos, e não há resoluções fáceis, cada uma vai encontrando diferentes saídas para os desafios que se apresentam. Uma cena que presenciei numa noite de segunda-feira despertou importantes reflexões sobre os dilemas que elas enfrentam, quando uma adolescente tocava guitarra e cantava na sala de casa. Ela tinha ido à escola de manhã, trabalhado à tarde numa fábrica e, à noite, pegou a guitarra, ligou a caixa de som, conectou o microfone e, com os pés descalços no chão de madeira, saiu a tocar e cantar noite adentro as músicas que apresentava na igreja aos fins de

semana. Atrás dela, sua mãe, Catarina³, estava na pia da cozinha preparando a comida para o jantar. Enquanto a menina construía um lugar para si, uma atividade criativa que transcende os limites do trabalho reprodutivo, outra mulher dava conta desse trabalho. Na pia e no fogão, a mãe sustentava aquele momento de liberdade da filha.

Na semana seguinte, numa conversa com a Catarina, sem que eu introduzisse tal assunto, ouvi histórias que se passaram muitos anos antes, narrativas de outros momentos em que assumiu o trabalho com a casa e a comida enquanto o restante da família se divertia com a música. Não sem dor, não sem renúncia, em silêncio muitas vezes e com a compreensão íntima de que estava fazendo muito.

Este episódio deixa algumas lições sobre o trabalho com mulheres envolvendo questões de gênero. Primeiro, a importância de observar e escutar tomando o cuidado de não intervir expondo para a mulher alguma dimensão de sua própria vida que acreditemos ser injusta e que ela talvez não perceba. Ainda que, nos momentos em que a música surgia durante o preparo das refeições, ela não expressasse incômodo, a Catarina sabia das assimetrias que atravessavam sua casa, e foi com o tempo e com a criação de confiança entre nós que eu tive abertura para conhecer em profundidade o modo como vê sua vida e a das filhas. Essa lição resulta de uma postura ética e metodológica que assume que nossas interlocutoras têm seus próprios esquemas de pensamento, os quais devem ser colocados em relação de simetria com os nossos, abrindo mão de qualquer postura de pesquisa que suponha saber mais sobre a realidade do que as pessoas envolvidas na pesquisa.

De forma alguma a cena daquela noite demonstra uma postura de inconsciência sobre as limitações de suas possibilidades de atuação. Pelo contrário, deixa em aberto uma questão urgente e que atravessa as tantas sociedades marcadas pelo sistema patriarcal: para uma mulher trilhar caminhos de vida para além do trabalho reprodutivo, outra mulher tem que assumir estas tarefas?

Em um texto que trata da cultura que as mulheres negras criam em suas relações, Patrícia Hill Collins (2016) chega a conclusões convergentes com o acontecimento narrado, evidenciando a maternidade como um dos principais

³ Nome fictício.

aspectos das lutas das mulheres contra os mecanismos de opressão. Ao mesmo tempo em que assumem as longas jornadas do trabalho reprodutivo, elas podem manter escondida uma consciência e podem não revelar seu verdadeiro *self* por razões de autoproteção, criando estratégias para que seus filhos e filhas possam ir mais longe na vida (HILL COLLINS, 2016, p. 112-113).

Silvia Rivera Cusicanqui (2010), apoiando-se nas teorizações de James Scott, fala sobre as estratégias de resistência dos grupos subordinados, que se pautam numa consciência silenciosa das opressões que vivem. Segundo ela, estes grupos

[...] exibem um discurso público que consiste em dizer aquilo que os poderosos querem ouvir, reforçando a aparência de sua própria subordinação, enquanto – silenciosamente – se produz, em um espaço invisível ao poder, um mundo de saberes clandestinos que pertencem à experiência da micro-resistência, da insubordinação. (CUSICANQUI E EL COLETIVO, 2010, p. 57, tradução nossa).

Por toda parte há mulheres em luta contra os mecanismos que as oprimem, rebeldes em diferentes âmbitos da vida. Às vezes camufladas nos modos socialmente definidos como ideais, desejantes de suas próprias transgressões. Quando a Catarina me contou da sua insatisfação em trabalhar compulsoriamente, perguntei como ela lidava com a raiva que vem da impossibilidade de fazer o que se quer. “Eu amasso pão!” respondeu, olhando-me com os pequenos olhos arregalados. Ela sabia ali, no corpo, que os momentos de raiva a chamam ao movimento e ao exercício da força física, e ainda por cima os direciona a uma atividade necessária: a produção dos pães que alimentam a família de oito pessoas. As mulheres seguem realizando o trabalho reprodutivo e o cuidado com as pessoas porque sabem o quão essencial são para a vida. Por isso é tão difícil resolver essa questão, porque muitas vezes, mesmo na revolta, as mulheres continuam trabalhando, pois sabem que sustentam a possibilidade de uma vida diferente para a nova geração.

4.1.5 Débora: um corpo de mulher em insurgência

É importante também observar que há mulheres que escolhem outros caminhos, inclusive para evitar mal-entendidos no sentido de que haja uma direção natural que leva as mulheres a assumirem o trabalho reprodutivo. Não há. O que acontece, como está narrado no capítulo anterior, é a produção de uma feminilidade

voltada ao cuidado que é aprendida nas relações que as meninas vivem desde pequenas. No entanto, nem todas vão reagir da mesma forma. Uma mulher que assumiu uma via alternativa foi Débora⁴, que vive sem se restringir à normatividade do matrimônio patriarcal. Seu comportamento sexual socialmente construído como desviante (ANJOS, 2005, p. 167) gera incômodos nas pessoas e, quando questionada, responde que ela dá para quem ela quiser. A resposta deixa os questionadores ainda mais incomodados, e há quem a considere louca. Cabe refletir se ela tem algum problema ou a tentativa de controle é que cria a patologia.

Conversamos em um dia em que ela acabara de mandar o companheiro embora, na chuva. Muito calma, disse que vinha se incomodando com a relação e resolveu romper, enfatizando que não precisava de homem para sustentá-la. A afirmação de autonomia dá indícios do que pode motivar os julgamentos a seu respeito, quando ela abdica das funções definidas pelo sistema patriarcal e resolve viver nos seus próprios termos.

Ainda assim, é possível ler seu comportamento dentro da ideia de que as mulheres estão conectadas com os processos da vida aos quais são expostas em sua socialização. Um dos grandes dilemas do trabalho de cuidado é que quem cuida dos outros acaba não cuidando de si. Neste sentido, assumir uma postura emancipatória e prezar pela realização dos próprios desejos é também uma forma de atenção à vida, à sua própria vida, num movimento de resistência ao processo de negação do direito à integridade das mulheres, que acaba deixando-as com os corpos adoecidos pelas múltiplas jornadas de trabalho.

Por outro lado, ela também não se encaixa em um perfil narcísico de orientação apenas a si mesma. Estamos falando aqui de uma comunidade quilombola que produz uma territorialidade estreitamente vinculada à coletividade, e esse espírito aparece também na Débora. Ela assume o cuidado com os filhos e consigo mesma. Uma de suas avós diz que “Ela sempre foi muito boa cuidadora das suas crianças. Isso ninguém pode falar mal dela”. O que ela nega é o lugar de sustentação da masculinidade que se produz alheia às demandas das mulheres. Se os companheiros que teve não atenderam à sua expectativa de compartilhamento da vida, ela segue buscando. Se entendemos que, de modo geral, as masculinidades

⁴ Nome fictício.

são produzidas em distanciamento à dinâmica da vida, gerando desequilíbrios na conjugalidade, é possível compreender que ela tenha vários companheiros.

O sistema patriarcal, entretanto, supõe que as mulheres aguentem o desequilíbrio estrutural dos relacionamentos heteronormativos, e as que se negam são estigmatizadas, acusadas, como se errassem em fazer suas próprias escolhas. A possibilidade de autonomia, numa existência construída com as próprias mãos e através de alianças que promovam uma vida boa é uma ameaça à construção colonizadora do mundo. Ao romper relações de dependência que sustentam a divisão desigual do trabalho reprodutivo, desvinculando-se do serviço prestado na manutenção da vida dos homens, Débora expressa uma forma de resistência, assumindo o controle do próprio corpo. Um corpo que insurge contra a ordem patriarcal.

4.1.6 Dona Silvina: o sangue que gira e dá à luz o conhecimento

Dona Silvina tem uma teoria a respeito das origens das tentativas de controle sobre os corpos das mulheres. Em seus 96 anos, ela vai formulando o pensamento enquanto trabalha: “Eu tenho que capinar todos os dias, senão me dá dor do reumatismo. Trabalhando, o sangue gira”. A experiência de vida lhe dá um profundo conhecimento prático que dialoga com as teorias acadêmicas, afinal todo conhecimento de alguma maneira emerge da abstração sobre as práticas.

Ela explica que a atitude dos homens de controle sobre as mulheres está relacionada com o fato de que são elas que geram a vida dentro de si, que têm o poder de trazer as crianças ao mundo:

Isso eles não querem admitir. Então, sempre querem ser mais do que a mulher, principalmente se é um homem branco frente a uma mulher negra. O homem sempre quer ser mais do que a mulher. Eles não aceitam que a mulher gera a vida dentro dela. (DONA SILVINA, 2018).

A anciã da comunidade traz reflexões que também aparecem nas teorias feministas. A ideia de que a liberdade feminina vai sendo cerceada numa tentativa masculina de controle sobre os processos de produção da vida que acontecem em seus corpos vem sendo discutida nos debates acadêmicos. Esta investida contra o poder das mulheres, que assombra os homens, estaria vinculada à origem da opressão sobre as mulheres. Silvia Federici (2004) nos diz que o patriarcado

institucional vai criando desde o século XVI um constrangimento contínuo às práticas femininas de controle sobre os próprios corpos, expropriando as mulheres do conhecimento sobre a sexualidade e da possibilidade de controlarem a reprodução.

Dona Silvina aporta à discussão trazendo a questão racial entrelaçada ao controle masculino dos corpos. Esta teoria nativa dá conta da crítica que as feministas negras vêm fazendo ao feminismo branco ocidental, que observa o gênero sem olhar para a raça, que redimensiona a opressão das mulheres negras. Na América Latina, os estudos decoloniais e o feminismo comunitário têm olhado especificamente para a problemática das mulheres negras e indígenas, gerando uma possibilidade potente de diálogo com a fala de Dona Silvina.

Lorena Cabnal (2010) nos diz que o patriarcado é construído sobre o corpo sexuado das mulheres, estando a sexualidade feminina na raiz do sistema de opressões. E este patriarcado é visto como responsável não apenas pela hierarquia de gênero, mas também pelo racismo que vem na esteira da colonização. Desta forma, não é possível discutir a situação das mulheres de comunidades tradicionais sem considerar o racismo que complexifica o quadro opressivo.

Dona Silvina casou-se somente aos 35 anos. Na juventude, dirigia carreta: “Eu era mulher-macho. Eu dirigia a carreta com o meu pai e tinha gente que nem percebia que eu era mulher.”, contou-me ela entre risadas. Aqui é interessante observar o nível de liberdade que ela tinha há mais de sessenta anos, quando a relação do quilombo com a comunidade branca era mais limitada. Angela Davis (2016) aponta para as diferenças nas relações de gênero em grupos brancos e negros. Segundo a autora, no período da escravidão, as mulheres negras trabalhavam em igual intensidade com os homens, não havendo nenhuma preservação de seus corpos por serem femininos. Diferenciavam-se dos homens pois sofriam os horrores da violência sexual dos escravocratas, mas não havia uma divisão de gênero na distribuição do trabalho dentro do grupo escravizado. Enquanto as mulheres brancas ficavam trancadas dentro de casa, as negras trabalhavam em igualdade com os homens. No período pós-escravidão nos Estados Unidos, segundo Davis (2012), o processo de produção da liberdade feminina expresso na cultura musical das mulheres negras deu-se já nos anos 20, antes das mulheres brancas, que foi acontecer somente entre os anos 50 e 60. Já no início do século XX, as mulheres negras tratavam de temas como a sexualidade e a emancipação feminina

em suas músicas, havendo entre elas uma abertura a estes temas, que entre as brancas ainda eram tabus.

O paralelo com a cena estadunidense é construído aqui para lançar uma possibilidade de análise do que Dona Silvina nos traz da liberdade que teve para abdicar-se ao trabalho reprodutivo e trabalhar fora junto aos homens na juventude. Tendo nascido nas primeiras décadas pós-abolição, ela criou-se em meio ao processo de produção das liberdades negras, resultante de uma exploração simétrica entre homens e mulheres à época da escravidão. Vindo de uma cultura que não dividia o gênero como o patriarcado ocidental, pôde gozar de maiores margens de escolha sobre o próprio destino do que suas contemporâneas brancas. Àquela época, o quilombo vivia um isolamento maior em relação à comunidade branca, que carrega uma opressão mais ostensiva à liberdade feminina dado que historicamente vivenciava um processo mais forte de reclusão das mulheres no ambiente doméstico.

O olhar sobre as particularidades da experiência feminina quilombola abre um caminho para enriquecer a discussão sobre a colonialidade de gênero. Primeiramente, como os estudos decoloniais e o feminismo comunitário já sinalizam, é preciso marcar uma diferença em relação à experiência das mulheres brancas. Ainda assim, é preciso evidenciar que dentro das comunidades tradicionais há heterogeneidade. A experiência negra se aproxima da indígena no sentido de que ambas são reduzidas à categoria não-moderna, em oposição à modernidade europeia, que estrutura essa lógica categorial dicotômica na colonialidade (LUGONES, 2014). Ainda assim, a teorização sobre as comunidades indígenas deixa lacunas quando utilizada como lente para analisar a experiência quilombola. A comunidade negra vive um grande evento de produção de desejos sobre a liberdade. Ainda que as condições para a liberdade não se efetivem por completo com o fim da escravidão, este momento se constitui em uma ampla transformação da experiência negra, que enfim pode produzir publicamente caminhos de liberdade, apesar das barreiras racistas que seguem existindo.

Há uma profunda diferença em relação à experiência indígena, que não vivenciou a escravidão de modo sistemático como os povos de origem africana, o que diferencia os lugares ocupados por mulheres negras e indígenas. Se, como aponta Rita Segato (2012), a invasão colonial enclausurou as mulheres indígenas no ambiente doméstico enquanto os homens foram para o espaço público negociar com

os brancos, no contexto negro a experiência se deu de modo diferente. As mulheres negras estiveram o tempo todo trabalhando nas plantações dos escravagistas, utilizando a força física como importante instrumento de trabalho e também estiveram em relação com a comunidade branca, em oposição ao isolamento das indígenas.

Além disso, no Macaco Branco, há uma migração para um isolamento tanto de homens quanto de mulheres negras na constituição do quilombo. Mas, com o passar dos anos, a relação com a comunidade branca volta a acontecer, e já não como trabalhadores braçais escravizados, mas como comunidade livre. Neste sentido, a fala de Dona Silvina pode explicar porque as relações de gênero atualmente estão com uma divisão tão marcada. Quando ela diz que os homens querem ser mais do que as mulheres, especialmente se é um homem branco frente a uma mulher negra, ela sinaliza que a opressão dos homens brancos é mais incisiva sobre as mulheres quilombolas. Esta enunciação nos dá pistas para pensar que a aproximação do quilombo com a comunidade branca, em condição de liberdade, pode ter gerado uma pressão para que as relações entre homens e mulheres quilombolas se reacomodassem de acordo com o padrão branco. Essa interação com os alemães da região pode ser entendida como um novo processo de colonização, agora dentro do quilombo, onde as relações de gênero quilombolas vão sendo afetadas pelo machismo entrelaçado ao racismo da comunidade branca, que reduz a liberdade das mulheres negras, intensificando o controle sobre seus corpos.

Para compreender as particularidades da experiência negra rural das mulheres quilombolas, ainda pouco teorizada dentro do feminismo e dos estudos de gênero, foi necessário um esforço de aproximação entre duas abordagens teóricas. De um lado, trago as teorias decoloniais, que olham para os ambientes rurais com maior ênfase nas comunidades indígenas, e de outro, o feminismo negro norteamericano, que aborda as especificidades da experiência negra privilegiando um contexto mais urbano. Na conexão entre ambas, foi possível encontrar elementos que dialogam com as falas que as mulheres me trouxeram na comunidade, especialmente Dona Silvina, que além da experiência me presenteou com o compartilhamento das suas teorias. Na próxima seção, abordarei um pouco mais do impacto da junção entre racismo e patriarcado sobre a vida dos quilombolas, observando a forma como as histórias de diferentes mulheres da comunidade

convergem em aspectos que denunciam a incidência dos sistemas de opressão sobre suas vidas.

4.2 AS HISTÓRIAS QUE SE REPETEM

A exposição da experiência e das falas destas seis mulheres traz à tona a diversidade que existe na comunidade. Falamos aqui em uma existência coletiva, mas coletividade, de modo algum, significa homogeneidade. Há uma multiplicidade de formas que a vida assume dentro do grupo. Cada uma delas tem sua história e encontra diferentes caminhos para viver o cotidiano. Paralelamente a isso, há também alguns aspectos que permeiam as várias experiências e denotam traços comuns entre elas. Há histórias que se repetem, evocando processos sociais que transbordam a comunidade e se inscrevem na complexidade de uma sociedade atravessada pela colonialidade que é arquitetada no contexto da modernidade europeia.

Quando conversava com as mulheres sobre suas histórias de vida, ouvi inúmeras narrativas que eu conseguia perceber semelhantes a histórias que eu vivi ou acompanhei. As mulheres chegavam a usar as mesmas expressões que eu cresci ouvindo minha mãe falar. Há algo em comum entre essas histórias, que conecta a experiência de muitas mulheres. O cansaço, a vontade de fugir, as gerações anteriores que não puderam ensinar determinados saberes às filhas, impedidas de perpetuarem conhecimentos femininos historicamente perseguidos. Todos estes fragmentos da vida feminina que insistem em se repetir numa diversidade tão vasta de mulheres têm algo a nos dizer. Há um mecanismo que permeia a existência feminina nos mais diversos rincões do planeta.

Uma fala que ouvi de diversas mulheres quilombolas na faixa dos cinquenta anos foi a seguinte: “Minha mãe não me falava nada”. Esta mesma frase se repetiu exatamente nestes termos em algumas casas que frequentei, vindo à tona quando falávamos sobre o nascimento dos filhos. Elas diziam que entraram em trabalho de parto na primeira gestação sem saber o que estava acontecendo e sem saber o que fazer, pois não tinham recebido explicações de suas mães.

Aqui entra um acontecimento histórico de interdição à palavra das mulheres, especialmente à palavra que toca a sexualidade. Silvia Federici (2004) narra o processo em que o conhecimento sobre a sexualidade feminina é cruelmente

perseguido numa estratégia capitalista de expropriação dos saberes das mulheres que controlam a reprodução da vida humana. É arquitetada uma dominação arrancando delas o controle sobre o próprio corpo, sobre a sexualidade, sobre a procriação. Neste sentido, esta história de silenciamento que se repete entre as mulheres está relacionada com o sistema patriarcal, que restringe em inúmeros sentidos a sexualidade feminina.

Felizmente, muitos saberes se fazem na carne e, em meio aos cortes na transmissão do conhecimento, as mulheres aprenderam de novo e agora ensinam as filhas a partir da própria experiência. Se estivemos conversando sobre esse assunto no quilombo, é porque as mulheres se rebelaram contra o silêncio e resolveram lançar a sua palavra. É importante olhar para as histórias de silenciamento para perceber a força do momento presente, em que as coisas estão sendo ditas. As mulheres, enfim, falam. Algo acontece neste momento, num processo amplo de produção da liberdade feminina, que passa pela fala.

A Rede de Sanadoras Ancestrais TZK'AT, que é ligada ao feminismo comunitário e reúne mulheres de povos originários da Bolívia, Equador, Honduras, Panamá, Costa Rica e Guatemala, trabalha com uma metodologia construída coletivamente, na qual grupos de mulheres se reúnem para falar, compartilhar saberes ancestrais e formas de cura tradicionais, num processo de liberação das dores causadas pelas múltiplas violências sofridas ao longo da vida. A fala tem para elas uma importância fundamental: romper o silêncio empodera porque cura, e a cura de si é parte essencial das lutas comunitárias (CABNAL, 2018).

Além das experiências que eu de alguma forma compartilho com as mulheres da comunidade, há também as histórias que se repetem em situações que eu não vivi. Tais histórias incorporam as particularidades que a opressão patriarcal assume quando entramada junto ao racismo. Nos quatro meses em que estive em campo, repetiu-se uma história que segue no tema que foi discutido anteriormente: o nascimento das crianças na comunidade. Contudo, não se trata da interdição à fala, mas da barreira aos direitos das mulheres quilombolas à assistência obstétrica. Três jovens mães tiveram problemas com a recuperação após a cesariana que fizeram nos hospitais da região. Elas precisaram voltar ao hospital nas primeiras semanas de vida do bebê para fazer curetagem porque a cirurgia não havia sido concluída corretamente, restando tecidos da placenta no interior do útero.

Essa é uma história que se repete e lança uma suspeita: dada esta reincidência, haveria um atendimento de baixa qualidade às mulheres quilombolas, analogamente ao que Angela Davis (2017) descreve sobre o serviço de saúde prestado às mulheres negras nos Estados Unidos da América? Esta é uma face do racismo, onde as decisões de profissionais prestadores de serviços sofrem sutis modificações de acordo com os marcadores sociais que as pacientes apresentam. Neste caso, a realidade da assistência ao parto no Brasil, que apresenta alarmantes índices de violência, agrava-se quando as mulheres são quilombolas.

Além dessas três mulheres, a Jenifer também teve nessa época complicações relacionadas ao parto da Yasmim, que já estava prestes a completar dois anos. A suspeita de pedras nos rins acabou se confirmando como uma hérnia resultante do processo de parto da menina. Um parto que foi anormal, segundo ela. A equipe do hospital se negou a fazer uma cesariana alegando que ela era jovem e tinha condições de ter um parto normal. Mesmo com todas as complicações que foram aparecendo, não cederam e ela sofreu uma série de violências em meio às tentativas da equipe de forçar o parto normal. Por fim, a menina nasceu com um problema cardíaco, e a mãe não foi informada, tomando conhecimento somente dois meses depois, quando a criança teve uma crise. Sobre a omissão do hospital, ela diz que “Eles não quiseram falar porque ficaram com medo, sabiam que tinham errado”.

Esta realidade experienciada pelas mulheres nos hospitais traz à tona o caos em que se encontra o cuidado institucionalizado com a saúde. Após uma intensa perseguição aos saberes da medicina tradicional, o Estado enclausura em si (e na iniciativa privada institucionalizada) o direito a este saber, mas é incapaz de prestar um atendimento adequado às populações tradicionais. As sombras de uma herança colonial seguem afetando o contato com a comunidade quilombola, e atenção aos corpos das mulheres é descompromissada. Os corpos negros seguem sendo rotulados com as categorias da modernidade, que os vê menos civilizados e mais resistentes, não merecedores de um atendimento cuidadoso.

4.2.1 O que trazem as falas?

Agora é preciso considerar todas estas histórias localizando-as dentro dos movimentos de silenciamento, fala e escuta que se manifestaram na construção das narrativas. As mulheres fazem seus relatos inscrevendo-os em uma historicidade, na

qual percebem o rastro do silêncio que outrora incidiu sobre suas ancestrais na comunidade. Aqui se abrem alguns caminhos para compreender o processo que envolve as enunciações femininas no tempo desta pesquisa.

Primeiramente, emerge a consciência das mulheres sobre suas realidades. De modo algumas alienadas dos processos opressivos, elas entram no jogo para falar o que sabem. Esta é uma pista do que está por trás da produção de um lugar ilegítimo à fala de grupos subalternizados: não se pode ouvi-los porque eles sabem o que estão falando, e esta consciência mesma já coloca em xeque a construção de um lugar subalterno, na medida em que ele é justificado sob o argumento de uma inferioridade intelectual. Assim, a negação à escuta é anterior à fala, de modo a evitar o risco de que se perceba o caráter construído do lugar subalterno.

Por outro lado, há também um processo de silenciamento horizontal, não entre grupos dominadores e subalternizados, mas no interior destes últimos. Neste caso, o silenciamento não se dá no âmbito da escuta, mas da própria fala. Se o saber legitimado fecha os ouvidos à fala quilombola, o mesmo não acontece dentro da comunidade, de modo que o silenciamento precisa adentrar o território e evitar que as mulheres falem entre si, ao menos dos saberes que colocam em risco a arquitetura da dominação.

Seguindo este raciocínio, percebemos que uma barreira já foi derrubada. O silêncio feminino interno foi quebrado, e as mulheres ganham terreno enunciando seu conhecimento, inclusive sobre o tabu que rodeia a sexualidade feminina e, segundo Dona Silvina, está na origem da opressão sobre as mulheres. A fala de Dona Silvina vem derrubando os muros e dizendo que ela não só sabe de sua condição individual, mas entende as origens históricas do sistema de poder que atravessa a vida de todas as mulheres e ganha contornos específicos quando se fala em mulheres negras. Qual o impacto de sua fala à organização patriarcal do saber? É uma fala estrondosa, quando ouvida.

O desejo das mulheres por tomar a palavra, que vem à tona na insistência de Janaína para que eu fosse à sua casa ouvir suas histórias, esboça uma intenção das mulheres do quilombo em emitir as suas enunciações para além da comunidade. A busca por espaços de fala no momento em que eu circulo pela comunidade como pesquisadora não acontece ao acaso. Vivendo numa lógica de reciprocidade, elas lançam-se às trocas e, no trânsito da pesquisa, fala e escuta se cruzam na

construção de uma aliança entre mulheres, que acaba transcendendo os limites deste trabalho.

Trago estas histórias femininas porque entendo que nas falas das mulheres há uma busca por dar visibilidade aos conflitos e saberes que cercam suas vidas e muitas vezes ficam invisibilizados no ambiente doméstico. Ao ouvir e escrever sobre estes temas pouco valorizados por se tratarem de questões enclausuradas na intimidade feminina, procuro “[...] fazer visível o invisível, ao falar das coisas que ninguém fala, mas que todas sabemos.” (HOYOS, 2010, p.136, tradução nossa).

Proponho ainda um último olhar sobre a comunidade, observando a forma como o silenciamento, a resistência e a busca de alianças se manifestam na prática da medicina tradicional no quilombo. No próximo capítulo nos direcionamos, então, à Dona Olinda, que tem uma história particular de relação com as plantas. A chazeira da comunidade completa a ciranda das sete mulheres que aportam suas histórias para a reflexão sobre a experiência feminina quilombola.

5 DOS CANTEIROS EM LINHA RETA ÀS PLANTAS DISPERSAS PELO TERREIRO: UM CAMINHO DE BUSCA PELAS ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA DA CHAZEIRA DONA OLINDA

Aprofundando o estudo sobre as experiências das mulheres quilombolas do Macaco Branco, este capítulo se propõe a discutir os aportes que Dona Olinda trouxe à pesquisa. Vivendo no cotidiano a prática da medicina tradicional, a chazeira da comunidade enriquece a reflexão ao incorporar relações que transcendem o elemento humano e produzem uma territorialidade em aliança com as plantas. Seu conhecimento desponta como uma forma sofisticada de relação com o ambiente, que vem sendo teorizada em oposição à postura antropocêntrica da modernidade. Ao percorrer os aprendizados que tive na convivência com ela, este texto evidencia a presença ancestral de saberes que resistiram a toda a violência colonial, protegidos sob as gramáticas de uma africanidade que revive nos corpos quilombolas e dá contornos singulares às estratégias de resistência exercitadas no território.

5.1 A CHAZEIRA

Quando lhe perguntaram o que é ser mulher quilombola, Dona Olinda respondeu o seguinte: “É ser mulher, negra, enfrentar muitas dificuldades, racismo, mas ir até o fim”. Nos caminhos de superação de todos estes desafios, ela leva consigo duas práticas que a acompanham desde a infância: a música e a medicina tradicional. Com nove anos, ia para a cidade cantar em restaurantes. O irmão tocava violão, o pai tocava gaita e ela assumia os vocais. A presença da música no cotidiano faz parte da história da família Flores, e Dona Olinda, há mais de vinte anos, dá aulas de canto nas escolas da região. Num daqueles dias em que as pessoas resolvem contar dos sentimentos profundos, ela me disse com brilho no olhos: “A música faz a gente reviver. A gente navega. Pra mim, a música é tudo, eu navego por tudo”. Por água ou por ar, as metáforas de movimentos são características de suas falas: “Eu sou da rua. Sou que nem um passarinho. Se parar, começam a trancar os ossos”.

As plantas medicinais são outra fonte de movimento. Numa das inúmeras vezes em que circulamos pelo seu terreno onde se espalha uma diversidade de

espécies vegetais, ela ia caminhando e dizendo “Eu sou dos chás. Eu sou uma chazeira!” Foi com o tempo que ela me revelou esta autodefinição, que consiste numa categoria êmica, uma classificação que emerge do campo de pesquisa. Não é curandeira, não é benzedeira. É chazeira. A forma como eu fui aprendendo com Dona Olinda lembra a metodologia “Catar Folhas”, que Edgar Barbosa Neto (2017)¹ descreve como uma forma de aprendizado do povo de axé, onde não há um roteiro a ser seguido nem um material a ser consultado, mas o aprendizado se faz na convivência estendida no tempo com os mestres e mestras. Na primeira vez em que ela me mostrou as plantas, fiquei confusa com a quantidade de informação que ela me trazia. Anotei, tirei fotos, mas não memorizei nada. Com o tempo, parei de anotar e parei de tentar absorver tudo de uma vez. Fui aprendendo a focar em uma planta, a olhar, ver os detalhes e ir associando o nome com a forma. O aprendizado foi se intensificando com a recapitulação: todas as vezes ela repetia as informações, até que eu fui entendendo.

Por outro lado, tive que passar por um processo de educação da atenção (INGOLD, 2016) para aprender a perceber os conhecimentos profundos que ela me passava sutilmente em seus atos e falas sem anunciar explicitamente a importância do que falava ou fazia. Trabalhando com a medicina tradicional desde menina e tendo aprendido no dia a dia com a sua mãe, transmite o que sabe sem fazer barulho, deixando a critério de quem escuta dar importância ao que ela traz. Neste processo cadenciado de aprendizado, pude conhecer um pouco da prática de Dona Olinda, que trouxe valiosas contribuições para o entendimento dos modos como se constrói a resistência às relações de poder que interferem na vida quilombola. Trabalhando com uma prática tradicional, Dona Olinda nos dá pistas de como o saber vem sendo protegido através das gerações, sobrevivendo ao processo de extermínio que a colonialidade lança sobre o conhecimento da medicina enraizada na vida comunitária.

5.2 OS RISCOS

A existência em uma sociedade baseada em concepções de mundo racistas, machistas e mercadológicas coloca as pessoas do quilombo em contínuos

¹ Informação compartilhada em uma palestra do autor no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural em meados de 2017.

enfrentamentos para se manterem vivas. Ainda assim, há momentos em que os riscos são virados do avesso e fortalecem a resistência da comunidade. Esta força criativa e reativa ao que intercepta de fora surge em Dona Olinda quando observamos seu trabalho com as plantas medicinais. E esta potência constitui um modo compartilhado de estar no território, em que as mulheres aprendem desde cedo que viver envolve riscos, e práticas de cuidado e proteção vão sendo desenvolvidas para fazer frente aos perigos.

Situado entre estradas de chão batido e cortado por plantações silvícolas, o quilombo possui três localidades que constituem pequenas vilas rurais, separadas entre si por distâncias de uns poucos quilômetros. Nestes espaços sem moradias entre uma localidade e outra é que estão localizados os cultivos extensivos de espécies exóticas para produção de madeira, lenha, carvão e tanino, que se constituem em fragmentações territoriais (GUDYNAS, 2009). As caminhadas pela estrada atravessando estes espaços “vazios” são parte da rotina da comunidade, e neste hábito cotidiano se localiza uma das primeiras formas de percepção do risco dentro do território. As meninas não são aconselhadas a fazerem sozinhas estas travessias, andando geralmente em bandos, acompanhadas da mãe, das irmãs ou de algum outro parente. Já aí vão se formando traços do que Bell Hooks (2004) chama de coletividade das mulheres negras. Sendo elas as que correm os maiores riscos no tempo-espço da colonialidade, desde cedo vão construindo redes de solidariedade que são formas de proteção – provisórias e contingentes, ou contínuas e permanentes.

Lizete conta que os riscos não são de hoje, ainda que assumam novas formas com o passar do tempo. Ela lembra que quando era menina, há muitos anos, tinha muito medo. “Os mais velhos enchiam a gente de medo. Diziam que, se a gente visse alguém na estrada, principalmente se fosse homem, era para correr para casa. Quando a gente via um carro também, entrava no mato, esperava ele passar e, depois que estivesse bem longe, largava fincado para casa”.

Numa das caminhadas que fiz com cinco mulheres da comunidade, houve um alvoroço quando encontramos a avó das meninas dizendo que viu um vulto entrando no mato quando ela estava vindo em nossa direção, minutos antes. Uma das netas, com doze anos de idade, imediatamente começou a juntar pedras dizendo que, se alguém aparecesse, atiraria. Ela ficou atenta e alerta, pronta para a luta. O vulto não reapareceu e as pedras acabaram servindo a brincadeiras, mas esta cena revela

uma curiosidade. Em meio a tantas conversas sobre os perigos e os medos que as mulheres têm, o que observei na prática é que elas são muito corajosas.

Há na comunidade muitas histórias de pessoas que avistaram vultos e assombrações pela estrada ou no mato. Não sendo desejável nem exequível confirmar a veracidade dos relatos, é possível, entretanto, perceber um efeito pedagógico nesses casos. Através da força de mitos (PASSERINI, 1993), criam no imaginário local uma percepção de que há riscos no caminhar, deixando as pessoas alertas para a possibilidade de surgirem ameaças, inclusive, e talvez principalmente, no plano material.

5.3 GRAMÁTICAS DA AFRICANIDADE: A RELAÇÃO DE DONA OLINDA COM O TERRITÓRIO QUILOMBOLA

O olhar sobre as práticas de Dona Olinda permite perceber que os riscos também se apresentam em sua relação com as plantas medicinais. O conhecimento que adquiriu com as gerações anteriores é um saber não-hegemônico, e ela está atenta aos riscos do exercício de seu ofício, adotando diferentes posturas para manter seu modo de estar no mundo, transformando-se para seguir sendo o que aprendeu com os antigos, com suas ancestrais, revelando uma gramática da africanidade (ANJOS, 2018)². Mesmo com dificuldades expressivas, sob o assédio de uma cultura que desconsidera a vida em toda sua multiplicidade e impõe a padronização dos corpos e das ações, Dona Olinda resiste e revive diariamente sua caminhada pela diversidade, inclusive incorporando o que vem de fora, mas sem abandonar o que está dentro. Esta sabedoria, esta serenidade em eventualmente incorporar aspectos plausíveis da modernidade, sabendo que o que traz de seu povo não está sendo abandonado, tem muito a nos ensinar.

5.3.1 Construindo resistência em aliança com as plantas

Uma das grandes dificuldades que se encontra ao adentrar um território quilombola pela primeira vez está em compreender as formas como as pessoas se

² O termo “gramáticas da africanidade” foi utilizado por José Carlos dos Anjos, em uma comunicação pessoal, quando discutíamos a tarefa de encontrar dentro das comunidades quilombolas, em aspectos atravessados pelas investidas colonizadoras, as expressões da resistência de uma forma de vida que remonta às origens africanas.

relacionam com a terra. As imagens convencionais de racionalização e compartimentação no uso do espaço simplesmente não funcionam. A presença das plantas não está ordenada segundo o modelo ocidental de agricultura. Isso não significa que elas estejam ali simplesmente ao acaso, sem qualquer intencionalidade humana. A relação com a terra é ativa, mas não impositiva. Há uma negociação com o solo e as plantas para encontrar a melhor localização, onde as espécies fiquem adaptadas e atendam aos interesses humanos.

Observando a relação de Dona Olinda com suas plantas medicinais é possível perceber em suas práticas um elemento de resistência ao modelo colonial de relação com a natureza. Mesmo depois de séculos em que seus antepassados trabalharam forçados em plantações de cana, milho e feijão, obrigados a seguir o padrão ocidental baseado na domesticação e controle do solo e das plantas. Mesmo depois de ela mesma ter trabalhado durante anos em plantações de eucalipto e acácia, tendo morado em barracas no meio desses matos, verdadeiros desertos verdes, com milhares de exemplares da mesma espécie alinhados a perder de vista, onde a diversidade vegetal é suprimida. Depois de tudo isso, hoje bisavó, sentindo o cansaço no corpo, e ainda assim adentrando vigorosa a classe das mais velhas da comunidade, Dona Olinda vive outra ontologia na relação com as suas plantas. O cuidado com os chás faz parte do cotidiano e há uma consideração com estas formas outras de vida, não humanas. Muitas das vezes em que estive em sua casa, ela me levava para caminhar pelo pátio e ia contando dos tratos que tinha feito nos últimos dias, das mudanças na disposição das plantas. Sempre tinha alguma novidade no terreiro. Numa tarde, apontando para uma mudinha pequena, pouco robusta, disse:

Eu mudei essa Melissa para cá porque ela não estava gostando do lugar onde eu a plantei. Ela estava murchinha... Sempre tem que cuidar se a planta está bem onde a colocamos. Senão, nem adianta. Tem que arrumar outro lugar em que ela fique bem adaptada. Tem umas plantas que são difíceis... a gente tem que ir mudando ela de lugar e observando, até encontrar onde ela queira ficar. (DONA OLINDA, 2017).

O cuidado com as plantas se constitui em aliança. A relação com o território se dá em negociação com os múltiplos elementos que o compõem. Natureza e cultura não estão separadas, o lugar ocupado pelo ser humano não subjuga as demais formas de vida. O vínculo que constitui a comunidade se estende às plantas, não está restrito às pessoas. O cultivo das plantas em diálogo, com atenção às

agências destas expressões da vida planetária fortalece a resistência. Mais do que buscar sozinha estratégias para a proteção dos saberes medicinais, Dona Olinda o faz em parceria com os próprios elementos que compõem esse saber. As plantas, que são portadoras de um potencial de cura, carregam também a potência de se perpetuarem, também elas são parte do território e estão em constante relação com a humanidade. A observação das plantas traz a percepção de que elas também estão em luta pela sua sobrevivência e sabem nos dizer onde é seguro permanecer.

Este modo como Dona Olinda constrói o conhecimento dialoga com o conceito de epistemologias ecológicas trabalhado por Carlos Steil e Isabel Carvalho (2014), que engloba uma série de estudos de diferentes áreas do conhecimento e diferentes abordagens teóricas que se constroem no intuito de superar as dualidades modernas do tipo cultura-natureza e sujeito-objeto. Essas epistemologias, no plural, partem da ideia de que para conhecer é preciso estar imerso na matéria e no mundo, superando a ideia de um conhecimento autônomo em relação à materialidade que se expressaria unicamente na mente humana. Por falar em mente humana, outro ponto importante desses estudos consiste em estender a capacidade cognitiva para além dos humanos, adotando uma ontologia simétrica, que vê a concepção de que o processo cognitivo é estritamente humano como uma ideia antropocêntrica herdada da modernidade científica, e advoga que tanto animais e plantas como até mesmo uma pedra possuem um mundo e, portanto, um ponto de vista. Um dos autores que trabalha com essa ideia de materialidade é Tim Ingold (2010), para quem o observador é atravessado por linhas e fluxos de materiais, não podendo estar separado daquilo que observa, pois a participação se coloca como condição necessária para o conhecimento.

Segundo Steil e Carvalho (2014), a inadequação da divisão ontológica moderna no processo de conhecimento se tornou mais evidente com a crise ambiental que tem se desenrolado no planeta nas últimas décadas. As consequências da relação estabelecida pela modernidade com a natureza como algo separado do ser humano criaram um cenário que escancara o nosso pertencimento a um corpo maior que engloba todos os seres e coisas que habitam o planeta, onde a ação de uns afeta o ambiente de todos. A partir da crítica ao objetivismo e à externalidade do pesquisador em relação ao que ele observa, a ciência não é mais vista como único reduto da verdade, mas como um regime de produção social de conhecimento entre outros que também possuem legitimidade,

como a arte, a religião e os saberes populares. Dessa forma, a cosmologia racionalista moderna é simétrica e complementar a outras formas de conhecimento presentes no universo. O reconhecimento dos processos de conhecimento de não humanos opera uma ampliação do campo ético, conferindo atributos culturais e direitos políticos aos não humanos, como é o caso das florestas, árvores e animais silvestres, que passam a ser protegidos legalmente e também pelos sujeitos ecológicos que consideram sua existência como algo que vai além de um mero objeto. Tudo isso leva a uma mudança no estatuto dos sujeitos do conhecimento, que passa a englobar não apenas humanos, através das epistemologias locais.

Tim Ingold entende que, quando os seres humanos produzem conhecimento, não estão isolados do mundo que os cerca, mas “[...] emergem como um centro de atenção e agência cujos processos *ressoam* com os de seu ambiente.” (INGOLD, 2010, p. 21, grifo do autor). Neste sentido, a relação entre cérebro e ambiente não se reduz ao contato entre dois campos mutuamente exclusivos, mas cada um está implicado no outro. Este olhar para a epistemologia como uma construção *com* nos permite compreender o processo de construção do conhecimento de Dona Olinda que acontece em associação com as plantas. Na produção de uma epistemologia local, Dona Olinda vivencia uma ontologia que não separa natureza e cultura, produzindo uma relação de simetria com as espécies medicinais que cultiva.

A ontologia de Dona Olinda se expressa numa consideração radical da agência das plantas, que têm a possibilidade de interferir ativamente no mundo. Numa tarde em que ela me deu algumas mudas de chás, advertiu-me de que não deveria agradecer a ela. “Não se agradece muda, senão ela não vingará. É um conhecimento dos antigos, não se agradece coisas vivas. ‘Obrigada...’ A planta vai pensar ‘Eu sou obrigada? Ah, então eu não vou’”. Esta fala também mostra a postura ética da chazeira em simetria com as plantas. Ao dizer que não se deve agradecer a coisas vivas, ela se retira de um lugar de detentora de uma planta e se coloca numa relação com ela. A planta não é objeto de sua posse, mas sujeito com agência na relação com a humanidade.

A maioria das plantas tem mais de uma muda em diferentes partes do quintal, evitando a possibilidade de se perder o chá caso algum dos pés não se adapte e acabe morrendo. Na aliança com Dona Olinda, as plantas vão se espalhando pelo território. Conforme elas vingam e vão ganhando robustez, a chazeira vai criando novas mudas a serem distribuídas pelo espaço ou doadas a quem venha pedir. As

trocas de chás e flores são comuns entre as mulheres da comunidade, que aproveitam as visitas para levar um exemplar das plantas que despertam seu interesse. As trocas de comida cultivada no território também são cotidianas.

No mês de maio de 2018, passei cinco dias na casa de Juliana, nora de Dona Olinda. Numa tarde, as crianças decidiram ir na casa da avó buscar bergamotas, juntei-me a elas e caminhamos uns dois quilômetros pelas estradas de chão batido. Depois de muita conversa e um café da tarde – nunca falta comida na casa das avós –, voltamos com uma mochila cheia de bergamotas e uma sacolada de nozes. A Juliana tinha pedido uma muda de catinga de mulata, mas as que a Dona Olinda tinha ainda estavam enraizando. Quando estivessem fortes, a Juliana poderia ir buscar. Nesta época, a Juliana também me mostrou as mudas de flor que tinha trazido da casa da Lizete, quando a visitamos no mês anterior. São as mulheres que articulam estas relações com as plantas e sustentam as trocas, fortalecendo os vínculos da comunidade, mantendo os laços, resistindo ao processo de individualização da vida. As mulheres sustentam o trabalho reprodutivo da comunidade, dão vida às novas gerações, dão alimento e abrigo, e este cuidado se estende também às demais formas de vida que compõem o território, para além do elemento humano. Ao mesmo tempo, as trocas de mudas alimentam as relações entre as mulheres e são uma forma de se apoiarem, de produzirem uma existência coletiva além da própria casa, que as fortalece em seus desafios cotidianos de dar suporte à continuidade da vida quilombola.

Figura 7 – Juliana e Dona Olinda trocando muda em flor



Fonte: acervo da autora

Do outro lado da estrada que corta as terras onde vive, Dona Olinda compartilha com a cunhada, de origem alemã, uma horta. O terreno é completamente roçado com canteiros alinhados onde só cresce o que é plantado, sem espaço para as “ervas daninhas”. De lá, ela tira folhas para saladas, temperos e alguns chás. Num primeiro olhar, aquele pode parecer o território por excelência desta chazeira que produz xaropes medicinais que são procurados por pessoas da comunidade e também por gente que vem de longe. Mas, não. Os canteiros alinhados são uma expressão da sua flexibilidade em conviver com as gramáticas da modernidade.

No entanto, quando se trata de seu ofício de chazeira, que carrega uma tradição ancestral baseada na oralidade, as gramáticas que falam são as da africanidade. As plantas utilizadas no preparo dos xaropes não estão nos canteiros. Estão no terreiro ao redor da casa, espalhadas de maneira quase imperceptível entre árvores frutíferas, flores e folhagens. Ali, perto dela, porque não se sabe a que

momento vai chegar alguém precisando dos xaropes. Pode ser que chegue de madrugada, pois o trabalho com os remédios do mato (CERQUEIRA, 2010) pressupõe abertura a situações de emergência, e ela precisa ter fácil acesso aos elementos do seu ofício. Os quintais são espaços multifuncionais, segundo Gabriela Coelho de Souza e Cleomara do Amaral (2015), constituindo importantes locais de manutenção da agrobiodiversidade em contextos de redução dos territórios das populações tradicionais.

A disposição das espécies medicinais envolve também uma gramática de proteção. Ciente de que seus saberes são herdados de uma tradição de mulheres negras, bugras e indígenas, que viviam em estreita relação com o mato e os poderes medicinais das plantas, Dona Olinda sabe também que estes conhecimentos não estão completamente legitimados pela sociedade, especialmente pelo Estado. As plantas medicinais dispersas de maneira quase imperceptível entre outras espécies vegetais são uma forma de resistir a forças externas que condenam sua prática, criando estratégias, aplicando o saber herdado de suas antepassadas para continuar exercendo seu ofício. E expressam também uma forma de aliança com as espécies vegetais, uma vez que as plantas vão demonstrando se estão satisfeitas ou não com o lugar em que foram colocadas. Há um pacto pela proteção. As estratégias de proteção vão sendo tecidas em conjunto com a vida vegetal, o que é possível na existência de abertura ao aprendizado e respeito às múltiplas formas que o fenômeno da vida assume.

A transmissão dos saberes remete a uma forma milenar de relação com o conhecimento, a oralidade. Nos períodos que passei em sua casa, muitas vezes sentei nas cadeiras ao redor da mesa da cozinha para escutá-la enquanto ia organizando seu ambiente de trabalho. Dona Olinda parava, em pé, olhando nos meus olhos por trás dos seus óculos, dava um suspiro, um sinal de pausa no trabalho contínuo com a casa, e dava início a outro trabalho, o das narrativas orais, da transmissão de conhecimento a partir da memória, com muita disposição e paciência no compartilhar.

É de Deus que se recebe o dom. De Deus. Só dele e de ninguém mais. A minha mãe fazia estes xaropes, e eu estava sempre em roda dela no fogão, aprendendo com ela. Nenhuma das minhas irmãs se interessou, só eu quis aprender. Só uma pessoa se interessa em ficar com o cargo. É uma coisa que vem de dentro. (DONA OLINDA, 2015).

Por ter recebido de Deus esse dom, ela não pode cobrar pelos xaropes. A única contraparte que aceita é que tragam o mel e o açúcar, que são os únicos ingredientes que ela precisa comprar, pois os chás ela mesma cultiva. Também não aceita presente ou pagamento em troca do xarope. É um trabalho que ela faz de coração para quem precisa. E vem gente de longe precisando, principalmente no inverno. De boca em boca, pessoas de cidades vizinhas vão descobrindo os xaropes e chegam a se deslocar de cidades a 50 km do quilombo para buscar o preparado de Dona Olinda, que serve a problemas respiratórios como gripe, asma, bronquite. “As pessoas que vem atrás de chá viram amigas, e para elas eu sou como uma pessoa da família. Para mim isso é uma gratificação.” (DONA OLINDA, 2015).

As receitas do xarope variam conforme as condições de saúde de quem vem buscar. Problemas de hipertensão ou diabetes, por exemplo, modificam os chás utilizados ou a presença do açúcar e do mel. Por isso, o xarope é preparado na hora em que ela recebe o pedido, podendo acontecer a qualquer momento do dia ou da noite. Durante o preparo, ela vai rezando os chás. “Eles têm que ser feitos em nome de Deus. Tu vais rezando, desejando o bem para a pessoa que vai tomar”.

Sobre o conhecimento que transmite, Dona Olinda diz o seguinte:

Tudo que eu sei eu aprendi com os antigos. Eu levo na memória. Eu não fui para os livros ou para os computadores como vocês vão agora. Eu aprendi ouvindo. E tudo que eu aprendo eu vou passando para os outros. (DONA OLINDA, 2017).

De modo algum Dona Olinda realiza seu ofício sozinha. Há uma coletividade que se produz nesse fazer, unindo agências diversas em suas práticas de cura. “Deus atua no meu pensamento. Ele é quem me diz ‘vai e pega tal chá para tal pessoa’.” (DONA OLINDA, 2018). Em aliança com as plantas e com forças que se manifestam a partir de sua fé, ela assume seu ofício e as curas vão sendo orquestradas coletivamente, no encontro de quem busca a medicina tradicional com esta chazeira que põe em prática seus saberes acumulados ao longo de décadas, resultante de aprendizados múltiplos em diálogo com as diversas formas de vida e agência que a interpelaram e ela soube ouvir e observar. A caminhada não se faz sozinha. Atenta às múltiplas presenças que convergem em direção à manutenção da vida, Dona Olinda vai construindo um lugar de chazeira quilombola, um lugar composto pelas que vieram antes de dela, pelas experiências de construção de

conhecimento herdadas das antepassadas, num aprendizado contínuo em diálogo com a vida.

5.3.2 Estratégias de proteção

Esse saber vai sendo guardado na memória e difundido pela oralidade, o que revela também uma estratégia antiga de salvaguarda do conhecimento no corpo, território primário a carregar os aprendizados. Dona Olinda conta que perdeu duas vezes tudo o que tinha. A casa em que vivia pegou fogo uma vez e desabou em outra. O que teria restado se seus saberes estivessem depositados em livros e computadores?

O saber no corpo, através da memória e da oralidade. O aprendizado que surge com a percepção da vida que anima as plantas. Os chás protegidos, ocultos ao olhar despreparado, no terreno que contorna a casa, extensão de seu território-corpo. Estas formas de relação com o conhecimento e com o território expressam gramáticas de uma africanidade, uma postura diante da vida que confronta o padrão ocidentalizado imposto, resistindo apesar das inumeráveis tentativas de extermínio. E este recurso ao saber ancestral também é uma forma de proteção para Dona Olinda, expressando silenciosamente sua percepção dos riscos que esse saber-fazer não-hegemônico enfrenta em uma sociedade perpassada pela colonialidade.

Segundo Juliana Santilli (2002b) e Eloy *et al* (2014), não há proteção eficaz do Estado brasileiro sobre os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, aí incluídas as plantas medicinais. Os regimes legais têm servido mais a empresas biogenéticas internacionais do que às pequenas comunidades. Tais empresas têm patenteado conhecimentos milenares de povos tradicionais, o que é qualificado como biopirataria, sob o apoio de legislações internacionais. Neste sentido, as comunidades têm sido alvo de interesse em função dos conhecimentos, mas não têm garantia legal da manutenção de suas práticas.

Dona Olinda não relata ter sido interpelada por nenhuma autoridade que questionasse suas práticas, mas sente-se insegura quanto à regularidade de seu ofício em função das histórias que ouve sobre mulheres condenadas por trabalharem com esses remédios do mato sem alguma forma de autorização legal. Ao longo de nossos encontros, pude perceber uma preocupação quanto à

legitimidade de sua prática pelo Estado. Quando perguntei se poderia tirar uma foto sua com os xaropes para colocar no meu trabalho, ela rindo me respondeu:

Deus me livre! Tu coloca uma foto dessas na internet... e daqui a pouco para a polícia aqui na frente e me prende. Eu fora disso! Eu sei que lá para cima tem uns grupos de mulheres que fazem esses xaropes, mas elas tiraram curso para poder atuar nas comunidades. (DONA OLINDA, 2018).

Em outro momento, pediu-me que eu levasse os xaropes para a universidade, para que fosse realizado um teste verificando se as quantidades dos ingredientes estavam corretas: “Ninguém nunca reclamou, acredito que não faz mal, mas tinha que confirmar”. Na comunidade quilombola em que vive, não chegou nenhum tipo de regulamentação dos saberes tradicionais por parte do Estado, deixando uma insegurança quanto ao exercício de seu trabalho como chazeira, o que dá indícios de que há um risco para as mulheres que lidam com saberes medicinais de plantas.

5.4 A PEDRA NO SAPATO: POR QUE AS PRÁTICAS FEMININAS SÃO TEMIDAS?

De acordo com Silvia Federici (2004), as mulheres que estruturam suas vidas a partir de práticas comunitárias e ocupam lugares que transcendem o espaço doméstico, especialmente quando dominam conhecimentos sobre plantas medicinais, colocam em risco o projeto do Estado moderno-colonial, frustrando sua tentativa de dominar todas as instâncias de produção e controle da vida. A autora retoma o tema da caça às bruxas e argumenta que esta perseguição às mulheres tem origem na gênese do capitalismo, nos ataques às terras comunitárias, aos quais as mulheres ofereceram maior resistência, pois, diferentemente dos homens, a estratégia de luta não era a fuga, em razão das dificuldades de mobilidade durante a gravidez e na companhia de crianças. Desse modo, enfraquecer o papel comunitário que elas não deixavam de exercer, por meio de acusações de bruxaria, constituiu uma estratégia para a desestruturação das organizações comunitárias locais, abrindo espaço para os cercamentos e a consolidação da propriedade privada.

Esta perseguição às mulheres sob acusações de bruxaria, que se traduz em um verdadeiro genocídio, é entendida pela autora como um processo constitutivo da acumulação primitiva do sistema capitalista, que volta a se apresentar a cada crise que o sistema atravessa, e com ele o terror da caça às bruxas volta a espreitar a vida de mulheres presentes nas pequenas comunidades que são alvo do capital.

Exemplo disso, segundo a autora, pôde ser percebido mais recentemente com as investidas neoliberais do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional sobre países africanos como o Quênia, Nigéria e Camarões na década de 1980. Sob o argumento de que as populações locais eram pouco produtivas, esses países adotaram, com o objetivo de tornarem-se competitivos no mercado internacional, a receita dos ajustes estruturais, que incluía o ataque às terras coletivas e a intervenção do Estado sobre a reprodução da força de trabalho, assumindo o controle sobre as taxas de procriação. Coincidindo com esse processo, foram observadas campanhas misóginas e denúncias de caça às bruxas, numa perseguição às mulheres que resistiam ao controle estatal e à destruição dos laços comunitários, se interpondo às inúmeras expulsões de comunidades indígenas de seus territórios originários. Em sua análise, Federici percebe uma continuidade, ainda hoje, dessa perseguição às mulheres que perpetuam saberes sobre ervas e seus efeitos no corpo, nos lugares onde o capital se interpõe às pequenas comunidades.

As preocupações de Dona Olinda no decorrer desta pesquisa podem ser compreendidas neste quadro mais amplo, considerando a historicidade que permeia sua prática de chazeira. Muita força foi utilizada no sentido de suprimir o saber feminino sobre as ervas, e o conhecimento que sobreviveu, que resistiu a séculos de ataques continua sendo praticado graças ao cuidado que muitas gerações de mulheres tiveram, um cuidado que se produz a partir da percepção do risco e do impulso pela resistência, pela criação contínua das possibilidades da vida se manter com autonomia, pela possibilidade de um saber comunitário que garanta a existência da coletividade.

O projeto moderno de sociedade é ameaçado quando as comunidades produzem modos de vida autônomos, reduzindo a dependência em relação aos padrões hegemônicos de relações impessoais e mercadológicas. E a potência feminina é uma grande pedra no sapato importado da Europa. Segundo Rita Segato (2012), as relações de gênero que configuram as Américas colonizadas pela modernidade europeia estão organizadas num padrão binário que distingue homens e mulheres, delimitando aos primeiros as funções da esfera pública, enquanto as últimas ficam restritas ao espaço privado da vida doméstica. No entanto, no território quilombola analisado, a produção dos xaropes proporciona à mulher um papel comunitário que extrapola a esfera doméstica, colocando-a em relações de troca

com pessoas da comunidade e também de outras regiões, o que lhe confere reconhecimento. É possível perceber que essa atividade tem cunho eminentemente comunitário quando Dona Olinda diz que os remédios não fazem efeito em quem prepara, devendo ser utilizados por pessoas de fora que venham procurá-los. Em suas palavras, “Santo de casa não faz milagre”. Portanto, a produção dos xaropes a coloca necessariamente em contato com diferentes pessoas da comunidade e além, incluindo em sua rotina uma função produtiva que extrapola os limites do ambiente doméstico. E é esse papel de destaque no ambiente comunitário que oferece resistência à definição do papel a ser ocupado pelas mulheres no sistema capitalista moderno-colonial, tendo sido perseguido desde a caçada às bruxas da Idade Média, mas não só. Este cerceamento segue até hoje.

Dona Olinda não considera suas atividades como bruxaria. Define-se como chazeira e está atenta aos riscos que concernem à sua função comunitária, consciente dos ataques ancestrais às mulheres que guardam os conhecimentos dos remédios do mato e o utilizam em benefício de suas comunidades. Recorro ao termo caça às bruxas para contextualizar suas práticas em um panorama mais amplo em que a definição de bruxaria vem de fora, de quem persegue as práticas tradicionais, e impacta a vida de mulheres que trabalham com plantas medicinais em relações comunitárias nos dias atuais. Mesmo não sendo impedida de realizar seu ofício, Dona Olinda mantém uma desconfiança quanto à possibilidade de ser punida pelo Estado por fornecer xaropes medicinais a pessoas de fora do seu espaço doméstico.

Contudo, a inexistência de alguma regulamentação legal não a impede de seguir exercendo seu ofício. Em resposta aos riscos, recorre ao saberes herdados dos antigos e articula estratégias de proteção e resistência, que perpetuam formas outras de ocupar o mundo, para além da monotonia normalizadora da colonialidade. Federici (2004) chama atenção para o fato de que, no modo de produção capitalista, o corpo feminino é o terreno privilegiado de exploração e, por isso, é também o mais fecundo para a articulação da resistência. Assim como as mulheres medievais que não abandonaram suas terras aos primeiros ataques dos cercamentos, também Dona Olinda não deixa de ocupar seu espaço na comunidade, trabalhando com o que aprendeu com sua mãe e sua avó e não foi armazenado em livros ou canteiros que possam ser facilmente suprimidos, mas está espalhado pela memória, guardado em seu corpo e estendido ao terreno que contorna sua casa, extensão do seu território-corpo. Ao procurar pelas resistências na prática de Dona Olinda com as

plantas medicinais, pude vislumbrar em seu modo de estar no mundo uma gramática da africanidade, que articula saber, oralidade, corpo e território em aliança com as plantas, refletindo-se em uma estratégia de proteção e salvaguarda de conhecimentos e concepções de vida que fazem frente aos ataques do projeto colonizador.

5.4.1 As alianças ao longo da pesquisa

Desde o início da minha relação com a comunidade, as plantas medicinais cultivadas por Dona Olinda despertaram meu interesse. Quando decidi elaborar um projeto de pesquisa de mestrado, a ideia inicial era fazê-lo definindo como tema sua relação com estas plantas. A professora Rumi Kubo, que coordenava um projeto de extensão do qual eu participava, sugeriu que eu conversasse com o professor José Carlos dos Anjos pedindo uma orientação para a construção do projeto. Saí de tal reunião um tanto confusa, depois de ter ouvido algo como “Você não pode fazer um trabalho sobre algo que está desaparecendo, você tem que estudar algo que exista”. Esta fala fazia todo o sentido, mas eu continuava pensando que as práticas de Dona Olinda eram algo que estava desaparecendo. Naquele momento, não consegui redirecionar o olhar sobre o assunto e acabei escolhendo abordar o tema dos deslocamentos da juventude quilombola para áreas urbanas. Durante o trabalho de campo, estive muito próxima da chazeira e as plantas estavam muito presentes no dia a dia. Fui me dando conta de que não se tratava de algo que estava desaparecendo, mas de uma prática que compõe o cotidiano. Contudo, não é por acaso que há uma ideia de que é algo que está sumindo. Existe, sim, uma perseguição a estes conhecimentos e a sua permanência é fruto de estratégias de cuidado e proteção. São lutas subterrâneas (ANJOS e LOPES, 2004, p. 139) que os mantêm na surdina, existindo silenciosamente em meio ao processo de aniquilação dos conhecimentos femininos que possibilitam o controle autônomo sobre os processos da vida.

Inicialmente, Dona Olinda pediu que eu não a identificasse neste trabalho. A vivência com ela foi mostrando as motivações desta preocupação: tendo recebido de sua mãe o dom de preparar xaropes medicinais para problemas respiratórios, ela está ciente de que este trabalho envolve riscos e preferiu evitar que eles fossem ampliados com a sua exposição em meios de comunicação. Um dos objetivos

iniciais deste trabalho era percorrer as práticas de Dona Olinda com as plantas medicinais investigando as motivações que a levaram a querer evitar que seu ofício fosse publicizado. Neste processo, veio à tona um forte sentido de resistência e proteção nas suas posturas em relação ao conhecimento que adquiriu com as gerações anteriores e transmite através da oralidade.

Com o passar dos meses, a posição de Dona Olinda foi se transformando. Ao longo da pesquisa, a chazeira entrou em contato com a Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMATER/RS) localizada no município de Portão e expressou sua intenção de disponibilizar na farmácia municipal os xaropes medicinais que produz. Do encontro, surgiu a combinação de que ela faria um curso sobre plantas medicinais e teria assim uma certificação que lhe daria alguma segurança no exercício de seu ofício.

É preciso observar que Dona Olinda chega ao aparato estatal informando que traz consigo um saber tradicional, e o que lhe é oferecido é um curso. Ela se prontificou a participar, afinal sua obstinação é aprender, e certamente sua presença no curso vai enriquecer o momento e lhe permitir trocas com outras mulheres que praticam semelhantes ofícios. Ainda assim, temos que considerar a desatenção do Estado que não percebe que ela vem para compartilhar um saber que traz consigo. Aqui se confirma a negação da legitimidade de seu saber, quando se considera que ela ainda tem por aprender. Este acontecimento evidencia uma lacuna, uma necessidade de encontrar outras formas de diálogo com as comunidades tradicionais que avancem além da burocracia e da formação escolar convencional, abrindo-se a outras possibilidades de troca, entendendo que a sociedade tem a aprender com as comunidades, com seus saberes práticos, enraizados na experiência cotidiana.

Ao final do trabalho de campo, retomei com Dona Olinda o assunto de seu anonimato, e ela já estava mais aberta e perguntou se teria algum problema se seu nome aparecesse. Eu refleti a partir de conversas que tive com meu orientador nesta pesquisa e com colegas sobre os riscos da exposição e também sobre a falha que seria não dar o devido reconhecimento a esta chazeira comunitária. Concluí que era importante dar nome a esta força, reconhecendo sua atuação comunitária, sua sabedoria oral e seu papel na preservação e continuidade das práticas tradicionais que transmitem conhecimento sobre o poder de cura das plantas de geração em geração. Juntas decidimos identificá-la. Certamente, o aprofundamento do diálogo

institucional através da EMATER/RS e desta pesquisa feita a partir de uma universidade, assim como a relação de confiança que fomos construindo ao longo de nossos encontros colaboraram para que ela se sentisse mais segura para compor este trabalho. Junto à insegurança, Dona Olinda também demonstra interesse em ampliar suas alianças.

5.4.2 Potência e perigo

As adversidades enfrentadas por comunidades quilombolas envolvem grandes privações no plano material, restando o corpo como território primário a carregar os saberes. A prática da chazeira da comunidade com as plantas também revela formas outras de relação e subjetividade. O modo como as cultiva, dispersas, protegendo-as ao evitar a localização óbvia, dá indícios da presença de uma gramática africana, que persiste mesmo após séculos de aniquilação e expressa silenciosamente sua percepção dos riscos que esse saber não-hegemônico enfrenta em uma sociedade perpassada pela colonialidade.

Ancorado em uma construção coletiva, este conhecimento se reflete a um tempo em potência e perigo. Tecendo alianças com as plantas, Dona Olinda produz xaropes medicinais, um ofício que recebeu de sua mãe e lhe permite uma atuação comunitária que transcende o ambiente doméstico, colocando-a em contato com pessoas de dentro e de fora da comunidade, o que lhe proporciona reconhecimento e trocas, de conhecimentos, plantas, afetos.

Por outro lado, seu saber construído com as plantas medicinais, que lhe permite voos maiores do que o trabalho reprodutivo a que a divisão sexual do trabalho destina as mulheres, também lhe traz riscos. O temor de que autoridades estatais condenem sua atuação se faz presente. Em resposta, ela põe em prática estratégias de salvaguarda dos conhecimentos, as quais atravessam seu corpo e a extensão dele, o terreno ao redor da casa. Seu corpo-território é lugar de produção da resistência, carregando seus saberes onde quer que ela vá e transmitindo-os através da oralidade a quem esteja aberto a receber.

A exposição da experiência de uma mulher quilombola com o saber e a prática, a partir de plantas medicinais, pode deixar pistas de como trabalhar e aprender com este tipo de conhecimento em outros contextos. Também fala sobre onde procurar e produzir as estratégias de enfrentamento: o corpo, espaço

privilegiado da exploração e perseguição às mulheres, é terreno fértil para a criação de resistências e proteção do conhecimento. E não só o corpo das mulheres, mas o das plantas também. Dona Olinda nos ensina que as plantas escolhem onde querem ficar. Elas também são capazes de nos dizer onde é seguro permanecer. Quando encontra olhar treinado e percepção aguçada, o conhecimento, aparentemente disperso pelas múltiplas informações do espaço, é potência que se perpetua e expande.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um dos grandes objetivos deste trabalho foi discutir a experiência feminina na comunidade quilombola Macaco Branco. Na busca por construir um conhecimento localizado, que levasse em conta a singularidade que a pesquisa assume quando vou a campo enquanto mulher, e tendo em mente a busca por uma descolonização do conhecimento, lanço um texto que é pensado em diálogo com mulheres e abre portas para que se observe um pouco das implicações de ser mulher no quilombo e também neste texto. Por quais caminhos anda um texto produzido a partir de um corpo de mulher? Considerando que o público que lê este tipo de trabalho é em sua maioria acadêmico ou de alguma forma está implicado na produção de conhecimento, arquitetei esta escrita arriscando-me a pensá-la como um artefato em alguma medida pedagógico, que registra o pensamento não como uma conclusão imediata, mas deixa pistas sobre o próprio caminho que o pensar percorre até tornar-se articulado.

Sabendo que só cheguei aqui porque tive o suporte de uma coletividade de mulheres nesta jornada, projeto aqui a produção de alianças. Assim como as mulheres da comunidade foram extremamente generosas e corajosas em compartilhar suas vidas comigo, penso aqui um conhecimento implicado e coloco-me no texto compartilhando com as pessoas que leem o aprendizado que tive no processo da pesquisa para que possam vislumbrar a riqueza que se produz na relação com as pessoas e que transcende os objetivos formais. Da mesma forma que as mulheres correm riscos no território e, ao mesmo tempo, lutam por ele e constroem suas vidas produzindo estratégias de proteção e enfrentamento, entendo que a ciência também é um lugar arriscado para mulheres e vejo a conclusão deste texto como uma decisão de tratar de construir com as mãos uma forma de estar aqui e produzir uma vida boa, como diz a Dona Silvina, e não apenas a sobrevivência num ambiente hostil.

Lembrando uma metáfora que li quando estudava Economia, não se trata aqui de subir e chutar a escada (CHANG, 2004), como fazem os países desenvolvidos que não querem que os seus vizinhos se equiparem a eles. Meu objetivo é deixar a escada ali para que outras possam subir e eu também possa descer, afinal o processo me ensinou que o conhecimento se faz em movimento. Em campo, o percorrer do território em companhia das mulheres foi fonte de

aprendizado, e este texto fala sobre isso: sobre o conhecimento que se constrói em movimento a partir de mulheres e entre mulheres. Reúno aqui as principais linhas do conhecimento que se produziu ao longo da pesquisa.

Sobre a comunidade, é possível dizer que ela, marcada pela colonialidade de gênero e raça, tem a ousadia de se manter viva. Apresentando um modo de vida que resiste ao êxodo rural, recria o tecido comunitário que mantém o vínculo entre as pessoas e delas com o território. Em meio aos ataques originados pela organização racista e patriarcal da sociedade, o quilombo tem um modo compartilhado de habitar o território que resiste à separação entre natureza e cultura que produz indivíduos alheios ao espaço e às pessoas. Há uma vida boa que se produz na comunidade. Ao mesmo tempo, essa vida corre riscos, sofre ameaças. As mulheres do Macaco Branco, neste cenário, reagem em duas frentes: de um lado, atuam na defesa da existência no território, da possibilidade de permanecerem construindo suas vidas coletivamente, o que se traduz numa luta contra a expropriação da terra; paralelamente, há também uma luta pela transformação dos aspectos presentes no território que põem em risco suas vidas e seus corpos. Este trabalho reconstrói o tempo compartilhado na comunidade evidenciando um processo de enunciação política das lutas das mulheres pela defesa da terra e dos corpos.

O processo de ocupação das terras brasileiras é profundamente marcado pelo racismo, que se manifesta também na comunidade. Boa parte do território não está mais sob sua posse, mas os quilombolas seguem ocupando-o através do trabalho que exercem nas plantações silvícolas que se estabeleceram no local. A forma como os corpos são explorados neste trabalho traz à tona outra luta vinculada ao território: a luta pela integridade dos corpos, que acabam adoecidos pelas jornadas abusivas. No caso das mulheres, os corpos sofrem também com a violência de gênero, que se produz na esteira da divisão das esferas pública e doméstica que aliena os homens dos processos relacionados à vida e os expõe à violência racista no espaço público, que é reproduzida dentro de casa.

As mulheres são as grandes responsáveis pelo trabalho reprodutivo na comunidade, e este trabalho tem uma ligação profunda com as diversas manifestações da vida com as quais elas lidam no cotidiano. Um dos meus objetivos foi mostrar a potência de produção de vida que as mulheres quilombolas trazem em seus corpos. Tendo os corpos mais explorados no contexto colonial, elas trazem também os corpos mais fecundos para a produção da resistência. Em meio à

falência do projeto moderno que se anuncia com a crise ambiental, o acompanhamento da experiência quilombola nos dá pistas de caminhos a serem trilhados na reconciliação com a vida que foi subjugada pela modernidade.

As mulheres quilombolas nos ensinam que a saída não é erguer muros cada vez mais altos para se sentirem protegidas (e isoladas). A saída é juntar mais gente e sair a caminhar, percorrer o território e assumir os riscos com cuidado e em aliança. Esta é a única forma de sentir a vida no contexto da colonialidade: ter a coragem de Bitica para ver os medos e enfrentá-los. Esquivar-se de olhar para construir uma fábula de segurança que não avança além do portão é uma forma de produzir morte e perder a possibilidade de conhecer toda a potência que habita os corpos. A resistência se faz em movimento, e a vida, no contexto colonial, está do lado da resistência. Com isso, concluo que para produzir vida é preciso estar em movimento.

A prática de Dona Olinda com a medicina tradicional evidencia uma epistemologia local em que as pessoas estão integradas ao ambiente e o conhecimento é produzido em aliança com as plantas. A espécie vegetal não é objeto de sua prática, mas agente que participa dela. Dona Olinda não é detentora de uma coisa, mas aliada de um ser. As gramáticas da propriedade não falam na textualidade da medicina tradicional. Não se pode agradecer por uma muda porque ela é viva. Não se pode cobrar pelo xarope porque o dom é recebido de Deus. A prática é orquestrada coletivamente, afastando a chazeira de um papel de detentora de um saber e localizando-a como parte de um todo maior que forma uma comunidade de humanos e não-humanos.

Dona Olinda resiste ao capitalismo, que se manifesta em diferentes âmbitos, alicerçado nas assimetrias de gênero e raça. As perseguições aos saberes das mulheres é uma estratégia do capital para que elas abandonem seus territórios e deixem o espaço livre para a concentração da riqueza que faz girar a engrenagem mortífera do produtivismo. A forma como a chazeira resiste é baseada no cuidado, e a proteção do conhecimento é uma condição para sua existência articulada em conjunto com as plantas. O modo como as plantas são protegidas revela uma gramática da africanidade que fala através de gerações de mulheres quilombolas que, em meio aos trabalhos sob regime de escravidão ou exploração em monoculturas, souberam manter uma forma particular de ter as plantas por perto. Em vez de colocá-las nos canteiros, que são alvo fácil, tiveram a sutileza de deixá-las espalhadas pelo terreiro, fazendo-as imperceptíveis a um olhar desatento.

Uma grande dúvida que tinha quanto a trabalhar com os saberes tradicionais era: por que trazer um conhecimento desta natureza para dentro da academia? Não seria uma forma de torná-lo capturável, não colocaria em maiores riscos as práticas de Dona Olinda? Esta dúvida foi provisoriamente resolvida com a decisão por ocultar o nome da minha interlocutora, de modo a não torná-la localizável mesmo. Contudo, no tempo da pesquisa, ela foi mudando seu modo de pensar e atuando no sentido de fazer pública sua prática embasando-a em alianças que fortalecessem sua segurança quanto à legitimidade. O contato com a EMATER/RS e o pedido para que eu levasse seus xaropes para a universidade foram uma forma de trazer sua demanda para o espaço público, evidenciando uma luta política de Dona Olinda. Esta inserção política se inscreve num contexto mais amplo de emergência das lutas políticas das comunidades quilombolas no espaço público brasileiro nas últimas duas décadas.

Se não posso fazer as mulheres quilombolas serem ouvidas neste texto, isso não significa que elas não estejam se fazendo escutar. Sua obstinação em tomar a palavra fala de um acontecimento, de uma colocação na arena política que se dá no encontro com a alteridade. Para além das lutas subterrâneas que aconteciam em um momento em que a cidadania era negada às comunidades negras rurais, agora se manifesta uma luta anunciada, onde a arena política se torna espaço a ser ocupado. Há mais de quinze anos, Dona Olinda estruturava junto à comunidade as lutas pela terra, as caminhadas pelos direitos. Agora, assume também uma luta específica pelo seu direito à prática da medicina tradicional. Se, em outro momento, o que garantiu a existência de seu saber foi uma forma de proteção que ocultava as plantas ao olhar externo, agora a luta se reestrutura na exposição de suas práticas e na exigência de reconhecimento e legitimidade.

Ao longo da pesquisa, tive oportunidade de escutar as mulheres da comunidade em sua vida cotidiana, acessando conhecimentos que enriqueceram esta pesquisa e trazem algumas questões. Em que medida as mulheres estão produzindo conhecimento na comunidade? Quais são as forças de expansão e contenção que interpelam estes conhecimentos e sua transmissão? Até onde a pesquisa foi capaz de chegar nas epistemologias locais?

Dona Olinda traz a sofisticação de seu método de cultivo de plantas medicinais espalhadas pelo território. Bitica desmonta as ilusões da segurança em um mundo colonizado e dá a conhecer a potência de uma mulher que assume seus

medos. A Jenifer nos ensina sobre o poder de estar junto, chamando-me a uma aliança no contexto da pesquisa que se traduziu em uma possibilidade de conhecer em profundidade a experiência de ser mãe no quilombo. Dona Silvina transcende os limites da comunidade e nos traz sua teoria sobre a origem da opressão feminina que, segundo ela, está relacionada com a não aceitação, por parte dos homens, do fato de que as mulheres geram a vida dentro de si. E essa tentativa de controle dos corpos femininos se intensifica com o racismo.

A teoria de Dona Silvina entra em diálogo com o que está sendo produzido no feminismo acadêmico e evidencia o perigo que o saber institucionalizado associa às falas das mulheres, especialmente as negras. Para evitar o desmonte dos esquemas de subalternização, nega-se a escuta a estas mulheres. Contudo, elas falam. Romperam as barreiras que impediam a fala feminina sobre a sexualidade dentro do território cercado pela comunidade branca cristã, e falam reivindicando espaço para que sejam ouvidas, como faz a Janaína que me convoca a navegar pelos seus mares de histórias.

Voltando à abordagem pedagógica, não busco aqui trazer a quem lê toda a complexidade da fala das mulheres quilombolas, visto que, apesar das alianças, ainda escrevo sozinha num processo individualizado de publicação do conhecimento que se produziu em coletividade. Procuro, novamente, deixar pistas para que se produzam formas diversas de estar na pesquisa acadêmica e faço uma tentativa de tornar visível a profundidade e a delicadeza do aprendizado que emerge de uma postura comprometida de escuta aos grupos subalternizados em campo. Uma escuta que acontece quando o campo quer falar, que não é um objetivo prévio à pesquisa, mas se produz em resposta ao que o campo demanda. Neste sentido, a riqueza localiza-se além da escuta, localiza-se na disponibilidade de responder ao que os sujeitos da pesquisa nos trazem.

O trabalho chega ao fim porque se faz necessário o cumprimento de uma etapa. Encaminho um eixo de argumentação que serpenteia pelas muitas frentes que a escrita assumiu ao abordar os conhecimentos que vieram à tona com a realização desta pesquisa etnográfica. Entretanto, a certeza que eu tenho é de que muitos fios ficarão soltos por entre as amarrações que fiz ao longo do texto e aqui na finalização. O que poderia ser um lamento eu vejo como uma potência. Assumo o risco de deixar dependuradas as linhas que não dei conta de entamar na fiação deste trabalho. Assim como as mulheres com quem convivi balançavam seus corpos

enquanto conciliavam as múltiplas tarefas que assumem dentro da comunidade, eu me vejo também chacoalhando-me ao ser puxada pelas diversas forças que tomaram forma ao longo da pesquisa. Como uma mãe que ouve as crianças gritando enquanto tenta conversar com uma visita na sala de casa, sinto também as crias desta escrita me chamando, cada uma com uma demanda especial por atenção. E da mesma forma que a mãe em algum momento tem que deixar as crianças se virarem sozinhas para se concentrar nos seus objetivos, deixo também minhas crias vagarem um pouco enquanto me concentro na tarefa objetiva de colocar um fim a esta etapa do processo. Espero que, assim como as crianças carregam energia de vida condensada, as crias deste trabalho tenham em si potências que possam se manifestar no correr do tempo.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum. *In*: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008. p. 25-131.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. Apresentação. *In*: ANJOS, José Carlos Gomes dos; SILVA, Sérgio Baptista da (org.). **São Miguel e Rincão dos Martimianos**: ancestralidade negra e direitos territoriais. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004. p. 13-17.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. Sexualidade juvenil de classes populares em Cabo Verde: os caminhos para a prostituição de jovens urbanas pobres. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v.13, n. 1, p. 163-177, jan./abr. 2005.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos; LOPES, Dilmar Luiz. Organizações locais e conformações de pleitos. *In*: ANJOS, José Carlos Gomes dos; SILVA, Sérgio Baptista da (org.). **São Miguel e Rincão dos Martimianos**: ancestralidade negra e direitos territoriais. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004. p. 139-150.
- BRASIL. Presidência da República. **Decreto n.º 4887, de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art.68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília, DF, 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 03 out. 2015.
- BRASIL. Presidência da República. **Decreto nº 6040, de 7 de fevereiro de 2007**. Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, DF, 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 04 ago. 2018.
- BRUSTOLIN, Cíndia. **Reconhecimento e Desconsideração**: a regularização fundiária dos territórios quilombolas sob suspeita. São Luís: Café e Lápis - EDUFMA, 2015.
- BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. *In*: LOURO, Guacira Lopes (org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *In*: ACSUR-Las Segovias. **Feminismos diversos**: el feminismo comunitario. Espanha, 2010. Disponível em: <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>. Acesso em: 02 out. 2018

CABNAL, Lorena. **Especial**: Territorio, cuerpo, tierra. 29 jan. 2017. (28min46s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6uUI-xWdSAk>. Acesso em: 27 set. 2018.

CABNAL, Lorena. TZK'AT, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala. **Ecología Política – Cuadernos de debate internacional**, Catalunha, n. 54, p. 100-104, 2017. Disponível em: <https://issuu.com/entmediambient/docs/54>. Acesso em: 26 out. 2018.

CÂMARA, Yls Rabelo *et al.* Das bruxas medievais às benzedeadas atuais: a oralidade como manutenção da memória na arte de curar: uma pesquisa exploratória. **Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL**, n. 22, p. 221-236, jul./dez. 2016.

CERQUEIRA, Ana Carneiro. **O “povo” parente dos Buracos**: mexida de prosa e cozinha no cerrado mineiro. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1998.

CHANG, Há-Joon. **Chutando a escada**: a estratégia do desenvolvimento em perspectiva histórica. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

COELHO DE SOUZA, Gabriela; AMARAL, Cleomara Nunes do. Política territorial e os agricultores tradicionais do território da baixada cuiabana, Mato Grosso. **Revista Guaju**, Matinhos, v. 1, n. 1, p. 64-89, jan./jun. 2015.

CUSICANQUI, Silvia Rivera; EL COLETIVO. **Princípio Potosi Reverso**. Madri: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2010.

DAVIS, Angela. I Used To Be Your Sweet Mama. Ideología, sexualidad y domesticidad. In: JABARDO, Mercedes (ed.) **Feminismos negros**: una antología. Espanha: Traficantes de Sueños, 2012. p. 135-185. Disponível em: <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos%20negros-TdS.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2018.

DAVIS, Angela. **Mulheres, cultura e política**. São Paulo: Boitempo, 2017.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016. Disponível em: <https://coletivoanarquistalutadeclasses.files.wordpress.com/2010/11/mulheres-raca-e-classe-angela-davis.pdf>. Acesso em: 14 out. 2018.

ELOY, Christinne Costa *et al.* Apropriação e proteção dos conhecimentos tradicionais no Brasil: a conservação da biodiversidade e os direitos das populações tradicionais. **Gaia Scientia**, p. 189-198, 2014.

ESCOBAR, Arturo. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. **Cuadernos de Antropología Social**, Buenos Aires, n. 41, p. 25-38, 2015.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**. São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. 2004. Disponível em: https://we.riseup.net/assets/349834/Federici%2C+SIlvia+Caliba+e+a+bruxa_pdf.pdf. Acesso em: 17 jun. 2018.

FREIRE, Paulo. **Última entrevista a Paulo Freire**. São Paulo, 1997. (6min59s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UI90heSRYfE>. Acesso em 29 set 2018.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**, 48. ed. São Paulo: Global, 2003.

GARGALLO, Francesca. **Feminismos desde Abya Yala**. Entrevista a Francesca Gargallo. 27 set. 2012. (17min30s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MSCZm5brTh8>. Acesso em: 26 out. 2018.

GARGALLO, Francesca. **Feminismos desde Abya Yala**: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América. Ciudad de México, 2014. Disponível em: <https://francescagargallo.files.wordpress.com/2014/01/francesca-gargallo-feminismos-desde-abya-yala-ene20141.pdf>. Acesso em: 06 ago. 2018.

GUDYNAS, Eduardo. Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. *In*: SCHULDT *et al.* **Extractivismo, política y sociedad**. Quito: CAAP/CLAES, nov. 2009, p. 187-225.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 23 mar. 2018.

HILL COLLINS, Patricia. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 3, n. 1, p. 99-127, jan./abr. 2016.

HOOKS, Bell. Mujeres negras: Dar forma a la teoría feminista. *In*: HOOKS, Bell *et al.* **Otras inapropiables**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004. p. 33-50. Disponível em: <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Otras%20inapropiables-TdS.pdf>. Acesso em: 03 nov. 2017,

HOYOS, Elena de. El derecho femenino a la palabra escrita. *In*: HERNANDES CASTILLO, Rosalva Aída (org.). **Bajo la sombra del guamúchil**. Cidade do México, 2010. (p. 135-146). Disponível em: https://www.iwgia.org/images/publications//0472_bajo_la_sombra_version_eb.pdf. Acesso em: 22 out. 2018.

INGOLD, Tim. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. **Educação**, Porto Alegre, v. 39, n. 3, p. 404-411, set./dez. 2016.

Disponível em:

<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/21690>. Acesso em: 26 jun. 2018.

INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção.

Educação, Porto Alegre, v. 33, n.1, p. 06-25, jan./abr. 2010. Disponível em:

<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/6777/4943>. Acesso em: 16 nov. 2018.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: 34, 1994.

LEFF, Enrique. La ecología política en América Latina: un campo en construcción.

Sociedade e Estado, Brasília, v. 18, n. 1/2, p. 17-40, jan./dez. 2003. Disponível em:

<http://www.scielo.br/pdf/se/v18n1-2/v18n1a02.pdf>. Acesso em: 18 set. 2018.

LORDE, Audre. Una letanía para sobrevivir. *In*: SEPTIEN, Rosa Campoalegre.

BIDASECA, Karina Andrea (ed.). **Más allá del decenio de los pueblos**

afrodescendientes. Buenos Aires: CLACSO, 2017. p. 101-102.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**,

Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set.-dez. 2014. Disponível em:

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>. Acesso em: 09 nov. 2017.

MARQUES, Pâmela Marconatto. **“NOU LED, NOU LAI!” “ESTAMOS FEIOS, MAS**

ESTAMOS AQUI!”: Assombros haitianos à retórica colonial sobre pobreza. 2017.

Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas,

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

MARQUES, Pâmela Marconatto; GENRO, Maria Elly Herz. Por uma ética do cuidado:

em busca de caminhos descoloniais para a pesquisa social com grupos

subalternizados. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v. 21, n. 41, p. 323-339, 2016.

MCCLINTOCK, Anne. Couro imperial: Raça, travestismo e o culto da domesticidade.

Cadernos Pagu: Dossiê Erotismo, n. 20, p. 7-85, 2003. Disponível em:

<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n20/n20a02.pdf>. Acesso em: 29 ago. 2018.

MELLO, Marcelo Moura. **Reminiscências dos quilombos**: territórios da memória

em uma comunidade negra rural. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

MONTENEGRO, Jorge. Povos e Comunidades Tradicionais, Desenvolvimento e

Decolonialidade: articulando um discurso fragmentado. **Okara**: Geografia

em debate, João Pessoa, v.6, n.1, p. 163-174, 2012.

PASSERINI, Luisa. Mitobiografia em História Oral. **Projeto História**: Revista do

Programa de Estudos Pós-Graduados de História, São Paulo, v. 10, p. 29-40, dez.

1993. Disponível em:

<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12102/8764>. Acesso em: 17 jun.

2018.

PIRES, Cláudia Luísa Zeferino; DOBAL, Winnie Ludmila Mathias. O tambor e o território na educação escolar quilombola. **Terr@Plural**, Ponta Grossa, v.11, n.1, p. 93-107, 2017.

PORTO GONÇALVES, Carlos Walter. A geograficidade do social: uma contribuição para o debate metodológico para os estudos de conflitos e movimentos sociais na América Latina. **Revista Eletrônica da Associação dos Geógrafos Brasileiros**, Três Lagoas, v. 1, n.2, p. 5-26, 2006. Disponível em: <http://seer.ufms.br/index.php/RevAGB/article/view/1344/859>. Acesso em: 05 out. 2018.

PORTO GONÇALVES, Carlos Walter. Da Geografia às Geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. *In*: CECEÑA, Ana Esther; SADER, Emir. **La Guerra Infinita: Hegemonía y terror mundial**. Buenos Aires: Clacso, 2002. p. 217-256.

REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula**. Porto Alegre: Taverna, 2018 (1859).

SANTILLI, Juliana. **A biodiversidade e as comunidades tradicionais**. 2002a. Disponível em: <http://arquivos.ambiente.sp.gov.br/cea/2011/12/JulianaS.3.pdf>. Acesso em: 03 out. 2018.

SANTILLI, Juliana. Biodiversidade e conhecimentos tradicionais associados: novos avanços e impasses na criação de regimes legais de proteção. **Rev. Fund. Esc. Super. Minist. Público**, Brasília, v. 20, p. 50-74, jul./dez. 2002b. Disponível em: http://www.escolamp.org.br/arquivos/18_02.pdf. Acesso em: 02 out. 2018.

SANTOS, Abrahão de Oliveira. Saúde mental da população negra: uma perspectiva não institucional. **Revista da ABPN**, Goiânia, v. 10, n. 24, p.241-259, nov. 2017 – fev. 2018. Disponível em: <http://www.abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/583>. Acesso em: 16 jun. 2018.

SANTOS, Milton. **Da totalidade ao lugar**. São Paulo: Edusp, 2005.

SEGATO, Rita Laura. **El patriarcado es un tema central para mantener el edificio de los poderosos**. 11 mai. 2017. (10min06s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wdc0YCwW3Yk>. Acesso em: 09 set. 2018

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **e-cadernos ces**, n. 18, p. 106-131, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/1533#text>. Acesso em: 03 out. 2017.

SILVA, Sergio Baptista da; BITTENCOURT JÚNIOR, Iosvaldyr Carvalho. Etnicidade e Territorialidade: o quadro teórico. *In*: ANJOS, José Carlos Gomes dos; SILVA, Sérgio Baptista da (org.). **São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004. p. 21-29.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito. **Mana**, v. 20, n. 1, p.163-183, 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132014000100006&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 23 ago. 2018.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”. **Cad. CRH**, Salvador, v. 25, n. 64, p. 63-72, 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792012000100005&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 2 jan. 2018.

BRASIL. Senado Federal. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, 1988.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. v. 4. São Paulo: 34, 1997

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Dona Santa e Madalena: performance e memória de matriarcas e rainhas de maracatu. **Simpósio Nacional de História**, n. 24, 2007, São Leopoldo. Disponível em: https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548210413_b0a182484981be40903d79fef43a6519.pdf. Acesso em: 03 set. 2018.

LIMA, Elizabeth Maria Freire de Araújo; YASUI, Silvio. Territórios e sentidos: espaço, cultura, subjetividade e cuidado na atenção psicossocial. **Saúde Debate**, Rio de Janeiro, v. 38, n. 102, p. 593-606, 2014.

MIES, Maria. The social origins of the sexual division of labour. **ISS Occasional Papers**, Netherlands, n. 85, 1981. Disponível em: https://neflabs.com/assets/library/Social_Origins_of_the_Sexual_Division_of_Labour.pdf. Acesso em: 19 set. 2018.