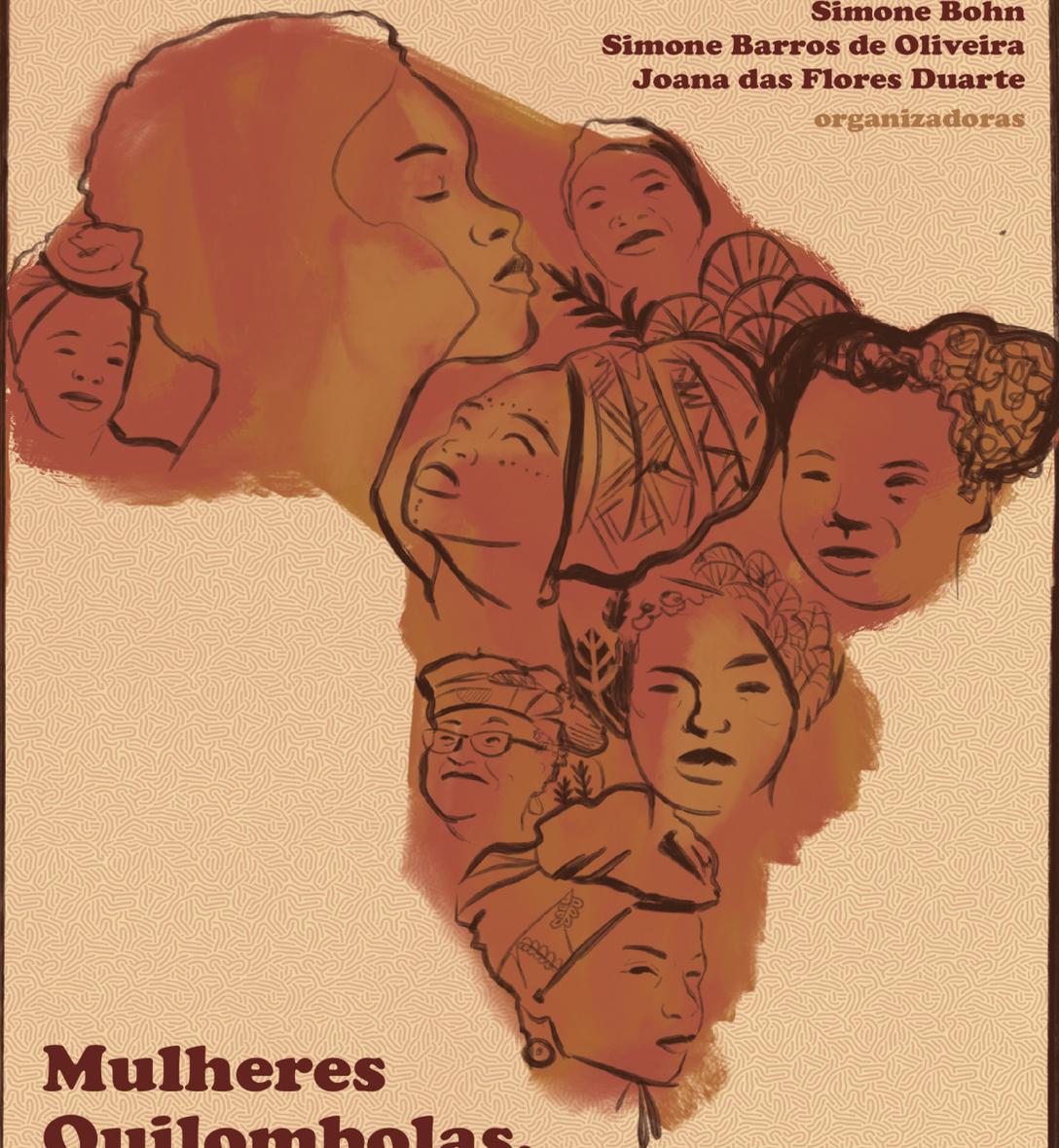


Patricia Krieger Grossi
Simone Bohn
Simone Barros de Oliveira
Joana das Flores Duarte
organizadoras



Mulheres
Quilombolas,
Interseccionalidades
e Políticas Públicas

F
EDITORA
FAITH

Organizadoras:
Patrícia Krieger Grossi
Simone Bohn
Simone Barros de Oliveira
Joana das Flores Duarte

Mulheres Quilombolas, Interseccionalidades e Políticas Públicas

1ª Edição

EDITORA FAITH
PORTO ALEGRE-RS
2021

Título: Mulheres quilombolas, interseccionalidades e políticas públicas

Organizadoras: Patrícia Krieger Grossi, Simone Bohn, Simone Barros de Oliveira, Joana das Flores Duarte

Revisora: Talissa Barcelos Rosário

Arte da capa: Thassiel Menezes de Mello

Diagramação e editoração: Editora Faith

1ª. Edição ©2021 - ISBN: 978-65-89270-18-8 (livro impresso)

ISBN: 978-65-89270-20-1 (E-book)

Todos os direitos reservados aos autores e autoras e organizadoras, sob encomenda à Editora Faith.

Este livro contou com o apoio financeiro da Fundação de Apoio à Pesquisa do Rio Grande do Sul – Fapergs através do edital PQG 02/2017, número do processo 17/2551-0000997-5 e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico através do Edital CNPq N° 09/2020, número de processo 313071/2020-9.



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M956 Mulheres Quilombolas, Interseccionalidades e políticas públicas /
Patrícia Krieger Grossi, Simone Bohn, Simone Barros de
Oliveira, Joana das Flores Duarte, (organizadores) -- Porto Alegre,
RS: Faith, 2021.

335 p.

ISBN: 978-65-89270-20-1

Disponível em: <http://www.editorafaith.com.br>

1. Antropologia
2. Costumes
3. Quilombolas
4. Mulheres
5. Sociedade
6. Política Pública
I. Grossi, Patrícia Krieger
II. Bohn, Simone
III. Oliveira, Simone Barros de
IV. Duarte, Joana das Flores
V. Título

CDU:394:35

Ficha catalográfica elaborada por Dayse Pestana – CRB10/1100

Direção Geral

Caroline Powarczuk Haubert

Revisão

Talissa Barcelos Rosário

Corpo Editorial

Prof. Dr. Alfredo Alejandro Gugliano - UFRGS
Prof. Dr. Cristóvão Domingos de Almeida - UFMT
Prof. Dr. Dejalma Cremonese - UFSM
Profa. Dra. Elisângela Maia Pessôa - UNIPAMPA
Prof. Dr. Fernando da Silva Camargo - UFPEL
Prof. Dr. Gabriel Sausen Feil - UNIPAMPA
Profa. Dra. Patrícia Krieger Grossi - PUC-RS
Prof. Dr. Ronaldo B. Colvero - UNIPAMPA
Profa. Dra. Simone Barros Oliveira - UNIPAMPA
Profa. Dra. Sheila Kocourek - UFSM
Prof. Dr. Edson Paniagua - UNIPAMPA
Profa. Dra. Maria de Fátima Bento Ribeiro – UFPEL
Profa. Dra. Danusa de Lara Bonoto – UFFS
Profa. Dra. Erica do Espírito Santo Hermel – UFFS
Prof. Dr. João Carlos Krause – URI
Prof. Dr. Márcio Marques Martins -UNIPAMPA
Prof. Dr. Marcos Barros - UFPE
Profa. Dra. Paula Vanessa Bervian – UFFS
Profa. Dra. Sandra Nonenmacher – IFFAR

Sumário

Prefácio.....	7
Apresentação - Aprendendo com as Comunidades Quilombolas do Rio Grande do Sul (<i>Simone Bohn, Patrícia Krieger Grossi</i>).....	9
Arquivos quilombolas.....	29
Parte I - Nada de Nós sem Nós.....	35
Capítulo 1 - Vivências e Narrativas de Vida de Mulheres das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Sul (<i>Graziela Rinaldi da Rosa, Adriana da Silva Ferreira</i>).....	37
Capítulo 2 - História, Perspectivas e Trajetórias de Mulheres Quilombolas no Codene (<i>Lúcia Regina Brito Pereira</i>).....	61
Capítulo 3 - Políticas Públicas de Igualdade Racial em Mostardas: construindo caminhos cooperativos pela participação social (<i>Jorge Amaro de Souza Borges</i>).....	82
PARTE II - Tornando o Aprendizado Possível.....	112
Capítulo 4 - Associativismo e Comunidades Quilombolas no Rio Grande do Sul: entrevista com Gilberto Manoel Soares (<i>Simone Barros de Oliveira, Joana das Flores Duarte, Gilberto Manoel Soares</i>).....	113
Capítulo 5 - Compartilhando Saberes e Aprendizados: a parceria da Emater/RS-Ascar com o Núcleo de Estudos e Pesquisa em Violência, Ética e Direitos Humanos da PUCRS (<i>Regina da Silva Miranda, Cordula Eckert, Robson Becker Loeck, Márcia Cristina de Lima Cabral, Maristela Rempel Ebert, Alexandre Ferreira Schimit, Magda Viviane dos Santos Pereira, Gustavo Chaves Alves</i>).....	123
Capítulo 6 - A Política de Assistência Social e as Comunidades Quilombolas: um resgate histórico aos (des)protegidos da Velha República (<i>Roberto da Cruz Fonseca Júnior, Alene Silva da Rosa</i>).....	148
Capítulo 7 - Produtos Digitais como Ferramenta de Promoção da Cidadania (<i>Cassia Engres Mocelin, Gabriel Moraes Machado, Patrícia Krieger Grossi, Lucas Antunes Machado</i>).....	165

Capítulo 8 - A Política Quilombola no RS e a Proposta Metodológica para a Elaboração do Plano Decenal de Direitos Humanos das Comunidades Quilombola, Negra e Povo de Terreiro como Marco de Política Pública para o Segmento (*Cíntia Bonder*).....184

PARTE III - Mulheres quilombolas: protagonismo e desafios.....197

Capítulo 9 - O Trabalho Invisibilizado das Mulheres Quilombolas: desafios do cotidiano (*Monique Soares Vieira, Rubya Souza Garcia*).....198

Capítulo 10 - A Violência Estrutural e o Impacto do Racismo em Comunidades Quilombolas (*Simone Barros de Oliveira, Patrícia Krieger Grossi, Monique Soares Vieira, João Vitor Bitencourt*).....213

Capítulo 11 - A Experiência Social das Mulheres Quilombolas no Âmbito da Saúde (*Carolina Silva Diniz, Gabriel Moraes Machado, João Vitor Bitencourt, Vitória de Souza Francisco*).....229

Capítulo 12 - Quilombos Urbanos no Município de Porto Alegre: o território como direito de (re)existir (*Joana das Flores Duarte, Eliane Moreira de Almeida*).....249

Capítulo 13 - Identidade Étnica e Territorialidade nos Quilombos do Rio Grande do Sul (*Gabriel Moraes Machado, Simone Barros de Oliveira, Maria Fernanda Ávila Coffi, Patrícia Krieger Grossi*).....266

Capítulo 14 - Juventudes Quilombolas: entre o trabalho no quilombo e a empregabilidade no capital (*Letícia de Mello Padoin, Lucas Antunes Machado*)....289

Capítulo 15 - Mulheres, Ancestralidade e Resistências: a narrativa como lembrança e afirmação das comunidades remanescentes de quilombos (*Joana das Flores Duarte, Simone Barros de Oliveira*).....306

Apresentação dos Autores e Autoras.....328

Prefácio

Caros leitores e leitoras,

Quando eu imaginaria que, ao conceder uma entrevista sobre meu trabalho na Secretaria Especial de Políticas Públicas de Promoção da Igualdade Racial, no ano de 2009, estaria também oportunizando que, hoje, eu escrevesse o prefácio de um livro tão necessário quanto esse? Após 12 anos do meu encontro com a professora Simone Bohn para falarmos sobre a realidade de mulheres quilombolas no Brasil, que estão à margem da sociedade, aqui estou prestigian-do a concretização de um estudo belíssimo que surgiu com base nessa nossa conversa. Assim, gostaria de dizer quão orgulhosa estou deste trabalho que essas pesquisadoras, em conjunto com outras mulheres das comunidades quilombolas, realizaram.

Bom, não é segredo que o assunto que irá se seguir é do meu interesse, visto que trabalhei e continuo atuando em diversas frentes na promoção de políticas públicas para as comunidades quilombolas. Isso porque, infelizmente, no Brasil, apesar de a escravatura ter sido abolida há mais de cem anos, ainda não há uma reparação para essas pessoas que estavam e que continuam à margem do Estado. Os quilombos foram e continuam sendo comunidades identitárias que mostram a resistência dessas pessoas. Ao longo da trajetória histórica de resistência dos quilombos do Brasil, se constata uma saga de luta das mulheres quilombolas por inclusão, por dignidade, respeito e a valorização de sua ancestralidade. Assim, ao olharmos para este trabalho, será isso que iremos encontrar: contribuição de muita potência das mulheres quilombolas, seja na gestão coletiva de seus territórios ou nas representações políticas de suas comunidades.

Outro ponto a ser ressaltado é que este trabalho se utiliza de um método de abordagem que se baseia na escuta de relatos, entrevistas e textos elaborados pelas próprias integrantes das comunidades, remontando saberes e viveres muito bem preservados pela oralidade, legado deixado pelos mais velhos e herdado pelas gerações mais novas. Assim, ao dar voz para que essas mulheres contem suas histórias e compartilhem suas heranças culturais, o protagonismo dessas mulheres é respeitado durante toda a obra.

Dessa forma, esta obra promove um mergulho nas estruturas territoriais dos quilombos contemporâneos, possibilitando um verdadeiro diagnóstico das

reais demandas do ponto de vista das políticas de ações afirmativas nesses territórios. Traz, então, com muita ênfase, a capacidade de liderança das mulheres quilombolas em suas principais reivindicações, exercendo um controle social, principalmente naquelas pautas que estão umbilicalmente centradas nas suas bandeiras de luta, a luta pela terra, ou seja, a luta pela vida. “Sem Terra não há vida sustentável nos Quilombos”.

Com intuito de delineamento qualitativo e exploratório, que visa compreender e explicar a dinâmica de uma narrativa das relações sociais e humanas no território, suas crenças, saberes, valores e atitudes, tenho a absoluta convicção de que este trabalho se constitui num marco histórico para resgatar e protagonizar um seguimento majoritário da sociedade brasileira, mas que é invisibilizado e desprovido do reconhecimento justo e necessário.

Por fim, é importante ter em mente o quão essencial este trabalho é, pois através dele podemos enxergar a realidade dessas mulheres que, até hoje, não são ouvidas. Este estudo nos leva a uma profunda reflexão sobre a história da luta das mulheres quilombolas em busca de sua autonomia e sua infindável capacidade de se aliar a todas as lutas em prol de justiça social. Muitos têm sido os desafios enfrentados para alcançarmos nosso lugar legítimo, de fato e de direito, em uma sociedade em que o conservadorismo, aliado ao preconceito e ao racismo estrutural, enraizou-se por séculos, suprimindo livres expressões e retirando direitos, e ainda, na maioria das vezes, com um negacionismo sistêmico imposto pela própria sociedade no sentido de promover o afastamento das mulheres quilombolas da institucionalidade e das instâncias de poder. Por isso, caro leitor, é que este livro é tão necessário; através dele iremos tomar conhecimento de histórias que até então haviam sido silenciadas, mas a que agora, graças ao trabalho magnífico feito por essas pesquisadoras, eu e você teremos acesso. Espero que, após a leitura, todos nós tenhamos uma reflexão da importância de continuarmos na luta por uma sociedade mais justa, mais humana e solidária em prol do povo quilombola, que tanto contribuiu e vem contribuindo para a riqueza socioeconômica e cultural do nosso país.

Ivonete Carvalho
Liderança quilombola, Ex-Secretária Nacional de Políticas para Povos e
Comunidades Tradicionais da SEPPIR.

Apresentação

Aprendendo com as Comunidades Quilombolas do Rio Grande do Sul

Simone Bohn

Patrícia Krieger Grossi

Figura 1. Quilombo Rincão dos Martimianos



Fonte: Acervo de pesquisa.

A despeito de seu *status* de economia emergente de renda média alta (LÓPEZ-CALVA; ROCHA, 2012), da implementação de um conjunto de políticas públicas desenhadas para proporcionar o alargamento do contrato social no país (BOHN, 2018), e de um movimento recente, na década de 2000, de real redução da desigualdade social (NERI, 2008), inquestionavelmente o Brasil continua a ter uma dívida histórica de grandes proporções para com diversos grupos sociais que são parte da nação. Um desses segmentos é, sem dúvida, a população quilombola do país. E é exatamente sobre os quilombolas que este

volume versa.

O objetivo primordial deste livro é atrair a atenção do público para as demandas desse contingente de cidadãos brasileiros por políticas públicas (BOHN; GROSSI, 2018), sobretudo para a pauta de reivindicações das mulheres quilombolas, assim como para o seu protagonismo no interior de suas comunidades (GROSSI, 2017). Para tanto, como será detalhado adiante, os diversos capítulos deste volume são ancorados em centenas de horas de entrevistas em profundidade realizadas com membros de diversas comunidades quilombolas de Porto Alegre, da região da Grande Porto Alegre e outros municípios no interior do Rio Grande do Sul (RS). Em outras palavras, as organizadoras do volume, assim como todas as suas colaboradoras e colaboradores, entendem que a produção do conhecimento sobre a população quilombola deve *obrigatoriamente* partir da experiência vivida dos quilombolas – tal como narrada por eles/as próprios/as (SMITH, 1987). Desse modo, as editoras desta publicação se orgulham do fato de o livro conter textos escritos por quilombolas, nos quais eles ou elas próprios/as discorrem sobre as conquistas obtidas por suas comunidades, bem como sobre as adversidades que ainda as/os afetam.

Para obter um retrato mais acurado dos desafios em termos de políticas públicas para as comunidades quilombolas, o livro conta com a participação de outros grupos de colaboradores. Dentre eles, em primeiro lugar, destacam-se profissionais de carreira no interior do aparelho estatal que são responsáveis pelo desenho e/ou execução de políticas públicas diretamente ofertadas às comunidades quilombolas pelo governo do estado do Rio Grande do Sul. Esses colaboradores abordam o tema deste livro da perspectiva de agentes públicos pautados por normas tecnocráticas, mas ao mesmo tempo comprometidos com os princípios de justiça social e de políticas públicas socialmente inclusivas. Em segundo lugar, as contribuições de ativistas da sociedade civil – seja do movimento negro ou de organizações não governamentais dedicadas à causa quilombola – também figuram de maneira proeminente no livro. Esses colaboradores provêm detalhes essenciais sobre o processo de transformação, no interior das comunidades quilombolas, de problemas concretos emanados da experiência vivida (como, por exemplo, a escassez de água) em demandas por políticas públicas estruturais, eficazes e de longo prazo (i.e., a construção de poços artesanais, e/ou a expansão do sistema de fornecimento de água). Esses atores da sociedade civil colocam em evidência o papel ativo dos quilombolas na

busca constante da efetivação dos seus direitos de cidadania. Em terceiro lugar, o livro conta com a participação de indivíduos que trabalham em órgãos públicos criados para promover a cooperação entre a sociedade civil e o Estado. A inclusão da perspectiva desse terceiro grupo de colaboradores enriquece a análise dos desafios e oportunidades de políticas públicas para os quilombolas, dado que, nessas arenas paritárias no interior do Estado, membros das comunidades quilombolas e seus aliados dialogam, lado a lado, com agentes públicos, com o objetivo de, juntos, criarem iniciativas de políticas públicas mais inclusivas dos pontos de vista econômico, social, político e cultural.

Finalmente, o volume se beneficia da análise e da dedicação de uma equipe interdisciplinar de profissionais do mundo acadêmico, composta por professores seniores, em meio de carreira e recém-formados, mestres, estudantes de doutorado, mestrado e de graduação. Todos esses profissionais produziram capítulos que, partindo da experiência vivida dos/as quilombolas, buscam dar visibilidade à resistência quilombola e contribuir para que a dívida histórica para com esse grupo de brasileiros seja sanada.

Antes de descrever em detalhes a estrutura do livro e o conteúdo dos seus capítulos, algumas palavras são necessárias sobre a origem desta pesquisa e sua expansão.

As origens da pesquisa: reflexões sobre posicionalidade

Nos anos finais da década de 2000, um dos membros da equipe, a professora Simone Bohn, trabalhava em sua pesquisa sobre o funcionamento da Secretaria Especial de Políticas Públicas para as Mulheres (ou SPM) e a incorporação nas ações dessa agência das demandas do movimento de mulheres no Brasil (BOHN, 2010). Com o objetivo de entender a atuação e realizações da SPM do ponto de vista dos mais variados segmentos de mulheres brasileiras, Simone Bohn agendou uma entrevista, em 2009, em Brasília, com a senhora Ivonete Carvalho, então diretora de Programas da Subsecretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais da SEPPPIR (Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial), do governo federal. A proposta da entrevista era a de buscar entender as demandas por políticas públicas de mulheres quilombolas e de suas comunidades.

Eureka! Dados a sua vasta experiência vivida e conhecimento profundo da causa quilombola, a entrevista com Ivonete Carvalho foi um momento de

grande aprendizado para Simone Bohn que, a partir de então, passou a refletir sobre o avanço da política pública de gênero (sobretudo a emanada do governo federal) a partir da ótica tanto do caráter fundamentalmente heterogêneo (sob múltiplos prismas) do contingente de mulheres no Brasil quanto da distribuição desses diversos grupos no território brasileiro e seus efeitos no que se refere ao acesso a políticas públicas.

Em 2015, após participarem de um seminário internacional na York University em Toronto, no Canadá, as professoras Patrícia Krieger Grossi e Simone Bohn dialogaram a respeito do avanço substancial para as mulheres brasileiras representado pela aprovação, em 2006, da Lei Maria da Penha no Brasil e pela progressiva implementação da rede de serviços de atenção às vítimas brasileiras em situação de violência, como determinado pela nova peça de legislação. As professoras pontuaram, entretanto, que, a despeito do inêlgavel ganho representado pela nova lei, havia (e ainda há) grandes contingentes de mulheres brasileiras não amparadas pela nova lei e sua rede de serviços. A conversa, então, se focou na situação das mulheres quilombolas e na constatação de que os benefícios advindos da Lei Maria da Penha simplesmente não alcançaram essas cidadãs brasileiras da mesma forma que contemplaram outras, sobretudo as mulheres brasileiras que residem em grandes centros urbanos.

As duas professoras decidiram elaborar um projeto de pesquisa conjunto. Como cientista política, Simone Bohn abordou a questão a partir da perspectiva do entendimento, no contexto de federações grandes e heterogêneas, dos efeitos da distribuição territorialmente desigual da capacidade de Estado (*state capacity*) sobre a implementação de políticas públicas, particularmente as iniciativas aprovadas e desenhadas pelo governo central e implementadas pelos demais entes da federação (BOHN, 2020). Como doutora em Serviço Social e dada sua vasta experiência de pesquisa com mulheres em situação de violência, Patrícia Krieger Grossi ressaltou a importância não somente de estudarmos a efetividade da rede de serviços públicos no combate à violência contra a mulher como também os determinantes socioeconômicos e socioculturais que facilitam ou dificultam o acesso dos mais diferentes contingentes de mulheres aos serviços existentes (GROSSI et al., 2017). Nascia, naquele momento, o projeto de pesquisa intitulado “Mulheres Quilombolas no Brasil e o acesso aos seus direitos de cidadania: desafios para as políticas públicas”, do qual esse volume faz parte.

As professoras Patrícia Krieger Grossi e Simone Bohn obtiveram, em 2015,

um financiamento da Faculdade de Artes Liberais e Estudos Profissionais (ou LA&PS, sua sigla em inglês) da York University. A LA&PS decidiu apostar nesse projeto inovador que, além de contribuir para a internacionalização da pesquisa no âmbito da universidade mediante a parceria com a Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), é extremamente importante do ponto de vista social, dado o comprometimento da universidade com a justiça social, tanto no plano local quanto global.

No Rio Grande do Sul, a professora Patrícia Krieger Grossi trabalhou árdua e incessantemente para ampliar as fontes de financiamento para viabilizar a pesquisa, tendo obtido apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul (Fapergs) (Edital PQG Gaúcho 2017 Processo 17/2551-0000997-5), CNPq (Edital PQ 2016 Processo 302530/2016-9 e Edital Universal 2018 Processo 434180/2018-1) e da PUCRS, por meio de editais internos de bolsas de iniciação científica (BPA¹, Pibic/Pibiti CNPq², Probic/Probiti³ Fapergs) durante o período de 2016 até 2021. Em 2018 também pudemos contar com o apoio da professora Dra. Simone Barros de Oliveira, da Universidade Federal do Pampa (Unipampa), que realizou seu estágio pós-doutoral no Grupo de Estudos e Pesquisa em Violência (Nepevi), vinculado a esse projeto. Esse apoio foi fundamental para expandir a equipe de trabalho e, desse modo, possibilitar a criação de pontes de diálogo com as mais diversas comunidades quilombolas de Porto Alegre, Grande Porto Alegre e interior do Rio Grande do Sul. A participação da Dra. Joana das Flores Duarte, uma das organizadoras deste livro, também foi fundamental para o processo de coleta de dados nos quilombos urbanos e na análise minuciosa e detalhada das narrativas das lideranças femininas e de organizações que assessoram as comunidades quilombolas como o Grupo de Ações Afirmativas para Afrodescendentes, o GAAA. Desde o início, Patrícia Krieger Grossi e Simone Bohn tinham clareza sobre a sua “posicionalidade” (BOURKE, 2014; MASON-BISH, 2019). Por um lado, elas partiram da perspectiva de acadêmicas comprometidas com a pesquisa cien-

¹ Bolsa Pesquisa Aluno.

² Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica e Programa Institucional de Bolsas de Iniciação em Desenvolvimento Tecnológico e Inovação do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

³ Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica e Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica Tecnológica e Inovação.

tífica rigorosa, pautada pelo respeito às comunidades quilombolas e pela visão de que o aprendizado liderado pelos quilombolas (FREIRE, 1970) deve ser sempre a base formadora do saber sobre os quilombolas. Do ponto de vista das pesquisadoras, cabia a elas, então, criar um desenho de pesquisa que concedesse primazia ao relato da população quilombola sobre sua experiência vivida, tanto em comunidades rurais quanto urbanas, e cujas terras ancestrais estivessem em diferentes estágios no processo de titulação (traremos mais sobre este último tema adiante). Por outro lado, as professoras iniciaram o projeto de pesquisa norteadas pela compreensão de que as universidades são um espaço de privilégio (CLEGG, 2013) e de que cabe aos/às acadêmicos/as, em sua condição de contribuintes ao processo de produção de conhecimento, utilizar seu “lugar de fala” (RIBEIRO, 2017) para viabilizar uma nação brasileira socialmente mais justa e inclusiva.

O trabalho de campo

Nesta pesquisa, tivemos como universo as comunidades quilombolas do RS. Como amostra da pesquisa, selecionamos os municípios com comunidades quilombolas por tamanho do município – pequeno, médio, grande porte e metrópole – e pela localização, urbana e rural, em todas as regiões funcionais do RS. Foram entrevistadas/os ao todo lideranças quilombolas, 145 mulheres e 37 homens, e 18 profissionais que atendem essas comunidades, totalizando 200 participantes. Os municípios participantes da pesquisa e os respectivos quilombos visitados foram Porto Alegre (Quilombo Família Silva, Quilombo Areal da Baronesa, Quilombo dos Alpes, Quilombo Família Fidélix, Quilombo Família Lemos), Bagé (Quilombo Palmas), Canguçu (Quilombo Bisa Vicenta, Cerro da Boneca e Conselho de Etnias), Formigueiro (Vó Xinoca, Vó Maria e Vô Valdomiro, Maria Joaquina, Timbaúva), Mostardas (Casca, Beco dos Colodianos, Teixeiras), Pedras Altas (Várzea dos Baianos, Bolsa dos Candiotas + Emater), Piratini (São Manoel, Faxina, Rincão de Couro, Rincão do Quilombo, Fazenda Cachoeira), Pelotas (Quilombo Vó Elvira, Algodão, Alto do Caixão + Emater⁴), Portão (Quilombo Macaco Branco), Rio Grande (Quilombo Macanudos + Coord. Saúde da População Negra), Restinga Seca (São Miguel dos Pretos, Rincão dos Martimianos), São Lourenço do Sul (Rincão das Almas, Coxilha Negra,

⁴ Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural

Boqueirão do São Lourenço, Torrão do São Lourenço, Quilombo Picada), Uru-guaiana (Rincão dos Fernandes) e Viamão (Quilombo Anastácia).

Definição dos sujeitos de pesquisa

Uma vez que se trata de uma pesquisa de delineamento qualitativo e exploratório (GIL, 2008) que tem por objetivo compreender e explicar a dinâmica das relações sociais e humanas na sua interface com crenças, valores e atitudes (MINAYO, 2000), as participantes foram convidadas considerando-se suas condições de disponibilidade. Na determinação do tamanho e fechamento do número de participantes da pesquisa, foi utilizado o critério de amostragem por saturação teórica (FONTANELLA; RICAS; TURATO, 2008). Este critério de fechamento amostral é utilizado quando, a partir das informações fornecidas por novos participantes, pouco se acrescenta ao material já obtido na coleta, não havendo mais contribuições significativas para o aperfeiçoamento da reflexão teórica fundamentada nos dados que estão sendo coletados, levando-se em consideração os objetivos, problemas de pesquisa e orientação teórica do estudo (FONTANELLA et al., 2011).

Instrumentos e técnicas de coleta de dados

As técnicas, segundo Severino (apud MINAYO, 2008), são procedimentos que permitem operacionalizar os métodos, por meio do uso de instrumentos apropriados, que podem ser desde o uso de entrevistas como de roteiros elaborados. Entende-se por metodologia o caminho do pensamento e a prática exercida na realidade (MINAYO, 2008).

Compreende-se o grupo focal como sendo um grupo de discussão informal, de tamanho reduzido, em que se pretende observar o processo através do qual os participantes especialmente selecionados respondem às questões da pesquisa, para que, posteriormente, possam os dados serem teoricamente interpretados (GOMES; BARBOSA, 1999).

A técnica utilizada com as mulheres quilombolas foi o grupo focal e a história oral temática, com uso de roteiro elaborado. A aplicação de roteiro elaborado para as mulheres foi utilizada a fim de se obter maior profundidade nos dados a serem coletados. Entende-se que o uso dessa técnica permitiu um diálogo de

maior intensidade com os/as participantes da pesquisa. Além disso, essa técnica possibilitou que se complemente informações originadas de documentos e/ou que se evidencie o que ainda não foi efetivamente documentado. Para Meihy (1996, p. 13) “[...] a história oral é um recurso moderno usado para a elaboração de documentos, arquivamento, e estudos referentes à vida social das pessoas”. A história oral temática busca os esclarecimentos de situações conflitantes, polêmicas e contraditórias (MEIHY; HOLANDA, 2007), o que não dispensa o uso de roteiro como norteador do fenômeno em questão, que poderá ser transcrito de acordo com as palavras-chave escolhidas para estudar o fenômeno.

Concordamos com Pollak (1989 apud SILVA; DOWLING, 2010, p. 9) que: “Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados, das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas se opõem à ‘memória oficial’, no caso a memória nacional”.

A pesquisa se organizou por meio das seguintes etapas:

a) **Etapa 1:** elaboração do instrumento de pesquisa e pré-teste do instrumento;

b) **Etapa 2:** seleção das comunidades quilombolas, contato para convite de participação e agendamento de visitas com as lideranças (cujos contatos foram disponibilizados pelo coordenador do GAAA – Grupo de Ações Afirmativas para Afrodescendentes);

c) **Etapa 3:** agendamento de visitas a campo e coleta de dados. Organização de cronograma de grupos focais e de entrevistas individuais (realizadas em 2018 e 2019);

d) **Etapa 4:** análise de dados;

e) **Etapa 5:** mapeamento da rede de serviços disponíveis para as comunidades quilombolas;

f) **Etapa 6:** elaboração de relatório final.

O mapeamento da rede de serviços existentes na área rural para mulheres quilombolas foi realizado através de parceria com o Laboratório de Geoprocessamento de Imagens da PUCRS. A espacialização dos dados referentes à rede de proteção utilizou softwares de sistemas de informação geográfica. A base cartográfica do estado do RS utilizou como elipsoide de referência WGS84 e coor-

denadas LATILONG, a que foram vinculadas as informações obtidas. A partir da utilização de métodos de interpolação, foram elaborados diferentes produtos cartográficos. A partir desses produtos, identificamos os avanços e desafios na implementação das políticas específicas para comunidades quilombolas no estado do Rio Grande do Sul.

Esta pesquisa utilizou o método dialético como orientador do processo de investigação e de análise, considerando as diversas perspectivas a que está submetida a discussão em pauta de forma a apreender as dimensões e implicações ético-morais, técnicas e legais que envolvem o tema em estudo.

Análise dos dados da pesquisa

Para a análise dos dados da presente pesquisa, adotou-se a análise de conteúdo de Bardin (1977). O autor conceitua a análise de conteúdo como sendo:

Um conjunto de técnicas de análise de comunicação visando obter, por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção destas mensagens. (BARDIN, 1977, p. 42).

Esse tipo de análise compreende várias etapas: a) pré-análise; b) exploração do material; c) tratamento dos resultados/inferência/interpretação; e d) leitura compreensiva do conjunto do material selecionado (MINAYO, 2008).

A análise de conteúdo permite realizar a categorização dos dados a partir de vários critérios. Richardson et al. (1999) explicam que a análise de conteúdo é utilizada para estudar material qualitativo para a realização da análise dos dados, o que significa uma maior compreensão do discurso analisado. E como fonte orientadora de análise da realidade, usa-se o método dialético crítico, considerado como mais apropriado para o aprofundamento e discussão do fenômeno a ser estudado.

Quanto à situação dos quilombos em relação à regularização fundiária, traz-se as informações do Quadro 1.(página seguinte)

Quadro 1. Situação da regularização fundiária dos quilombos participantes da pesquisa

Quilombo*	Situação	Urbano/Rural	N de famílias
Algodão	Certificado	Rural	70
Alpes	Certificado	Urbano	62
Alto do caixão	Certificado	Rural	33
Anastácia	Certificado	Rural	16
Areal da Baronesa	Certificado	Urbano	30
Beco dos Colodianos	Certificado	Rural	36
Bisa Vicentina	Certificado	Rural	-
Bolsa dos Candiotas	Certificado	Rural	-
Boqueirão	Certificado	Rural	-
Brasa Moura	Certificado	Rural	-
Cancelão	Não certificado	Rural	-
Casca	Parcialmente titulado	Rural	85
Chácara Barreto/Rosas	Titulado	Rural	20
Coxilha Negra	Certificado	Rural	30
Estiva Formigueiro	Não certificado	Rural	-
Família Silva	Parcialmente titulado	Urbano	12
Fazenda Cachoeira	Não certificado	Rural	-
Fidélix	Certificado	Urbano	23
Fundo do Formigueiro	Certificado	Rural	-
Limoeiro	Certificado	Rural	94
Macaco Branco	Certificado	Rural	78
Macanudos	Não certificado	Rural	-
Maria Joaquina	Não certificado	Rural	-
Martimianos	Parcialmente titulado	Rural	55
Morro Alto	Certificado	Rural	456
Nicanor da Luz	Não certificado	Rural	-
Palmas	Certificado	Rural	23
Picada	Certificado	Rural	17
Rincão da Faxina	Certificado	Rural	-
Rincão das Almas	Certificado	Rural	70
Rincão do Inferno	Não certificado	Rural	-
Rincão do Quilombo	Certificado	Rural	80
Rincão dos Fernandes	Certificado	Rural	-
Solidão	Certificado	Rural	4
Teixeiras	Certificado	Rural	80
Torrão	Certificado	Rural	19
Várzea dos Baianos	Certificado	Rural	26
Vó Ernestina	Certificado	Rural	20
Vó Maria vô Valdomiro	Não certificado	Rural	-
Vovó Xinoca	Não certificado	Rural	-

Fonte: Comissão Pró-Índio de São Paulo (c1995-2020).

Neste livro, destaca-se a discussão fundamental centrada na luta pelo direito à terra, que vem sendo historicamente negado no decorrer dos anos às comunidades quilombolas. A morosidade no processo de reconhecimento e titulação das terras quilombolas devido a trâmites burocráticos revela um racismo estrutural que nega aos povos tradicionais descendentes de escravizados a possibilidade de acesso ao território. Esse território implica não somente um pedaço de terra, mas constitui parte da identidade quilombola, da sua tradição e ancestralidade, central para a preservação da sua cultura e história. Portanto, o território não é somente um espaço geográfico, mas um território vivido, pensado e celebrado no cotidiano das comunidades que vêm resistindo a processos de desterritorialização ao longo dos séculos devido a interesses latifundiários, do agronegócio, mineração, grandes empreendimentos, especulação imobiliária, entre outros. Em nome do “desenvolvimento” e “progresso”, centenas de famílias quilombolas têm sido expulsas de suas terras, tendo que abandonar seu modo de vida e, muitas vezes, seus meios de sobrevivência. E, nesse processo, está presente a violência estrutural, manifestada pela falta de acesso à informação sobre as políticas públicas existentes voltadas para as comunidades quilombolas.

A estrutura do presente volume

Este livro está estruturado em três partes. A primeira delas, *Nada de Nós sem Nós*, centra-se sobre o protagonismo de indivíduos quilombolas e de suas comunidades. Os três primeiros capítulos dessa seção enfatizam a maneira pela qual a luta de resistência – contra múltiplas formas de violência e marginalização advindas do exterior da comunidade – engendrou e continua engendrando a essência do ser quilombola. Um elemento fundamental dessa essência é a busca coletiva pela materialização dos seus direitos de cidadania, o que envolve a necessidade de superar os diversos tipos de obstáculos.

Nesse sentido, o primeiro capítulo (“Vivências e narrativas de vida de mulheres das comunidades remanescentes de quilombos”), escrito por Graziela Rinaldi da Rosa e Adriana da Silva Ferreira, utiliza-se da análise de histórias de vida e da autoetnografia (no caso da segunda autora) para descrever o cotidiano das comunidades quilombolas de São Lourenço do Sul e para enfatizar as diversas formas de resistência contra a invisibilização da causa quilombola. A esse respeito, o trabalho realizado por Adriana da Silva Ferreira junto às crian-

ças quilombolas em oficinas que produzem bonecas negras – que é descrito de forma cativante no capítulo – ressalta tanto o esforço quilombola na formação sociocultural das novas gerações quanto o empenho das mulheres quilombolas em semear e solidificar a autoestima e o orgulho de ser quilombola.

O segundo capítulo, escrito pela então presidente interina do Conselho Estadual de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra do Rio Grande do Sul (Codene), Dra. Lúcia Regina Brito Pereira, analisa detalhadamente a relação entre Estado e sociedade civil nesse órgão paritário. Essencialmente, o Codene objetiva desenvolver iniciativas que dêem às comunidades negras do estado chances reais de realizar todo o seu potencial econômico, político e sociocultural. Também mediante a utilização extensiva de histórias de vida, a autora criou um texto fascinante – denso em falas quilombolas. Nele, a Dra. Lúcia Pereira destaca o papel fundamental dos quilombolas – de Ivonete Carvalho, entre outros – em impulsionar o esforço para a elaboração de políticas públicas voltadas às comunidades quilombolas. Há, nesse capítulo, informações abundantes a respeito do ativismo quilombola na busca da resolução dos diversos contratempos impostos às suas comunidades.

O Capítulo 3 constitui-se numa excelente autoetnografia. Escrito pelo Dr. Jorge Amaro de Souza Borges – que se autodefine como quilombola da comunidade dos Teixeiras –, o texto prima pelo zelo e cuidado tanto na descrição do plano micro – a experiência de vida dos quilombolas das comunidades do município de Mostardas – quanto na análise acurada do plano macro – as diversas políticas públicas federais e os marcos legais relativos à causa quilombola. Além disso, esse capítulo contém informações essenciais a respeito de um tema vital para esse contingente de brasileiros e brasileiras: a luta pela regularização fundiária de suas terras ancestrais.

Uma etapa essencial à realização da pesquisa relatada neste livro foi a de se conectar com – ser aceito e obter o respeito dos – membros das comunidades remanescentes de quilombos. Nesse aspecto, a pesquisa não teria sido possível sem a generosidade e o empenho de importantes articuladores, que foram fundamentais à criação de pontes de diálogo entre a universidade e as comunidades. Desse modo, as cinco contribuições que compõem a segunda parte (*Tornando o Aprendizado Possível*) deste livro versam, sob diferentes prismas, sobre os elos entre a comunidade e universidade.

Partindo do reconhecimento da centralidade desses articuladores, o Capí-

tulo 4 busca dar voz a um ativista da sociedade civil, o senhor Gilberto Manoel Soares, que é o Articulador Nacional do GAAA e participa da liderança do Fórum das Comunidades Quilombolas do Rio Grande do Sul. Escrito por Simone Barros de Oliveira e Joana das Flores Duarte, o capítulo é inteiramente ancorado numa entrevista em profundidade concedida por Gilberto Soares à pesquisa (e à primeira autora em particular). Como filho de uma ativista do movimento negro, a experiência vivida de Gilberto Soares o sensibilizou em relação à importância da articulação da sociedade civil em prol da causa quilombola. De maneira fascinante, ele relata que, diante de um poder público pouco atuante e desconectado da realidade local, é fundamental que os atores da sociedade civil auxiliem os quilombolas a lutar por seus direitos.

Interessantemente, esse mesmo ponto a respeito da articulação com as comunidades quilombolas para que elas possam progredir no processo de realização dos seus direitos de cidadania é retomado no texto subsequente. No entanto, o Capítulo 5 muda o foco da sociedade civil para o Estado e dá voz a funcionários de carreira da burocracia pública. Esse capítulo contém contribuições de diversos membros da Emater-RS/Ascar (Associação Sulina de Crédito e Assistência Rural): Regina da Silva Miranda, Cordula Eckert, Robson Becker Loeck, Marcia de Lima Cabral, Alexandre Ferreira Schmidt, e Gustavo Chaves Alves. Esse texto revela agentes públicos no interior do aparelho de Estado comprometidos não só com a realização de políticas públicas voltadas às comunidades quilombolas, como também com o imperativo de engajá-las no processo de construção e implementação de iniciativas. Desse modo, o capítulo ressalta a importância de um “processo de escuta sensível com as famílias quilombolas” e da necessidade de elaboração de “uma metodologia de Aters [assistência técnica e extensão rural e social] diferenciada e que vá além de uma tradicional assistência técnica”. Além de ressaltarem a importância da formação de uma quantidade maior de extensionistas rurais, os autores desse capítulo destacam o papel fundamental que esses profissionais desempenham na “promoção da igualdade racial no mundo rural”.

Enquanto os dois capítulos anteriores se centram na análise dos elos entre sociedade civil organizada e grupos quilombolas (Capítulo 4) e entre o aparelho estatal e o mesmo contingente de cidadãos e cidadãs (Capítulo 5), o Capítulo 6 aborda a ligação entre essas comunidades tradicionais e o universo da assistência social. Fazem parte desse último tanto profissionais da rede pública de serviços

socioassistenciais como os assistentes sociais em formação, ainda nas universidades (alguns dos quais fizeram parte da pesquisa). Desse modo, os autores desse capítulo, Roberto da Cruz Fonseca Júnior e Alene Silva da Rosa, destacam o papel vital das equipes volantes do CRAS (Centro de Referência da Assistência Social) no preenchimento das lacunas do serviço público, sobretudo no que se refere à necessidade de o Estado (o CRAS, mas também os assistentes sociais) ter(em) um papel proativo na busca de comunidades que, por diversas razões que fogem ao controle delas próprias, enfrentam graves problemas de acesso.

Contribuir para a resolução – ou, pelo menos, o atenuamento – desse último problema sempre foi (e ainda é) um dos objetivos centrais da pesquisa. Desse modo, o Capítulo 7 do livro descreve em detalhes uma das respostas da pesquisa ao problema relatado pelos quilombolas da falta de acesso à informação sobre políticas públicas existentes. Mediante o esforço de uma equipe multidisciplinar, a pesquisa desenvolveu o Aplicativo Quilombola, que contém informações detalhadas sobre os serviços públicos existentes. Ademais, o capítulo também descreve uma outra contribuição da pesquisa às comunidades quilombolas. É o Game Afro, que foi desenhado com o objetivo de valorizar a cultura negra e quilombola e estimular a autoestima dos jovens e crianças de etnia negra.

Já, no capítulo 8, Cíntia Bonder aborda a política quilombola no Rio Grande do Sul e a proposta metodológica para a elaboração do plano decenal de direitos humanos das comunidades quilombola, negra e povo de terreiro como marco de política pública para o segmento.

As quatro contribuições da seção seguinte (*Mulheres Quilombolas: protagonismo e desafios*) se focam mais precisamente nas mulheres das comunidades quilombolas, no seu protagonismo, assim como nos desafios que elas enfrentam em diversas arenas. Assim sendo, o Capítulo 9, escrito por Rubya Souza Garcia e Monique Soares Vieira, relata a polivalência das mulheres quilombolas. Tendem a trabalhar como agricultoras (sobretudo na produção de subsistência) no interior das comunidades, exercem também trabalho remunerado (mas não necessariamente formal) fora da comunidade, seja em lavouras de fumo, como colhedoras de frutas, ou como empregadas domésticas ou diaristas. Além disso, estão encarregadas das atividades de cuidado – seja dos filhos, da casa, ou da comunidade.

Fora da comunidade, enfrentam o racismo estrutural, que se manifesta de diversas maneiras. Não só enfrentam barreiras de acesso aos serviços existentes,

como também sofrem uma multiplicidade de micro-agressões – tal como é analisado no Capítulo 10. Os relatos quilombolas analisados pelos autores desse capítulo – Simone Barros de Oliveira, Patrícia Krieger Grossi, Monique Soares Vieira e João Vitor Bittencourt – desnudam a perversidade gratuita e pouco construtiva de comportamentos racistas. Baseado nas narrativas de mulheres quilombolas, o capítulo mostra que não é o contato com o chamado “outro” que necessariamente engendra o racismo. O fundamental é como o “outro” é construído na relação de alteridade. O capítulo ressalta a resiliência das mulheres quilombolas em espaços de opressão e seu esforço para desconstruí-los, seja numa repartição pública ou numa loja no comércio.

Ainda no que se refere ao contato com o exterior, o Capítulo 11 trata da experiência das mulheres quilombolas no âmbito da saúde. Escrito por um time de quatro autores – Carolina Silva Diniz, Gabriel Moraes Machado, João Vitor Bittencourt e Vitória de Souza Francisco –, o texto discute diversos determinantes da saúde em comunidades quilombolas. Por exemplo, por se localizar em áreas distantes dos centros urbanos (embora não todos, como se verá adiante), os quilombos enfrentam problemas de locomoção. Os seus membros têm dificuldade de chegar aos locais onde se encontram os serviços de saúde. Também em virtude de questões espaciais, suas comunidades carecem de acesso regular à água potável (e ao sistema de água e esgoto). Como consequência, alguns membros da comunidade – sobretudo crianças – padecem de doenças ou de problemas de saúde preveníveis – uma vez que se relacionam à precariedade do acesso aos sistemas sanitário e de abastecimento de água. Os relatos quilombolas dos quais o capítulo se utiliza revelam uma precariedade adicional. Sem água, a pujança econômica da comunidade é afetada. Sem recursos, a comunidade se vê impossibilitada de acessar transporte (ou comprar um veículo) para se deslocar aos centros de saúde. Ou seja, o círculo vicioso narrado pelos quilombolas provê evidência da precariedade estrutural dessas comunidades.

Os quilombos situados em áreas citadinas também enfrentam dificuldades sérias. Encurralados por cidades que cresceram de maneira rápida e, por vezes, desordenada, as comunidades que foram transformadas em quilombos “urbanos” têm que resistir a uma enorme pressão sobre suas terras ancestrais, que, como analisa o Capítulo 12, nem sempre obtiveram uma regularização fundiária. Pelo contrário, as autoras dessa contribuição – Joana das Flores Duarte e Eliane Moreira de Almeida – mostram que alguns desses quilombos “urbanos”

se encontram em áreas urbanas nobres, ocupadas por residências e edifícios luxuosos, que tendem a ver negativamente, ou a abertamente se opor à obtenção da titulação por parte das comunidades quilombolas.

A centralidade da questão das terras ancestrais quilombolas é discutida a partir de uma outra perspectiva no Capítulo 13, que se centra na ligação entre o território e a identidade quilombola. Escrito por Simone Barros de Oliveira, Patrícia Krieger Grossi, Gabriel Moraes Machado e Maria Fernanda Ávila Coffi, o capítulo analisa a relação multifacetada dos quilombolas com o território vivido. O último é mais do que um local de residência, um espaço de convivência comunitária e uma área de produção. Trata-se, sobretudo, de um elemento de ligação dos quilombolas com os seus ancestrais e com a história que se depreende dessa ancestralidade. Assim sendo, como discutem os/as autores/as, buscar a regularização fundiária implica também a luta pela identidade, pelo “[...] resgate da história e, o que é mais importante, pela ressignificação dessa história da perspectiva quilombola”.

Se há um esforço quilombola de ressignificar o passado, essas comunidades tradicionais se empenham também no processo de formação das gerações futuras – tema do Capítulo 14. Escrito por Letícia Padoin e Lucas Machado, o capítulo descreve a preocupação das avós, avôs, mães e pais quilombolas com a manutenção dos jovens (e futuros adultos) em suas comunidades. Ao mesmo tempo em que mães e pais quilombolas desejam que seus filhos e filhas obtenham educação formal terciária, eles/as também se preocupam em lhes transmitir habilidades básicas (como no que refere ao trato da terra) e sua cultura, para que não haja uma perda do vínculo entre terra ancestral-identidade-cultura quilombolas.

Finalmente, o Capítulo 15 analisa o papel central das mulheres quilombolas em múltiplas dimensões. Como discutem as autoras Joana das Flores Duarte e Simone Barros de Oliveira, as mulheres quilombolas são responsáveis não somente por parte da produção, pelo trabalho no exterior da comunidade e pelas tarefas associadas ao cuidado. Elas desempenham um papel central na formação cultural das próximas gerações, o que as transforma, no interior das comunidades, em importantes guardiãs da identidade quilombola. Mais importante, sua resiliência e atitude de resistência fazem com que elas sejam protagonistas na busca constante – há mais de um século – pela plena efetivação de seus direitos de cidadania.

Considerações finais: resumindo o aprendizado até o momento

Ao se engajar nesse diálogo com comunidades quilombolas de Porto Alegre, Grande Porto Alegre e do interior do Rio Grande do Sul, os/as participantes desta pesquisa se beneficiaram da extrema hospitalidade e da incansável paciência dos membros desses grupos. Sua extrema generosidade tornou esta pesquisa possível.

Em termos do conteúdo do aprendizado, a experiência vivida das/os quilombolas com os/as quais a pesquisa dialogou revela o legado de um passado que persiste. Por um lado, o déficit e a extrema lentidão governamentais no que se refere à questão da regularização fundiária de suas terras ancestrais é uma herança colonial perversa. Numa das principais nações da chamada “América” (GONZALEZ, 1988), a precariedade no acesso aos direitos de cidadania por parte dos descendentes daqueles que mais contribuíram para a prosperidade da economia colonial é paradoxal e evidência da permanência e contínua reprodução de estruturas de opressão que não foram fundamentalmente transformadas pelos eventos de 1888.

Em virtude de sua complexa relação com o território vivido – analisada no decorrer dos capítulos deste volume –, a precariedade do controle sobre suas terras ancestrais gera, nessas comunidades quilombolas, múltiplas debilidades. A principal delas é, evidentemente, a ameaça posta à sua própria sobrevivência enquanto comunidade e, por conseguinte, enquanto grupo identitário. Por outro lado, como as contribuições deste livro repetidamente demonstram, a resistência a essa ameaça contribui para a solidificação da identidade quilombola – ser quilombola é resistir, como pontuaram muitos dos membros das comunidades entrevistados. Além disso, não é uma resistência passiva. Pelo contrário, o que os/as pesquisadores/as que participaram desta pesquisa mais aprenderam foi a importância de se pensar quilombolas não como sujeitos de políticas públicas, mas como brasileiros e brasileiras ativos na busca dos seus plenos direitos de cidadania.

Referências

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BOHN, Simone. National law and territorialized public policy: the violen-

ce against women law in Brazil. In: VICKERS, Jill; GRACE, Joan; COLLIER, Cheryl (Eds.). **A handbook on federalism, diversity and gender**. Cheltenham: Edward Elgar, 2020. p. 226-243.

BOHN, Simone. Quasi post-neoliberal Brazil: social change amidst elite adaptation and metamorphosis. In: NORTH, Liisa; CLARK, Timothy (Eds.). **Continuities in patterns of class domination**. Latin American case studies. New York: Palgrave MacMillan, 2018. p. 57-92.

BOHN, Simone. Feminismo estatal sob a Presidência Lula. O caso da Secretaria Especial das Mulheres. **Revista Debates**, v. 4, n. 2, p. 81-106, 2010.

BOHN, Simone; GROSSI, Patrícia Krieger. The Quilombolas's refuge in Brazil: social economy, communal space, and shared identity. In: HOSSEIN, Caroline (Ed.). **The black social economy in the Americas: exploring diverse community-based markets**. New York: Palgrave Macmillan, 2018. v. 1, p. 161-186.

BOURKE, Brian. Positionality: reflecting on the research process. **The Qualitative Report**, v. 19, n. 33, p. 1-9, 2014.

CLEGG, Sue. The space of academia: privilege, agency and the erasure of affect. In: MAXWELL, Claire; AGGLETON, Peter. **Privilege, agency and affect: understanding the production and effects of action**. London: Palgrave Macmillan, 2013. p. 71-87.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. **Observatório Terras Quilombolas**. c1995-2020. Disponível em: <https://cpisp.org.br/direitosquilombolas/observatorio-terras-quilombolas/?terra_nome=&situacao=267&uf%5B%5D=60&ano_de=&ano_ate=&orgao_exp=0>. Acesso em: 07 abr. 2021.

FONTANELLA, Bruno José Barcelos; RICAS, Janete; TURATO, Egberto Ribeiro. Amostragem por saturação em pesquisas qualitativas em saúde: contribuições teóricas. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 24, n. 1, p. 17-27, jan. 2008.

FONTANELLA, Bruno José Bancelos et al. Amostragem em pesquisas qualitativas: proposta de procedimentos para constatar saturação teórica. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 27, n. 2, p. 389-394, fev. 2011.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GOMES, Maria Elásir S.; BARBOSA, Eduardo F. **A técnica de grupos focais para obtenção de dados qualitativos**. Educativa: Instituto de Pesquisas e Inovações educacionais, 1999. Disponível em: <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKFwj24eiXqsfWA-hW9rJUCHQo4DGcQFjAAegQIAhAD&url=http%3A%2F%2Fwww.tecnologiadeprojetos.com.br%2Fbanco_objetos%2F%257B9FEA090E-98E9-49D2-A638-6D3922787D19%257D_Tecnica%2520de%2520Grupos%2520Focais%2520pdf.pdf&usg=AOvVaw3VBemxQNXJj4BDRN-D936AV>. Acesso em: 13 maio 2021.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, n. 92-93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

GROSSI, Patrícia Krieger. Feminismo interseccional: os determinantes de gênero, raça/etnia e geração na vida de mulheres quilombolas. In: AMARO, Sarita; DURAND, Veronique (Orgs.). **Veias feministas**: memória, desafios e perspectivas para a mulher no século 21. Rio de Janeiro: Bonecker Acadêmica, 2017. p. 195-212.

GROSSI, Patrícia Krieger et al. As múltiplas violências contra as mulheres quilombolas e as vozes da resistência. In: BELLINI, Maria Isabel Barros; MACHADO, Rebel Zambrano (Orgs.). **Vulnerabilidades**: intersecções e particularidades. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2017. p. 115-36.

LOPEZ-CALVA, Luis; ROCHA, Sonia. **Exiting Belindia?** Lesson from the recent decline in income inequality in Brazil. Washington, DC: World Bank, 2012. Disponível em: <<https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/12808>>. Acesso em: 08 abr. 2021.

MASON-BISH, Hannah. The elite delusion: reflexivity, identity and positionality in qualitative research. **Qualitative Research**, v. 19, n. 3, p. 263-276, 2019.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. São Paulo: Loyola, 1996.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. **História oral: como fazer, como pensar**. São Paulo: Contexto, 2007.

MINAYO, Maria Cecília (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 27. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção Temas Sociais).

MINAYO, Maria Cecília. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

NERI, Marcelo. **A nova classe média**. Rio de Janeiro: FGV/IBRE, 2008.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RICHARDSON, Roberto Jarry et al. **Pesquisa social: métodos e técnicas**. 3. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

SILVA, Sara Divina Melo da; DOWLING, Gabriela Buonfiglio. O universo feminino retratado nos cocos de roda, em três comunidades quilombolas no Estado da Paraíba. In: FAZENDO GÊNERO, 9., 2010, Florianópolis. **Anais do IX Fazendo Gênero: diásporas, diversidades, deslocamentos**. Florianópolis: UFSC, 2010.

SMITH, Dorothy E. **The everyday world as problematic: a feminist sociology**. Boston: Northeastern University Press, 1987.

Arquivos quilombolas



Quilombo Boqueirão – São Lourenço do Sul/RS



Quilombo Picada – São Lourenço do Sul/RS



Quilombo Vó Maria e Vó Valdomiro – Formigueiro/RS



Quilombo dos Alpes – Porto Alegre/RS



Reunião com diversas comunidades quilombolas - Quilombo Vó Maria e Vó Valdomiro - Município de Formigueiro, RS



Quilombo Rincão dos Martimianos – Restinga Seca/RS



Quilombo da Anastácia – Viamão/RS



Quilombo Boqueirão – São Lourenço do Sul/RS



Quilombo Rincão dos Martimianos – Restinga Seca/RS



Quilombo da Anastácia – Viamão/RS

Parte I
Nada de Nós sem Nós

Capítulo 1

Vivências e Narrativas de Vida de Mulheres das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Sul

Graziela Rinaldi da Rosa

Adriana da Silva Ferreira

Introdução – Do quilombo à universidade: uma história a ser conta- da

*“É tempo de caminhar em fingido silêncio,
E buscar o momento certo do grito,
Aparentar fechar um olho evitando o cisco
E abrir escancaradamente o outro.*

*É tempo de fazer os ouvidos moucos
para os vazios lero-leros,
e cuidar dos passos assuntando as vias
ir se vigiando atento, que o buraco é fundo.*

*É tempo de ninguém se soltar de ninguém,
mas olhar fundo na palma aberta
a alma de quem lhe oferece o gesto.
O lançar de mãos não pode ser algema
e sim acertada tática, necessário esquema.*

*É tempo de formar novos quilombos
em qualquer lugar que estejamos,
e que venham os dias futuros, salve 2020,
a mística quilombola persiste afirmando:
‘a liberdade é uma luta constante’.”*
(Conceição Evaristo)

Os anos de 2020 e 2021 são marcados pelo maior número de mortes, devido à pandemia que o mundo enfrenta. Somadas a ela, seguem as ameaças aos corpos pretos em meio aos espaços públicos e privados. Este foi e está sendo um período em que o mundo assistiu ao protagonismo dos movimentos antirracistas ao mesmo tempo em que se curvou frente a um vírus, que atinge de forma desigual o cotidiano das mulheres, em especial, as negras, que são as mais afetadas por estarem em subempregos e serem a maioria nas filas dos/as desempregados/as, além de terem que dar conta de seus lares sozinhas, bem como do cuidado de filhos e filhas, endossando os índices de vulnerabilidade social.

Frente a essas adversidades, fica evidente que temos uma luta antirracista, antipatriarcal e anticapitalista. Por isso, é muito importante atentarmos-nos à realidade dos quilombos, principalmente se tratando dos quilombos do Sul. Trata-se de uma pesquisa realizada numa perspectiva feminista, que considera que, “[...] feministas são formadas, não nascem feministas. Uma pessoa não se torna defensora de políticas feministas simplesmente por ter o privilégio de ter nascido do sexo feminino” (HOOKS, 2019, p. 25).

Este trabalho busca dar visibilidade às questões do cotidiano de mulheres que vivem nos quilombos locais da cidade São Lourenço do Sul, o que será feito por meio de relatos coletados em rodas de conversas e entrevistas realizadas com 40 mulheres que vivem nos cinco quilombos pesquisados. Por meio de uma análise de classe, gênero e raça, podemos perceber a estrutura tecida por vivências na zona rural, e urbana, que excluem a população negra, especialmente as mulheres, de empregos, políticas públicas e dos direitos básicos, como acesso à educação e escolas na zona rural para suas crianças. Assim, podemos, a partir dessa ferramenta teórica e metodológica, em que se trabalha com as memórias e histórias de vidas de mulheres quilombolas, questionar o racismo estrutural, as relações do capitalismo e a desvalorização da vida humana, e, também, a normatização do cisheteropatriarcado que desvaloriza outras identidades de gênero.

Acreditamos que, ainda que este seja um trabalho de pesquisa-ação singular frente à diversidade cultural, ele resgata diferentes aspectos culturais, políticos, socioeconômicos e – por que não dizer – filosóficos pelos quais podemos reconhecer vivências locais em um território formado por diferentes sociedades que se formaram a partir da diáspora africana.

Mesmo considerando a origem inicial de um quilombo como fruto de uma fuga coletiva de cativos africanos, ainda assim ele

reunia pessoas de várias origens étnicas. Juntos, tinham de adaptar práticas e costumes a partir de uma perspectiva comum. Assim, a cultura nos quilombos podia ser formada tanto de influências africanas como de reinvenções na diáspora. (GOMES, 2015, p. 42).

Conceição Evaristo (2020), escritora negra, lembra que é preciso ficar atento/a, fingir silêncio e que é preciso saber a hora de gritar. Ela convoca negros e negras a aquilombar-se. A expressão aquilombar-se considera que “[...] os quilombos e mocambos se formavam quase sempre a partir dos escravos fugitivos” (GOMES, 2015, p. 12).

No Brasil, desde as primeiras décadas da colonização, tais comunidades ficaram conhecidas primeiramente com a denominação mocambos e depois quilombos. Eram termos da África Central usados para guerras ou mesmo apresamentos de escravizados. No século XVII, a palavra quilombo também era associada aos guerreiros imbangalas (jagas) e seus rituais de iniciação. Já mocambo, ou mukambu tanto em kimbundu como em kicongo (línguas de várias partes da África Central), significava pau de feira, tipo de suportes com forquilhas utilizados para erguer choupanas nos acampamentos [...]. A palavra seria utilizada para caracterizar tanto as estratégias militares – acampamentos – na África pré-colonial como aquelas da resistência à escravidão na América portuguesa. (GOMES, 2015, p. 10-11).

Sabemos que “[...] os quilombos (cimarrones, marons, marrons) atormentavam todas as sociedades escravocratas, nas quais a existência de montanhas, pântanos e outros terrenos favoráveis proporcionassem refúgio em que os escravos pudessem abrigar-se” (FIABANI, 2012, p. 101). A (re)existência dessas comunidades nos ensina a pensar um feminismo descolonial (LUGONES, 2011, 2008), a partir de outras epistemologias, que dialoga com as epistemologias feministas, gênero e história – como nos inspiram Rago (2012) e Ribeiro (2018) – e que nos provoca a pensar o feminismo negro para um novo marco civilizatório.

O conceito de “escrivência”, cunhado por Conceição Evaristo, nos remete às memórias do passado de uma das autoras deste texto, visto que o capítulo é escrito por uma quilombola negra também, que traz suas experiências construídas numa coletividade negra quilombola denominada Quilombo da Coxilha Negra, além das memórias e vivências como estudante de uma universidade

pública.

A partir do acesso às políticas públicas, iniciou seu sonho – o de voltar às aulas. Esse sonho havia sido interrompido na juventude e foi adiado por muitos anos.

Quando muitas vezes é apresentada a importância de se pensar políticas públicas para mulheres comumente ouvimos que as políticas devem ser para todos. Mas quem são esses “todos”, ou quantos cabem nesse “todos”? Se mulheres, sobretudo negras, estão num lugar de maior vulnerabilidade social justamente porque essa sociedade produz essas desigualdades, se não se olhar atentamente para elas, o avanço mais profundo fica impossibilitado. Melhorar o índice de desenvolvimento humano de grupos vulneráveis deveria ser entendido como melhorar o índice de desenvolvimento humano de uma cidade, de um País. (RIBEIRO, 2019, p. 40).

Na universidade, esta estudante quilombola e artesã bonequeira, que também escreve este texto, passou a olhar para si como mulher negra quilombola, que tece bonecas de pano negras, percebendo o quanto a representatividade era importante e o quanto aquelas bonecas tão pequenas carregavam representatividade e visibilidade e aumentavam a autoestima das meninas negras. Uma mulher negra que não encontrava uma boneca negra de pano na prateleira para ser vendida e que, na infância, nunca teve uma boneca negra, não entendia como e por que as meninas e mulheres negras não tinham um brinquedo para o qual poderiam olhar e se ver. Na universidade, espaço onde as pessoas brancas ainda prevalecem, passa a valorizar e ter reconhecimento pelo seu conhecimento e trabalho artesanal.

Sobre esse aspecto, aponta Frantz Fanon (2008, p. 34) que “[...] quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será”. Nesse sentido, é importante questionar o quanto não damos a chance para que uma criança fortaleça na infância a sua identidade de criança negra e, ainda, o quanto a escola e as universidades podem e devem ajudar nesse fortalecimento.

Figura 2. Adriana da Silva Ferreira



Fonte: Fotografia de Graziela Rinaldi da Rosa.

Esta pesquisa aqui apresentada, intitulada “Mulheres Quilombolas do Município de São Lourenço do Sul/RS: Identidades, Vivências e Memórias dos Quilombos”, foi pensada no mesmo ano em que Adriana deu início às aulas – 2014, na Universidade Federal do Rio Grande (FURG) – Campus São Lourenço do Sul/RS. Nesse ano, Adriana começava um novo ciclo em sua vida a partir de seus estudos no curso de Licenciatura em Educação do Campo, que é um curso voltado para os povos e comunidades tradicionais, como quilombolas, pescadores/as artesanais, ciganos/as, indígenas, povos de terreiro, povos de matriz africana, assentados/as, pecuaristas familiares, ribeirinhos/as, benzedeiras, agricultores/as familiares, entre outros que compõem as comunidades tradicionais. Segundo Cerqueira et al. (2015, p. 68), as comunidades tradicionais

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

Os povos do campo são valorizados nesse curso de licenciatura. É um curso

que contribui para fortalecer suas identidades, memórias, a cultura, as vivências e os saberes, contribuindo para que o jovem do campo permaneça no campo e na formação de líderes comunitários. Os povos tradicionais são os protagonistas dessa educação, pois acredita-se que:

Alguns elementos, tais como a memória e processos de territorialização em quilombos, são imprescindíveis no exercício de articular este lugar – quilombo – às complexas relações raciais brasileiras, e à necessidade, portanto, de intervir em espaços de educação formal, tanto na gestão de escola como na formação de educadores e na produção de material didático específico para tal tipo de processo pedagógico, eminentemente político. (SOUZA; NUNES; MELO, 2016, p. 38).

Com a presença de uma universidade pública e gratuita no município de São Lourenço do Sul, os/as quilombolas passam a ingressar no ensino superior, com destaque para a presença das mulheres nesse ingresso. Destaca-se que todas as comunidades quilombolas são construídas de forma coletiva; cada comunidade tem um estatuto que deve ser seguido, como qualquer outra organização, com um/a presidente, secretária/o, tesoureira/o, fiscal e outras representações.

A vontade de conhecer as mulheres que vivem nas cinco comunidades quilombolas da cidade de São Lourenço do Sul/RS, todas reconhecidas pela Fundação Palmares, nos levou a desenvolver a pesquisa, que teve apoio da Fapergs/CNPq. Utilizando a oralidade, conversamos com mulheres que vivem na Comunidade Quilombola da Coxilha Negra, Comunidade Quilombola do Rincão das Almas, Comunidade Quilombola do Torrão, Comunidade Quilombola da Picada e Comunidade Quilombola Monjolo. Há ainda a Comunidade das Nascentes, em processo de reconhecimento. Realizamos também um encontro com uma líder comunitária, líder do movimento de consciência negra e estudante de Licenciatura em Educação do Campo.

As cinco comunidades de São Lourenço do Sul compreendem cerca de 200 famílias: 18 famílias e cerca de 30 pessoas no Quilombo da Picada, 26 famílias e cerca de 65 pessoas no Quilombo do Torrão, o Quilombo do Rincão é a comunidade mais numerosa, com 103 famílias e 97 mulheres. No Quilombo da Coxilha Negra são 29 famílias, e, no Quilombo Monjolo, 24 famílias e cerca de 36 pessoas. Ao longo das atividades desenvolvidas em 2016-2018, entrevistamos 40 mulheres que vivem nas comunidades de povos remanescentes dos

quilombos.

As comunidades são mistas, havendo homens, mulheres e crianças, jovens, adultos e idosos. Nem todas as pessoas que moram nos quilombos são negras, embora os quilombos sejam predominantemente formados por negros/as e, também, descendentes indígenas.

Cada comunidade tem suas características, mas todas se assemelham pela mão de obra ofertada dentro das comunidades, tendo poucos/as quilombolas ocupando cargos públicos, e as mulheres atuando, na sua maioria, como domésticas, agricultoras, estudantes, faxineiras, diaristas, pensionistas, aposentadas. Os homens são mecânicos, pedreiros, alambradores (fazem cercas para guardar o gado), agricultores, empregados de propriedades agrícolas privadas, alguns com salário mensal. Os “peões” trabalham de diaristas. Há aposentados e desempregados, e as mulheres são quem mais sente dificuldades de conseguir emprego.

Os relatos de vida das protagonistas da pesquisa trouxeram um pouco da vivência dos quilombos. São muitas histórias; a ancestralidade está presente em sua essência, o vocabulário, simples e informal, remonta os sonhos dessas mulheres, as quais estiveram (e ainda não deixaram de estar) à margem da educação institucionalizada.

Quando nos deparamos com nossas desigualdades, torna-se mais do que necessário pensar sobre a colonialidade/colonialismo como um marcador social, engessado e opressor, para que possamos trazer atenção para as experiências diversas de homens e mulheres negras e negros em diferentes partes do mundo, considerando que “[...] la imposición colonial de género atraviesa cuestiones de ecología, economía, gobierno, relaciones com el mundo espiritual, y saberes, a la vez que prácticas cotidianas que o bien nos habitúan a cuidar el mundo o a destruirlo” (LUGONES, 2011, p. 106).

Ao longo deste trabalho, percebemos que a troca de saberes e vivências constitui uma gama de relações sociais, políticas e culturais pela qual é possível pensar a interseccionalidade dentro e fora das comunidades. A metodologia da interseccionalidade pode ser observada por um sistema de opressão interligado (AKOTIRENE, 2019). Como disse Ribeiro (2018, p. 123), “[...] pensar a interseccionalidade é perceber que não pode haver primazia de uma opressão sobre as outras e que é preciso romper com a estrutura. É pensar que raça, classe e gênero não podem ser categorias pensadas de forma isolada, porque são indis-

sociáveis”.

Assim, seguimos acreditando que despatriarcalizar e descolonizar o conhecimento¹ é um desafio para a educação da América Latina, e trabalhos como este contribuem para que outras vozes e histórias sejam escutadas e valorizadas.

Trajétórias metodológicas com rodas de diálogos e conversas entre mulheres quilombolas

Nos quilombos é comum as mulheres se visitarem. No entanto, o que não tinha acontecido ainda era ver mulheres das universidades indo conversar apenas com as mulheres quilombolas. Trata-se de uma pesquisa inédita. Em alguns encontros, o diálogo com os homens foi tenso, pois eles não estavam acostumados a assistir as mulheres dos quilombos serem protagonistas frente às câmeras filmadoras ou câmera fotográfica, dizendo quem são as mulheres que vivem nos quilombos de São Lourenço do Sul, como vivem, no que trabalham, suas histórias de vida, suas formas de auto-organização e denunciando as violências e dificuldades que sofrem.

Figura 3. Mulher do Quilombo da Coxilha Negra



Fonte: Fotografia de Graziela Rinaldi da Rosa.

¹ Sugerimos a leitura de Rosa e Moretti (2018).

A participação e o comprometimento das mulheres na pesquisa “Mulheres Quilombolas do Município de São Lourenço do Sul/RS: Identidades, Vivências e Memórias dos Quilombos” foi uma surpresa. Elas nos esperavam ansiosas para a confecção das bonecas negras e rodas de conversa que aconteciam; cada comunidade tinha suas particularidades, suas dificuldades, suas lutas, enfrentamentos, mas, acima de tudo, havia solidariedade entre as mulheres, que estavam sempre com um sorriso no rosto nos esperando, mesmo enfrentando dificuldades para participarem da pesquisa.

“Um dia que deu muita alegria e que me chamou bastante atenção foi o dia em que cheguei em uma das comunidades e uma menina de uns 3 anos de idade veio no colo de sua mãe sorrindo, percebi que ela estava com o mesmo penteado de cabelo que eu a bonequeira oficineira estava no dia anterior. Mais tarde, na oficina de bonecas negras, sua mãe comentou que ela queria que a mãe fizesse o penteado que eu estava, naquele momento pude perceber que eu era uma referência. Naquele momento para aquela pequena menina, meu coração se encheu de alegria. E tive a certeza de que estava fazendo a coisa certa enquanto houver um tecido marrom e uma criança negra farei de tudo para transformar este tecido em uma linda boneca negra.”
(Adriana da Silva Ferreira, bonequeira quilombola, Coxilha Negra, São Lourenço do Sul/RS).

Tivemos a oportunidade de conhecer cada quilombo e escutar as mulheres quilombolas que vivem nesses territórios. Nesse sentido, entendemos por territórios:

Os espaços necessários à produção cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observando, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações. (CERQUEIRA et al., 2015, p. 68).

Quando fazemos bonecas negras com meninas e mulheres que vivem nas comunidades quilombolas, a partir de rodas de diálogos, contribuimos para a autoestima, o autorreconhecimento e para a possibilidade de renda dessas mulheres, também constituindo-se como um momento de reunião e compartilhamento de saberes entre as mulheres. E, além disso, quando entregamos uma

boneca negra para uma criança negra, percebemos no seu olhar a alegria de se “enxergar” em seu brinquedo, sentir-se representada.

Fazer oficinas de bonecas negras enquanto se discute sobre violência, empoderamento, autoestima, culinária, religiosidade e outros temas que surgiram ao longo da pesquisa-ação participante, fez com que as mulheres quilombolas se conhecessem e, assim, falassem uma para outra dos problemas cotidianos que enfrentam. Portanto, trabalhamos numa perspectiva de “*Hacer historia desde abajo y desde el Sur*”² e de valorizar o pensamento dos povos do Sul. Para tanto, Gargallo (2004, 2014) e Lagarde y de Los Ríos (2015) nos auxiliam a pesquisar, pensar e escrever numa perspectiva latinoamericana que contribua para libertar os pensamentos das mulheres quilombolas de “cativeiros” (LAGARDE Y DE LOS RÍOS, 2015), estabelecendo “pactos entre nosotras”, como nos ensinou Marcela Lagarde y de los Ríos (2009).

Buscamos saber como as mulheres se viam como lideranças e discutimos sobre empoderamento, autoestima, afroempreendedorismo, direitos das mulheres, violência doméstica sofrida por mulheres dentro da comunidade, políticas públicas, racismo, culinária, entre outros temas.

“É uma oportunidade, uma porta que se abriu pra nós mulheres do quilombo como uma ocupação, distração do dia-a-dia, pra sair do cotidiano – e futuramente pode ser um meio pra conseguir dinheiro, usar as bonecas pra ajudar o grupo e usar como serviço, como cooperativa, coisa das mulheres negras, pra marcar a gente em São Lourenço, pra ficar conhecida, porque o quilombo necessita disso, muita gente não sabe o que é um quilombo, tem gente que nunca viu boneca negra.

Muita gente não sabe onde a gente precisa se destacar, chamar atenção, pra ver que a gente tem a história e a gente quer mostrar isso de um jeito bom, e pro quilombo vai ser bom porque a gente não tem sede... E a gente pode conseguir muita coisa, tanto pro quilombo, como pras mulheres... Por exemplo: vão aprender a costurar, aprender a botar botão... muita coisa pra aprender... Vai ser um tempo de aprendizagem esses dois anos, pra futuramente a gente ter um lucro.”
(Geiza, Coxilha Negra, São Lourenço do Sul/RS).

A metodologia participativa³ foi uma ferramenta muito importante desde o início deste trabalho, começando pelo levantamento de informações e iden-

² Título do livro escrito por Carrillo (2017).

³ Ver sobre: Streck (2016) e Streck e Adams (2014).

tificação de problemas locais, e compreendendo as reflexões sobre as temáticas levantadas, com o objetivo de encontrar soluções e alternativas juntamente à comunidade, com o intuito de melhorar a realidade apresentada por meio a participação, do diálogo, buscando diferentes percepções, incluindo e fortalecendo as atrizes sociais participantes. Os relatos realizados nas rodas de conversa são sinceros, às vezes tímidos, e transmitem um pouco da vivência de cada uma das mulheres quilombolas entrevistadas.

Apesar de os quilombos em que se realizaram as ações estarem localizados na mesma cidade, São Lourenço do Sul/RS, as quilombolas pouco se conhecem e se encontram, porque os quilombos ficam cerca de 60 km de distância uns dos outros. Nesse sentido, elas manifestaram interesse e destacaram a relevância dos encontros.

Nos seus relatos, as mulheres falaram um pouco de seu cotidiano, sonhos, desafios e dificuldades:

“Um sonho que eu tenho pro quilombo que cada vez melhorasse mais, que mais gente participasse, tem muitos que não acreditam, acham que é bobagem, mas eu acho que é uma coisa muito boa né, porque assim... que tivesse mais... uma coisa... uma renda... pra quando uma pessoa precisasse, tivesse como contar com ajuda do quilombola.”
(Neusa Beatriz Mourão, Rincão das Almas, São Lourenço do Sul/RS).

As ideias de emancipação das mulheres quilombolas adquirem forma, as experiências individuais e configurações locais são o que moldam a luta social, o importante é que haja esse espaço onde elas possam pensar e discutir suas pautas, encaminhar suas demandas, ter uma rede de apoio. Dessa forma, aumenta-se a presença das mulheres quilombolas nos espaços políticos para que reivindicuem seu lugar de fala e denunciem o sexismo e o racismo.

O tema da violência doméstica é delicado de se tratar nos quilombos, mas, como não pode ser ignorado, ele foi trabalhado em uma roda de conversa. A violência sempre esteve presente na vida das mulheres negras, e quem sofre violência sabe que não é um assunto fácil de se lidar e compartilhar. Ao perguntar a uma quilombola, cuja identidade preferimos preservar, quais as dificuldades que ela percebia que as mulheres sofriam, ela nos respondeu: *“Ah, é os maridos... Sofre mais. As mulher sofre mais. Mas ele nunca me bateu, graças a Deus, é lei que não pode bater nas mulher... se deixa tomar conta, é fácil...”* (São Lourenço do Sul/RS, 2018).

A análise dos marcadores de gênero e raça conjuntamente nos auxiliam na percepção de como se delineiam os fenômenos sociais. Com a dificuldade de as mulheres conseguirem empregos, muitas vezes o homem é o único provedor domiciliar, e, frente ao racismo estrutural da branquitude, que dificulta esse processo de independência, nos deparamos com um aspecto conjuntural preocupante para a vida das mulheres pretas.

Reconhecer na tessitura social o papel de privilégio ocupado pela branquitude é um convite a repensar o lugar do branco como referência universal, o que pode ser descrito como uma “cegueira social”:

Disso decorre uma espécie de “cegueira social”, um mascaramento do nosso lugar de brancos nas relações sociais e a dificuldade de perceber, ler e compreender as desigualdades raciais, a produção e manutenção de privilégios brancos e a magnitude e a complexidade do sofrimento gerado à população negra e indígena de nosso país: não somente as violências explícitas, mas as violências sutis, os silêncios, os olhares, as omissões e a negação reiterada da condição de sujeito. De certa forma, isso é válido também para compreender outras diferenças vivenciadas como desigualdades na sociedade, em especial, as questões de gênero, identidade de gênero, orientação sexual, origem regional, entre outras, em seus entrelaçamentos interseccionais na vida concreta dos indivíduos e dos grupos discriminados. (CARREIRA, 2018, p. 134).

Metodologicamente, a interseccionalidade se faz muito importante para questionar os índices alarmantes da violência contra a mulher. Segundo Assis (2019), nas últimas décadas, aumentou a violência doméstica contra as mulheres negras, enquanto, no mesmo período, os mesmos crimes em relação às mulheres brancas diminuíram.

Após muito tempo de silêncio, de sofrimento e de atribuições equivocadas de culpa, a agressão sexual, emerge de forma explosiva como uma das marcantes difusões da sociedade capitalista atual. A preocupação pública crescente com o estupro nos Estados Unidos inspirou inúmeras mulheres a revelar seus enfrentamentos passados com abusadores efetivos ou potenciais. Como resultado, um fato assombroso veio à luz: terrivelmente poucas mulheres podem alegar não ter sido vítimas, pelo menos uma vez na vida, ou de uma tentativa de ataque sexual, ou de uma agressão sexual consumada. (DAVIS, 2016, p. 177).

As famílias das comunidades quilombolas se localizam, na maioria das vezes, em locais de difícil acesso e mais altos – com isso, ocorre a falta de água. A falta de água é um dos principais problemas nessas comunidades, pois, quando a estiagem é forte, essas famílias não possuem água para beber. Além disso, a luz elétrica ainda é uma luta a ser conquistada e mantida.

“Meu nome é Lurdes Helena Ferreira de Quevedo. Tenho 53 anos, nasci no quilombo e me criei aqui mesmo. A história do quilombo é que há uns tempos atrás a gente trabalhava muito na agricultura, desde os 12 de anos de idade a gente trabalhava capinando roça nova plantando de enxada, não era nada com arado, era com enxada. Foi assim que a gente se criou com os pais da gente, a gente não se criou nos estudos porque a gente ia um dia e no outro dia não pra ajudar os pais em casa que nós era pobre mesmo não tinha condições. De uns anos pra cá que a gente conseguiu luz elétrica, 2003. Foi melhorando nossa vida. Não tá bem melhor, mas tá muito melhor do que tava, conseguimos ter uma geladeira, televisão, ter uma casa melhor, a gente ganhou essa casa do projeto da Caixa Econômica Federal e foi ajeitando nossa vida [...].” (Lurdes Helena Ferreira de Quevedo, Torrão, São Lourenço do Sul/RS).

As religiosidades de cada família nas comunidades também são diversas. Algumas famílias seguem a linha de matriz africana, outras são católicas, outras evangélicas, cada uma com suas particularidades, e demonstram respeito pela escolha de cada um.

Outro fator que também interfere na tranquilidade dos quilombos é que nem todas as comunidades têm o registro de suas terras. A luta pela terra é uma das principais lutas nas comunidades remanescentes de quilombos. Trata-se de um tema que as estudantes quilombolas estudam no curso de Licenciatura em Educação do Campo, um desafio para a formação docente: contribuir para que os povos do campo tenham acesso e garantia de seus direitos.

“A casa aqui, as terras que a gente mora, o local aqui, sempre foi da família do pai, sempre foi. Em 2002, foi quando a gente começou o trabalho de reconhecimento, só que não tem nada reconhecido em papel, uma pessoa também registrou... Acabou registrando com duas hectares, os eucaliptos. Agora meu primo começou a fazer a casa dele ali, aí essa pessoa falou que até na justiça ele quer colocar. Mas isso não prejudica nada do lado pai pra lá.” (Sonia, Rincão das Almas, São Lourenço do Sul/RS).

Antes mesmo da proposta de projeto ser aceito, foi feito um contato anterior com as lideranças de cada comunidade quilombola perguntando se, caso o projeto fosse aceito, a comunidade concordaria em fazer essas oficinas com as rodas de conversas. A partir do aceite das mulheres e como o projeto foi aceito pela Fapergs, tivemos o cuidado de entrar novamente em contato com cada uma das lideranças das comunidades e perguntar se eles/as aceitariam receber em sua comunidade a universidade para uma pesquisa em que as mulheres e adolescentes seriam protagonistas.

As mulheres receberam bem a proposta das rodas de conversas, as quais foram conduzidas pela pesquisadora e pelaicineira. Para tratar do tema da violência doméstica, tivemos a assessoria da polícia civil, com a presença da policial Fernanda Tim, que desenvolveu uma pesquisa sobre a violência contra as mulheres do campo; e, para o tema políticas públicas, direitos das mulheres e afroempreendedorismo, contamos com a assessoria da advogada negra Evelin Ferreira, que contribuiu na solução de dúvidas que as mulheres apresentaram em relação aos seus direitos.

As mulheres que se (re)visitam: narrativas e histórias de vidas de mulheres dos quilombos

Além dos encontros de grupo focal, em que realizamos as rodas de conversas com as mulheres, também foram feitas visitas guiadas por elas mesmas em suas comunidades, nas suas casas, em cemitérios, hortas e plantações. Foram realizadas 15 oficinas no total, sendo cinco no Quilombo da Coxilha Negra, cinco no Quilombo do Torrão e cinco no Quilombo do Rincão, e, nos Quilombos Monjolo, da Picada e Nascentes, algumas mulheres participaram de entrevistas. Não foi possível realizar os encontros coletivos com todas, pois muitas estavam envolvidas com outros fazeres. No Quilombo Monjolo, as mulheres estavam construindo suas casas, por exemplo.

“O projeto foi uma das melhores coisas que aconteceu, aqui na comunidade foi uma das melhores coisas. Foi esse projeto das Bonecas Negras que veio pra nossa comunidade [...]. As bonecas negras é nossa identidade. Porque a gente consegue se identificar com essas bonecas. A gente faz comércio com essas bonecas, as pessoas compram, olham, a gente sente a diferença.” (Giane Ferreira, Coxilha Negra, São Lourenço do Sul/RS).

As oficinas em forma de rodas de diálogos eram anteriormente agendadas com as mulheres das comunidades. Elas recebiam um cronograma das datas em que seriam efetuadas as oficinas e, se concordassem, prevíamos cinco oficinas em cada comunidade; em alguns casos, tivemos mais do que o número previsto. As mulheres se reuniam nos espaços que são geralmente utilizados para a realização de reuniões, como as sedes das associações quilombolas.

Em um primeiro momento, explicamos a metodologia da pesquisa e das oficinas de bonecas negras e, posteriormente, as mulheres que aceitavam participar assinavam as autorizações referentes ao uso de suas imagens e narrativas para futuras publicações e um documentário, prevendo, em alguns momentos, o uso de nomes fictícios para não as expor.

As rodas de diálogo foram inspiradas nos círculos de cultura freireanos e em metodologias participativas (KOROL, 2016) desenvolvidas por militantes feministas, espalhadas em diversos grupos na América Latina. São rodas que fortalecem a alegria e a esperança de tempos melhores, realizadas no processo educativo da pesquisa, mas que estendem frutos para o bem-viver das mulheres de povos tradicionais.

Há uma relação entre a alegria necessária à atividade educativa e a esperança. A esperança de que professor e alunos juntos podemos aprender, ensinar, inquietar-nos, produzir e juntos igualmente resistir aos obstáculos a nossa alegria. Na verdade, do ponto de vista da natureza humana, a esperança não é algo que a ela se justaponha. A esperança faz parte da natureza humana. (FREIRE, 2014, p. 70).

Enquanto as oficinas aconteciam e os assuntos eram compartilhados, nós levamos um roteiro de entrevista pré-definido para as mulheres. Tais entrevistas foram gravadas e filmadas nas comunidades durante todas as atividades da pesquisa, como, por exemplo, nas rodas de diálogos e visitas guiadas, para serem transcritas posteriormente.

As perguntas que compuseram o roteiro estavam voltadas para o entendimento das mulheres sobre o que é ser uma mulher e quilombola; o que significa ser uma quilombola que vive numa comunidade quilombola; quais as vivências que marcaram a trajetória dessa mulher negra; que dificuldades elas enfrentaram e enfrentam por ser uma mulher negra e quilombola; suas histórias de lutas e protagonismos; a história do quilombo e suas histórias de vida; como é seu

cotidiano, no que trabalham, se estudam, seus sonhos...

As mulheres recordaram as histórias de vida de suas mães e avós. Muitas foram benzedeadas e parteiras, outras, guardiãs das sementes. Elas relataram os sacrifícios das mulheres para criarem seus filhos e filhas. Outras lembraram dos brinquedos que criavam para poder ter com o que brincar, bem como suas histórias como estudantes. Algumas tiveram que abandonar seus estudos, pois precisavam ajudar os pais nos serviços de casa e da lavoura. Elas também relataram a luta pelo acesso à água potável e pela energia elétrica, e o quanto suas vidas mudaram após a eletricidade chegar nos quilombos.

As quilombolas jovens relataram suas experiências como estudantes quilombolas. Como os/as negros e negras são retratadas/os nas comunidades. Falaram dos preconceitos que sofreram e ainda sofrem. Também trouxeram importantes reflexões sobre como são retratadas nos livros didáticos e no currículo escolar.

A interação por meio das entrevistas foi muito interessante. Elas denunciaram o legado da exclusão total que muitas mulheres negras quilombolas sofrem e sofrem até nossos dias. Foi importante ouvi-las falar em primeira pessoa; estarmos presentes nesse momento de compartilhamento foi realizador e de grande responsabilidade devido à sua confiança em nós, para contar-nos suas histórias – especialmente considerando que as expressões orais são uma forma de manutenção da memória coletiva, constituindo elementos que podem vir a representar marcadores de consciência histórica de um indivíduo e/ou grupo.

Aponta Franck Ribard (2010) que a cultura afro-brasileira é herdeira de matrizes e tradições orais africanas variadas, constituindo um corpo único e heterogêneo de expressões e de dinâmicas orais desenvolvidas em contextos históricos, regionais, sociais, interétnicos diferentes.

Isto explica certamente a dificuldade não só de realizar entrevistas tendo como foco a questão étnica mas, sobretudo, de interpretar os «textos» e discursos produzidos pelos entrevistados. O «momento vivido» pelo entrevistado e pela comunidade do ponto de vista da questão etnoracial, do contexto social e político (representações, interesses e objetivos em jogo); o lugar e o papel do entrevistado na comunidade; a forma e o conteúdo da linguagem utilizada; a percepção mútua (em termo étnico também) e a comunicação estabelecida entre o entrevistador e o entrevistado são alguns dos principais parâmetros a serem levados em conta no exercício interpretativo. (RIBARD, 2010, p. 10).

Figura 4. Oficina no Quilombo da Coxilha Negra



Fonte: Acervo da pesquisa.

Desenvolver uma pesquisa com a metodologia de história oral, com o uso de narrativas de vida de mulheres quilombolas, só foi possível porque partimos dos pressupostos da educação popular, construída numa perspectiva feminista, e com pesquisa-ação participante. Nesse sentido, para Josso (2004, p. 95), “[...] a busca de si é inseparável de uma relação com outrem”.

As narrativas de vida revelam nas duas atitudes base, que ora se excluem ora se alternam ao longo da vida. Assim, para algumas pessoas o conhecimento de si é uma prioridade por aquilo que podem aprender delas mesmas por meio do olhar dos outros. Assim, procuram adequar-se às expectativas do outro nas suas relações pessoais e nas suas relações sociais, desde que este reconhecimento pelo outro lhes dê uma visão reconfortante e valorizante delas próprias. Para outras, para quem o olhar de outrem, descoberto por meio de experiência dolorosa, é uma ameaça desvalorizante e até mesmo destrutiva da sua integridade, o caminho se orientará, a partir daí, para uma procura de conhecimento, por si mesmas, dos aspectos da sua identidade que são questionados; o reconhecimento por outrem intervém, então, como um acréscimo de conforto. (JOSSO, 2004, p. 94).

As mulheres quilombolas, com seu direito de ser e saber, dialogaram e disseram o que sentiram vontade de dizer. Mas, afinal, o que as mulheres dos quilombos quiseram nos contar? Elas falaram sobre as dificuldades enfrentadas no quilombo, como a falta de recursos e serviços para os adolescentes e mesmo para os adultos. Reclamaram da falta de emprego. Denunciaram o fato de que quase sempre são os homens dos quilombos quem consegue trabalho, e que era comum, antigamente, que as famílias das cidades as buscassem nas casas, quando meninas adolescentes ou pré-adolescentes, para contratarem para trabalhos domésticos.

A bonequeira e oficinaira da pesquisa-ação participante lembrou que as mulheres costumavam perguntar: “*na tua casa teve tal mulher [em referência a famílias das cidades] oferecendo trabalho para tua filha?*”. A resposta mais comum foi: “*sim, tiveram aqui. Lá na casa da outra quilombola também. A filha dela foi*”. Essas histórias trazem a exploração do trabalho de adolescentes e mulheres negras, as quais ficavam cerca de três ou dois meses sem irem para casa, sem direitos trabalhistas e, por vezes, sem salário. Em geral, no entanto, eram levadas para a cidade para trabalharem de domésticas por um salário miserável. As famílias das cidades não iam na casa dos colonos brancos perguntarem se suas filhas queriam trabalhar na cidade, elas iam na casa das famílias negras, demonstrando a desigualdade e o racismo, que ainda são “as cartas fortes deste baralho” que é o sistema.

Algumas dessas mulheres não tiveram o direito de conhecer seus irmãos e irmãs ainda quando crianças. Muitas vezes só conviviam no Natal, ou poucas vezes no ano. Como as famílias negras continuavam a morar no mesmo local, nos quilombos, as famílias brancas da cidade retornavam para buscar mais jovens. Nas casas dos pomeranos e alemães da região, essas mulheres não iam.

Essa dinâmica é de herança colonial: as meninas e mulheres já sabiam onde encontrar trabalho – barato, com pouca remuneração, ou trabalho em troca da comida – porque as famílias mais antigas tinham muitos/as filhos/as, e esse era um modo de ter uma boca a menos para alimentar. Conforme Perrot (2017, p. 110), “[...] as camponesas são as mais silenciosas das mulheres. Imersas na hierarquia de sociedades patriarcais, são poucas as que emergem do grupo, pois se fundem com a família, com os trabalhos e os dias de uma vida rural que parece escapar à história”.

Almeida (2019, p. 67) não nos deixa esquecer que:

O racismo é uma ideologia, desde que se considere que toda ideologia só pode substituir se estiver ancorada em práticas sociais concretas. Mulheres negras são consideradas pouco capazes porque existe todo um sistema econômico, político e jurídico que perpetue essa condição de subalternidade, mantendo-as com baixos salários fora dos espaços de decisão, expostas a todo tipo de violência. Caso a representação das mulheres negras não resultasse de práticas efetivas de discriminação, toda vez que uma mulher negra fosse representada em lugares e subalternos e de pouco prestígio social haveria protestos e se fossem obras artísticas, seriam categorizadas como peças de fantasia.

Quando pensamos numa cidade como São Lourenço do Sul, cuja literatura tradicional esforça-se em sempre denotar como de cultura pomerana/alemã enquanto produtores e açorianos que “ganharam as sesmarias”, há uma negação da presença e influência africana e indígena, bem como do protagonismo dessas populações na formação cultural, política e econômica desse “pedaço” de chão no Sul do Brasil.

Sabemos que “determinada” história ocupa local de prestígio em detrimento da outra, uma negação de que – muitas histórias – aconteceram conjuntamente. A classificação racial segue como estrutura de sustentação do colonialismo clássico, modelo hierarquizado – “patriarca” da “estrutura estruturante” que segue negando as sociedades formadoras do que hoje chamamos “América Latina”. O racismo e o sexismo são estruturas de opressão e exploração; Cardoso (2014, p. 974), parafraseando Lélia, diz que “[...] o redimensionamento do sexismo pela raça faz submergir as desigualdades de gênero que colocam as mulheres negras em uma dimensão das relações sociais diferente das mulheres brancas”. Desta forma, pensando nas mulheres negras que vivem nos quilombos no meio rural, podemos perceber que ainda há um longo caminho em busca da igualdade de direitos, condições e qualidade de vida.

Nos encontros, as quilombolas entrevistadas contaram seus desejos e sonhos para o quilombo onde residem. Elas sonham com trabalho nas comunidades. Naquelas comunidades que não possuem sede, as mulheres gostariam de ter esse espaço, para então trabalhar.

Em um dos momentos da pesquisa, quando surgiu o assunto da autoestima, as adolescentes que participaram da pesquisa contaram que usavam seus cabelos soltos, e que, no primeiro momento em que começaram a ir para a escola, hou-

ve estranheza, os colegas zombaram delas, lhes deram apelidos.

“Preconceito... Não digo que não era pra existir, mas que não era pras pessoas ouvirem e ficarem caladas... Mas é pras pessoas ouvir... não digo pra se abalarem, mas se amostrarem, se valorizem mais. Muita gente fala que meu cabelo é feio, eu não me abaixo com isso, eu levanto meu cabelo pra cima que nem a Sara que usa o cabelo como deve ser, tem orgulho, fala alto, grita, chama atenção do povo, eu tenho orgulho de ser negra, ande com roupa escandalosa, pode ser escandalosa pra ti, mas pra mim pode ser um ato de eu me expressar, meu cabelo a mesma coisa.

Muita gente fala ‘leãozinho tá passando’, ‘tá passando! cuidado que morde!’, joga uma piadinha, se a pessoa quer te rebaixar, rebaixe ela. Se tu falar um ato... ela falar que tu é negra e tu fala ‘eu sou com muito prazer’, a pessoa vai ter mais vergonha do que ela falou do que tu respondeu pra ela.” (Emilly, Rincão das Almas, São Lourenço do Sul/RS).

Outro momento marcante aconteceu quando as mulheres que vivem nos quilombos falaram das comidas e outros produtos que suas mães faziam, como a canjica, sabão, bolo frito com graxa grossa (gordura de reis, gado).

“Quero contar o que minha mãe fazia. Ela plantava um milho, quando o milho tava verde que as vezes faltava alimento, ela pegava, cortava o milho verde com a faca, derretia toicinho, bem miudinho e quebrava um ovo ali e fazia mexido como um bolo pra gente se alimentar. E da palha de milho, tinha uma irmã pequena de cinco anos, como não existia boneca, ela tirava com jeitinho o milho verde, depois ela fechava a espiga de milho, colocava uma tirinha, atava como os bracinho... porque não existia boneca aquela época, puxava a palhinha pra baixo como se fosse uma perninha, o cabelinho dentro da espiga em cima, fazia uma bonequinha pra minha irmã.” (Zilda N. Irribaren, Coxilha Negra, São Lourenço do Sul/RS).

Assim, os encontros foram momentos de trocas que as remetiam ao passado, em que suas memórias eram revisitadas, e elas se encontravam em nostalgia e alegria. Recordaram também que cada integrante da família já tinha a sua tarefa, as trocas de flores, chás de visitas com as comadres nos finais de semana para tomarem chimarrão e compartilharem sobre os acontecimentos da semana. Lembraram de quando varriam o pátio nos finais de semana e que não se via uma folha caída. E, junto às lembranças, assuntos como a falta de água nas

comunidades também foram debatidos nos momentos das oficinas de bonecas negras.

Ainda acompanhando os apontamentos de Cardoso (2014), mesmo pertencendo a diferentes sociedades do continente, temos consciência de que o sistema de dominação nos é comum. É necessário romper com o modelo de pensamento extremista ariano, sustentado pela branquitude, estruturado nas diferentes instituições dessas sociedades, para que se possa romper com a hierarquia racial e cultural e terminar com a ideia de superioridade do pensamento supremacista branco.

Por último, reconhecemos a importância da pesquisa desenvolvida no município de São Lourenço do Sul, trabalho que teve sua finalização com a produção de um documentário, intitulado Mulheres Quilombolas de São Lourenço do Sul, disponível no Youtube⁴.

Figura 5. Oficina de bonecas negras



Fonte: Acervo da pesquisa.

⁴ Documentário disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=AH3HUiU5zk&t=5s>>. Acesso em: 18 fev. 2021.

Figura 6. Oficina de bonecas negras



Fonte: Acervo da pesquisa.

Para seguir dialogando: algumas considerações finais

A pesquisa “Mulheres Quilombolas do Município de São Lourenço do Sul/RS: Identidades, Vivências e Memórias dos Quilombos” foi de grande aprendizado para nós. A ida ao encontro das mulheres em seus quilombos, com as oficinas de bonecas negras e a vivência de momentos únicos, como estudante, quilombola e pesquisadora, foi um grande desafio, especialmente no que diz respeito à escuta e respeito aos povos tradicionais.

Hoje, quando as encontramos, elas sempre têm uma palavra de carinho e gratidão. Os frutos desse trabalho têm sido colhidos ao longo do tempo. Apenas semeamos a sementinha da esperança da empatia, levando exemplos das vidas delas. Foram momentos de trocas compartilhadas e documentadas em vídeo, som, palavras e imagens.

O reconhecimento que São Lourenço do Sul também está na “América”, o respeito às identidades diversas, o reconhecimento de nossa história, a denúncia da violência encarada devido ao racismo estrutural e a luta contra o silenciamento foram princípios empregados ao longo deste trabalho.

A participação efetiva dos membros de cada comunidade, bem como as decisões nelas tomadas são sempre realizadas em conjunto, nunca individual-

mente. E as mulheres se destacam como líderes comunitárias, e são elas que, na maioria dos quilombos, atuam como presidentas.

A ação participante motivou jovens a seguir estudando, e algumas participantes estão na universidade e seguem em suas comunidades. Outras passaram a valorizar mais seus trabalhos com a costura e seguem confeccionando bonecas negras.

É possível concluir que o que as mulheres dos povos remanescentes quilombolas querem é apenas um melhor bem-viver, porque suas vidas importam! As vidas pretas importam!

Permanecer no quilombo nos dias de hoje é um ato de resistência. Quando se sabe onde “encontrar pessoas negras” ainda nos dias atuais, é porque o sistema capitalista ainda não mudou. Contra o acesso pleno à cidadania, segue o avanço do neoliberalismo, bem como o sucateamento das instituições públicas, e os mais vulneráveis e necessitados de políticas públicas de inclusão social continuam sendo os corpos pretos, de negras e negros.

Referências

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Polén, 2019. (Coleção Feminismos Plurais).

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ASSIS, Dayane N. Conceição de. **Interseccionalidades**. Salvador: UFBA, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências; Superintendência de Educação a Distância, 2019.

CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 965-986, set./dez. 2014.

CARREIRA, Denise. O lugar dos sujeitos brancos na luta antirracista. Provocações e pautas para conversas. **Sur: Revista Internacional de Direitos Humanos**, v. 15, n. 28, p. 127-137, 2018.

CARRILLO, Alfonso Torres. **Hacer historia desde abajo y desde el Sur**. Colombia: Ediciones Desde Abajo, 2017.

CERQUEIRA Edmilton et al. (Orgs.). **Povos e comunidades tradicionais**

e Ano Internacional da Agricultura Familiar. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2015.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe.** São Paulo: Boitempo, 2016.

EVARISTO, Conceição. **Tempo de nos aquilombar.** 2020. Disponível em: <<https://www.xapuri.info/cultura/tempo-de-nos-aquilombar/>>. Acesso em: 26 jul. 2020.

FANON, Frantz. **Pele negra. Máscaras Brancas.** Salvador: EDUFBA, 2008.

FIABANI, Adelmir. **Mato, palhoça e pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2009).** 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

GARGALLO, Francesca. **Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América.** Ciudad de México: Editorial Corte y Confección, 2014.

GARGALLO, Francesca. **Las ideas feministas latinoamericanas.** México: Creatividad Feminista, 2004.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil.** São Paulo: Claro Enigma, 2015.

HOOKS, Bell. **El feminismo es para todo el mundo.** Madrid: Editorial Traficantes de Sueños, 2017.

JOSSO, Marie-Christine. **Experiências de vida e formação.** São Paulo: Cortez, 2004.

KOROL, Claudia. **Somos tierra, semilla, rebeldia: mujeres, tierra y territorio en América Latina.** Argentina: GRAIN, 2016.

LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela. **Los cautiverios de las mujeres: de madresposas, monjas, presas, putas y locas.** México: UNAM, 2015.

LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela. Pacto entre mujeres sororidad. **Aportes para el Debate**, p. 123-135, 2009. Disponível em: <<https://www.aso->

ciacionag.org.ar/pdfaportes/25/09.pdf>. Acesso em: 13 junho 2020.

LUGONES, María. Hacia un feminismo descolonial. **La Manzana de la Discordia**, v. 6, n. 2, p. 105-119, jul./dec. 2011.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Revista de Humanidades Tabula Rasa**, n. 9, p. 73-101, 2008.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2017.

RAGO, Margareth. **Epistemologia feminista, gênero e história: descobrindo historicamente o gênero**. Compostela: CNT, 2012.

RIBARD, Franck. Narrativas orais e etnicidade afro-brasileira: considerações sobre a pesquisa. In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA ORAL: Testemunhos: História e Política, 2010, Recife. **Anais do Encontro Nacional de História Oral**. Recife: UFPE, 2010.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

ROSA, Graziela Rinaldi da; MORETTI, Cheron Zanini. Despatriarcalizar e descolonizar o conhecimento: um desafio para a pedagogia latino-americana. In: PEREIRA, Lisanil da Conceição Patrocínio et al. (Orgs.). **Mulheres, territórios e identidades: despatriarcalizando e descolonizando conceitos**. Curitiba: CRV, 2018. p. 42-52.

SOUZA, Edileuza Penha de; NUNES, Georgina Helena Lima; MELO, Willivane Ferreira de. Quilombo, memória e território: reflexões sobre a educação escolar. In: SOUZA, Edileuza Penha de; NUNES, Georgina Helena Lima; MELO, Willivane Ferreira de. **Memória, territorialidade e experiências de educação escolar**. Pelotas: Editora UFPel, 2016. p. 37-54.

STRECK, Danilo Romeu. Metodologias participativas de pesquisa e educação popular: reflexões sobre critérios de qualidade. **Interface (Botucatu)**, v. 20, n. 58, p. 537-547, 2016.

STRECK, Danilo Romeu; ADAMS, Telmo. **Pesquisa participativa, emancipação e (des)colonialidade**. Curitiba: CRV, 2014.

Capítulo 2

História, Perspectivas e Trajetórias de Mulheres Quilombolas no Codene

Lúcia Regina Brito Pereira

Introdução

“[...] as estratégias culturais capazes de fazer diferença são [...] aquelas capazes de efetuar diferenças e deslocar as disposições do poder”

(Stuart Hall)

A presente escrita teve origem em uma Web Reunião Ordinária do Conselho Estadual de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra do Rio Grande do Sul. Nessa reunião, em atendimento à proposta do conselheiro Ubirajara Toledo, foi ressaltada a premência de aproximar as produções acadêmicas ao Codene às prioridades da população negra. Assim, a professora Dra. Patrícia Grossi, que apresentava sua pesquisa envolvendo Comunidades Quilombolas em Porto Alegre, disse que, na continuidade da pesquisa, estava sendo elaborado um livro sobre as mulheres quilombolas e que o Codene deveria elaborar um capítulo, pois tem longa história com as comunidades quilombolas do estado, e tal história deveria ser registrada. A proposta foi aceita e aprovada por toda a plenária.

Nas linhas que seguem, será descrita parte da história do Codene no que se refere ao seu papel social, a proposição e efetivação de políticas públicas para a população negra. Na sequência, traremos relatos de mulheres quilombolas e algumas das ações envolvendo o conselho. É com apreço que realizamos tão gentil solicitação.

O passado¹: rememorando histórias

A promulgação da Constituição federal de 1988 garantiu avanços significativos às questões relacionadas aos direitos sociais, introduzindo instrumentos democráticos, de iniciativa popular, e incluindo no texto constitucional formas participativas de gestão, o que possibilitou a criação de mecanismos de controle social, como, por exemplo, os conselhos de direitos, de políticas públicas e de gestão de políticas sociais específicas.

Nesse contexto, os conselhos de direitos se caracterizam como órgãos colegiados permanentes, orientados pelo princípio da paridade, garantindo a representação de diferentes segmentos sociais e tendo por incumbência formular, supervisionar e avaliar as políticas públicas nas esferas federal, estadual e municipal. Constituem-se, portanto, em espaços institucionais fundamentais para a construção democrática de políticas públicas e exercício da participação social. A forma legal que institui cada conselho estabelece também sua composição, atribuições, duração de seus mandatos, além de outras especificações. A função dos conselhos é consultiva, de fiscalizar, de mobilizar e de deliberar sobre políticas públicas para as populações em vulnerabilidade social e para a população negra, representada no Conselho Estadual de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra do Rio Grande do Sul.

O Codene do Rio Grande do Sul foi criado em maio de 1988². Trata-se de uma instituição normativa, paritária, deliberativa e fiscalizadora que está encarregada de desenvolver estudos, propor medidas e políticas voltadas para a comunidade afro-brasileira e visa eliminar as discriminações que atingem a sua integração plena na vida social, econômica, política e cultural. O conselho foi instituído pelo Decreto nº 32.813, de 04 de maio de 1988, com o objetivo de

¹ Conforme Conceição Evaristo (2017, p. 111): “Andava como se quisesse emendar um tempo ao outro, seguia agarrando tudo o passado-presente-e-o-que-há-de-vir [...]”.

² Foram seus presidentes: Pedro Simon (1988); Gustavo Paiva; Nilo Alberto Feijó; Terezinha Juracy (1990-1992); Antônio Carlos Cortes (1992-1994); Nilo Alberto Feijó (2000-2001); Ivonete Carvalho (2001-2003); Flávio Souza (2004-2005); Antônio Silva dos Santos; Nilo Alberto Feijó (2006-2008); Victor Hugo Rodrigues (2009-2011); Sérgio Dorneles (2011-2013); Elis Regina Gomes de Vargas (2014-2016); Marisa Silva (2016-2017); Deoclécio da Silva Souza (2018-2019); Celso Procópio da Silva; Lúcia Regina Brito Pereira (2019-2020). Pode haver inconsistência de dados devido à pandemia da Covid-19 e o isolamento social, que restringiu o acesso à pesquisa de dados.

“[...] desenvolver estudos relativos à condição da Comunidade Negra e a sua integração plena na vida socioeconômica, política e cultural”. Foi alterado por vários decretos³ e, por último, sancionado pela Lei nº 11.901, de 25 de abril de 2003 (RIO GRANDE DO SUL, 2003). Até então, estava vinculado à Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social. Atualmente, o Codene, assim como os demais conselhos de direitos, está vinculado à Secretaria de Justiça, Cidadania e Direitos Humanos.

Destacamos aqui a importância da pesquisa e do registro de ações relacionadas à população negra, pois muito “[...] das Histórias ainda estão guardadas nas memórias das pessoas, em documentos e esses acabam se perdendo a cada mudança de prédio, a cada mudança de governo, a cada enchente”, como relatou o senhor Nilo Alberto Feijó em entrevista concedida à autora quando da elaboração da pesquisa para a tese sobre organizações negras e educação em 2006.

Importante destacar que as políticas relacionadas à população negra são fruto da mobilização do Movimento Social Negro e do Movimento de Mulheres Negras, que, ao longo dos anos, denunciaram e reivindicaram políticas públicas em todas as áreas sociais. Entre elas, a Lei nº 10.639/2003, que alterou a Lei nº 9394/96, a LDB (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional); as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, tornando obrigatório o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira na educação básica; a Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010, que institui o Estatuto da Igualdade Racial; a Lei nº 13.694, de 19 de janeiro de 2011, que institui o Estatuto Estadual da Igualdade Racial; igualmente, a Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012⁴, que dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio. As reivindicações históricas dos movimentos negro e de mulheres negras concretizadas nessas leis abriram espaço para ampliar e diversificar estudos e pesquisas relativas a 54% da população brasileira.

A narrativa adiante segue a linha de registrar vozes ainda rarefeitas no campo epistemológico tradicional e recupera parte da história do Codene. O senhor Nilo Alberto Feijó assumiu a presidência do Conselho Estadual de Desenvolvimento e Participação da Comunidade Negra do Rio Grande do Sul por várias

³ Decretos nº 33.271/1989, nº 36.299/1995 e nº 37.943/1997.

⁴ Sobre o processo de implementação das Ações Afirmativas na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, ver Fontoura (2017).

gestões e contou um pouco sobre sua chegada a esse conselho⁵.

Eu não sei qual foi ano..., mas é interessante essa questão de chegar ao Conselho... O caminho foi engraçado. Eu não me recordo se na época as pessoas eram nomeadas... eu sei que a primeira vez que eu entrei no Conselho foi no governo Collares⁶, eu fui convidado para participar. E aí por causa da Sociedade [Satélite Prontidão], fui participar lá. Depois... quando o Collares saiu do governo, parece que foi o Britto⁷ que assumiu. Eu não me recordo se teria que haver eleições, eu sei que o pessoal deu um gelo no Conselho, e ficou uma coisa assim incrível, realmente..., tinha essa ideia assim que eles queriam acabar com o Conselho (FEIJÓ, 2006). (PEREIRA, 2008, p. 243).

Nilo Alberto Feijó, dentre as muitas situações pelas quais passou à frente dessa entidade, destacou o seguinte fato:

E aí também houve a mudança do prédio, [...] de tudo que tinha aqui no Centro Administrativo [do Estado, Porto Alegre/RS], lá onde antigamente era a Educação, na rua Carlos Chagas⁸, bom, naquela época, [...] eu fui pra lá, sabe que a gente não sabia o que fazer na realidade, porque não tinha ninguém pra nos assessorar e eles mandavam problemas de discriminação, preconceito mandavam lá pra Carlos Chagas. Eu nunca me esqueço que eu tinha só uma cadeira, uma mesa, uma cadeira e as caixas... que tinham vindo de lá do Centro Administrativo, então, para atender as partes, eu sentava nas caixas e a parte sentava numa cadeira que tinha sobrado. Foi um sacrifício para montar tudo aquilo (FEIJÓ, 2006). (PEREIRA, 2008, p. 244).

Essa inconsistência na manutenção dos conselhos de direitos e das organizações de controle social no país faz parte do racismo estrutural e é denominada de círculo vicioso (SANTOS, 2001). Santos (2001) chama atenção para as demandas de Estado, as quais devem ser implementadas e cumpridas independentemente das gestões governamentais.

⁵ Parte das informações a seguir estão em Pereira (2008) e constam na entrevista concedida à autora pelo senhor Nilo Alberto Feijó (1934-2016), compositor e carnavalesco, à época presidente da centenária Sociedade Satélite Prontidão de Porto Alegre.

⁶ Alceu de Deus Colares/PDT, governador do estado do Rio Grande do Sul (1991-1994).

⁷ Antônio Britto/PMDB, governador do estado do Rio Grande do Sul (1995-1998).

⁸ Uma travessa no centro da cidade de Porto Alegre/RS.

A ideia de acabar com o conselho se concretiza quando, em 2003, Germano Rigotto assume o governo do estado. Dentre os seus primeiros atos, extinguiu o Conselho Estadual de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra do Rio Grande do Sul. Nessa ocasião, acontecia o III Fórum Social Mundial em Porto Alegre e se faziam presentes na cidade várias lideranças do Movimento Social Negro Brasileiro⁹, que rapidamente se mobilizaram e exigiram uma audiência e retratação pública do governador Rigotto, que, então, desfez o ato equivocada¹⁰:

Manifestação: Após o fechamento da sede do Codene, executado com a autorização do secretário Edir Oliveira, representantes do Conselho organizaram um protesto durante a abertura oficial do III Fórum Social Mundial, em 23 de janeiro. Com faixas e palavras de ordem, interromperam o pronunciamento do governador Germano Rigotto [PMDB], acusando-o de racista. Em razão do manifesto, o governador solicitou uma audiência com a presidenta Ivonete Carvalho, demonstrando surpresa em relação ao ato do secretário e, imediatamente, apresentando pedido de desculpas e interesse em solucionar o caso. (CLAVELIN, 2003, p. 8).

Retomando o tempo em que o senhor Nilo Alberto Feijó (2006) esteve à frente do Codene, ele discorre sobre suas impressões sobre as concretas e efetivas ações do conselho, “[...] na minha gestão pelo menos a gente construiu algumas coisas, bem significativas que até hoje são comentadas” (PEREIRA, 2008, p. 244) – principalmente nas áreas da Saúde e da Cultura:

Na Secretaria da Saúde, a gente conseguiu algumas coisas. [...] nós chegamos a realizar seminários com relação à Saúde. Realizamos um seminário em uma ocasião que envolvia a questão, principalmente das drogas, [...] na Assembleia Legislativa, foi um trabalho extremamente produtivo, porque foi um trabalho de vá-

⁹ “Diante da argumentação apresentada pelo Codene, juntamente com representantes do Comitê Afro formado pela Comissão Nacional de Entidades Negras (Conen), União de Negros Pela Igualdade (Unegro), Movimento Negro Unificado (MNU), e Olívia Santana, vereadora de Salvador (PC do B/BA), o governador se comprometeu em garantir eleições democráticas com indicação de candidatos apontados pela sociedade civil em seminários a serem realizados nos próximos meses” (CLAVELIN, 2003, p. 8).

¹⁰ Por ocasião do incidente ocorrido em janeiro, foi enviado um projeto de lei à Assembleia Legislativa e posteriormente o Codene foi oficializado pela Lei nº 11.901.

rios meses e fizemos uma cartilha que foi encaminhada pra todas as instâncias de governo, na área municipal, na área estadual, na área federal, para a saúde, para a educação, para a segurança, para o trabalho... Na questão dos quilombos a gente conseguiu produzir alguma coisa, tanto que o primeiro convênio foi assinado naquela ocasião ainda, a gente deu amparo ao projeto do MNU [...], na questão da Anemia Falciforme. [...] Sabe, aquela moça que morreu logo em seguida, que foi uma das nossos baluartes neste processo para que fosse assinado aquele primeiro convênio que foi feito no Palácio do Governo, assinado pelo Olívio Dutra¹¹ (FEIJÓ, 2006). (PEREIRA, 2008, p. 244-245).

Quanto à “moça” referida na citação acima pelo senhor Nilo Alberto Feijó, trata-se de Sandra Maria Corrêa Noronha, coordenadora do Instituto Brasil África e também do curso pré-vestibular desenvolvido na Sociedade Satélite Prontidão. Sandra Noronha sofria de anemia falciforme e estava grávida quando morreu, em 13 de agosto de 2000. Anemia falciforme, tipo de anemia de condição hereditária em que um gene recessivo dá lugar a uma hemoglobina normal com hemácias falciformes (em forma de foice) muito fracas e que, por isso, são destruídas rapidamente. Anomalia genética típica do povo negro, originou-se em quatro regiões africanas distintas como reação hematológica à patologia da malária. Sua sintomatologia apresenta episódios de dor e eventual morte. Em países que receberam africanos de procedências variadas e com alto índice de miscigenação, como o Brasil, o mal tende a se revestir em formas complexas e de difícil controle. Em 2002, órgãos do governo e pesquisadores brasileiros implantaram programas de identificação, conscientização e melhoria da qualidade de vida dos enfermos, buscando caracterizar a anemia falciforme como um problema de saúde pública.

Quanto à educação, Pereira (2008), em sua pesquisa, descreve o projeto de curso apresentado por Maria Mulher – Organização de Mulheres Negras à Comissão de Educação do Codene, e que foi aceito. A Secretaria de Estado da Educação participou desse evento como apoiadora, e os recursos para a realização desse evento foram despendidos pela Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social, à qual estava vinculado o Codene.

Na visão do senhor Nilo Alberto Feijó, alguns projetos relacionados à co-

¹¹ Olívio de Oliveira Dutra/Partido dos Trabalhadores, governador do estado do Rio Grande do Sul (1999-2002).

munidade negra iriam se concretizar institucionalmente quando ele já havia se afastado da presidência do Conselho Estadual de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra.

Aliás, o Olívio [Dutra] no que se refere à comunidade negra, que eu me lembre, foi um cara que assinou coisas muito positivas. Eu não sei se outros fizeram porque eu me afastei, mas nesta [gestão] do Olívio teve muitas coisas positivas em relação à comunidade negra, os outros continuaram, claro, aí já estava plantado, a questão dos quilombos, por exemplo. [...] Então, são coisas que a gente conseguiu construir. Daí vieram outros que certamente, fizeram outros trabalhos tão grandes ou quem sabe maiores do que este, mas a gente acha que são trabalhos importantes (FEIJÓ, 2006)¹². (PEREIRA, 2008, p. 245-246).

A partir do ano 2000, o conselho muda sua estrutura para uma organização descentralizada, passando a ter representação em nove regiões do estado. Eram elas: Cruz Alta, Santa Maria, Passo Fundo, Caxias do Sul, Porto Alegre, Pelotas, Osório, Santa Cruz do Sul e Santana do Livramento. Em 2001 tomam posse os novos conselheiros da sociedade civil representantes das nove regiões, eleitos no II Fórum Estadual da Comunidade Negra em novembro de 2000 na cidade de Porto Alegre, assumindo a presidência a Comissária Ivonete Carvalho, de Santa Maria.

A questão quilombola a partir daí ganha força. A senhora Ivonete Carvalho¹³, que presidiu o Codene na gestão 2001-2003, descreve as ações do conselho nesse período:

Articulação e gestão conjunta ao então Governo do Estado, para a Assinatura do Convênio na Fundação Cultural Palmares, órgão ligado ao então Ministério da Cultura, para o Reconhecimento, Demarcação e Titulação de 5 áreas quilombolas no Estado do Rio Grande do Sul, dando início, juntamente com os demais

¹² Ainda sob presidência do senhor Nilo Feijó, ocorreu, em 1999, a conferência da População Negra em Porto Alegre, que fazia parte das pré-conferências estaduais, regionais e temáticas para levantar propostas para a III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, promovida pela ONU, que aconteceria em Durban, África do Sul, em 2001. Nesse período ainda não havia sido instituída a SEPPIR. Na gestão da Comissária Ivonete Carvalho ocorreu a 1ª Conferência Estadual, em 2003, chamada pela SEPPIR, na cidade de Caxias do Sul.

conselheiros governamentais e da sociedade civil, a uma fase de luta pelo protagonismo e valorização da identidade quilombola no Estado;

Gestão e articulação política da Direção do CODENE/RS para a aprovação da Lei nº11.901, de 25/04/2003, de criação do CODENE/RS, tendo sido aprovada por unanimidade junto à Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, importante destacar o empenho e a autoria da lei do Deputado Estadual Edson Portilho;

A direção do CODENE/RS organizou um processo de Debates Preparatórios e tirada de delegadas à Terceira Conferência Mundial Contra o Racismo, Xenofobia e outras Formas Correlatas de Discriminações, ocorrida em DURBAN/África do Sul em 2001;

Ação integrada ao Programa RS RURAL, ligado a então Secretaria Estadual de Desenvolvimento Rural e financiado pelo Banco Mundial, possibilitando a inclusão das famílias quilombolas na qualidade de público beneficiário especial, contribuindo no acesso das famílias quilombolas a assistência técnica e ações de inclusão produtiva e desenvolvimento sustentável;

Articulação nas Políticas das relações Étnico Raciais na Educação, Saúde da População Negra e no Combate ao Alcoolismo;

Apoio e Articulação política junto ao gov. do Estado e Movimento Negro brasileiro para a construção de suporte logístico, com vistas a garantir a participação do Movimento Negro Internacional no Primeiro Fórum Social Mundial, com o espaço Quilombo Milton Santos e Lélia Gonzáles, localizado no Prédio 40 da PUC/RS.

Na condição de Secretária Nacional de Políticas para Povos e Comunidades Tradicionais da SEPP/PR, articulou inúmeras ações para os quilombos do Estado do Rio Grande do Sul tais como: Acesso à água, Programa Luz para Todos, Programa Minha Casa Minha Vida no Quilombo Chácara das Rosas em Canoas, São Miguel e outras. Construção de Escolas Quilombolas e o Ginásio de Esportes da Escola Alcebíades Carvalho no Quilombo de São Miguel, Município de Restinga Seca¹⁴.

¹³ Agradeço a Comissária Ivonete Carvalho que, prontamente à minha solicitação, compartilhou registros de sua passagem pelo Codene.

¹⁴ Informações fornecidas por Ivonete Carvalho mediante solicitação.

Importante destacar que a ex-presidenta do Codene, Ivonete Carvalho, é uma quilombola oriunda da região central do estado e, na sua militância, tem envidado esforços para criar e tornar efetivas políticas públicas direcionadas a comunidades quilombolas rio-grandenses, como se observa acima.

A mestre em Ciências Sociais Fernanda Arispe¹⁵, no artigo “DNA Quilombola: A Força e o Protagonismo da Mulher Negra” (não publicado), descreve os afazeres de mulheres quilombolas. E dentre elas está Ivonete Carvalho, a quem Fernanda caracteriza como “desbravadora”:

A história da minha infância e da minha juventude é muito semelhante às histórias de outras mulheres negras na faixa dos 50 anos que foram criadas em comunidades remanescentes de quilombos: uma história de privação, dificuldades financeiras, acesso muito restrito ao lazer e também a algumas necessidades básicas, como roupas, material escolar, cobertores... (ARISPE, não publicado).

A primeira de quatro irmãos, Ivonete viveu em uma localidade que abrigava trabalhadores de uma olaria. Em 1993, a família deixa Santa Maria e se estabelece na localidade do Barro Vermelho, na cidade de Restinga Seca, onde está a hoje reconhecida Comunidade Quilombola Vó Fermina e Vó Maria Eulina. Nos anos de 1970, por conta do trabalho do pai, a família sai da comunidade. Devido ao trabalho sazonal nas lavouras, Ivonete interrompe os estudos, retomando-os aos 12 anos. O que poderia ser uma adversidade, por estar em uma classe (3º ano há época) onde ela se distinguia pela altura em relação aos colegas, foi transformado em benefício. Ivonete não se intimidou, transformou essa diferença em positividade, se destacou nos esportes, pelos quais ganhou várias premiações, sobressaindo-se seu espírito de liderança. Liderança esta que vai acompanhá-la no desenvolvimento de suas atividades escolares e, posteriormente, nas atividades militantes.

Com a ajuda de parentes e o apoio dos pais, em 1987 Ivonete Carvalho realizou concurso para a Brigada Militar e lá permaneceu até 1991. Em 1993 fez concurso para a Polícia Civil, onde se encontra até os dias atuais. Foi neste período que passou a integrar o Movimento Social Negro. Segundo Ivonete, o

¹⁵ As informações a seguir estão no artigo de Fernanda Arispe (não publicado), gentilmente fornecido pela Comissária Ivonete Carvalho.

professor e poeta Oliveira Silveira¹⁶ foi um dos influenciadores dessa inserção. Ainda na cidade de Ijuí, para onde foi designada, assumiu o cargo de diretora social da Casa Afro, no Parque das Etnias. Posteriormente Ivonete retornou à Santa Maria, onde se aproximou da gestão do Museu Treze de Maio e foi a fundadora do grupo de dança Euwá-Dandaras, uma organização artística reconhecidamente bem-sucedida no estado. Sobre a sua chegada ao Codene, a comissária Ivonete Carvalho relata o que segue:

Logo que assumi o CODENE recebi do Movimento Negro Unificado um projeto de reconhecimento, demarcação e regularização fundiária de territórios quilombolas. Fiquei impactada com a dimensão do trabalho que deveria ser feito. Ao ler o projeto, reconheci a árvore genealógica da minha família como objeto de estudo do projeto, só então me dei conta da amplitude da minha ligação com os quilombos. Sou quilombola por parte de pai e por parte de mãe. Minha avó materna era benzedeira e lavadeira no quilombo Cerro do Louro na cidade de Formigueiro. Trabalhar em prol destas comunidades tradicionais se tornou uma espécie de missão para mim. (ARISPE, não publicado).

A partir daí o estado e o Brasil se tornam palco de ações direcionadas a comunidades quilombolas. A articulação da comissária Ivonete para a implementação de políticas públicas nessa área no estado foi imprescindível. Atualmente ela ocupa o cargo de vice-presidenta do Conselho Estadual da Criança e do Adolescente (Cedica).

Confirmando a sua atuação, foi aprovada por unanimidade no Cedica a Resolução nº 225/2020, direcionada ao financiamento de ações para o enfrentamento da Covid-19¹⁷ (RIO GRANDE DO SUL, 2020c). São dois termos de referência, um destinado a crianças e adolescentes no valor de 300 mil reais, e o outro destinado a crianças e adolescentes em situação de rua, migrantes e refugiados, no valor total de 200 mil reais. O recurso é do Fundo Estadual para a Criança e do Adolescente (FECA), e essa iniciativa é um grande avanço, pois é a primeira vez que o FECA disponibiliza recurso específico para crianças e

¹⁶ Militante histórico do RS, natural de Rosário do Sul, integrante e fundador do Grupo Palmares (1971) e idealizador do 20 de novembro, dia da morte de Zumbi dos Palmares, como a data magna da população negra brasileira.

¹⁷ Coronavirus disease.

adolescentes de povos tradicionais. Serão contemplados 10 projetos em municípios onde essas populações apresentam maior vulnerabilidade e necessidades neste período de pandemia. É a primeira vez, desde a instituição do Cedica há 27 anos, que acontece a publicação de edital direcionado ao desenvolvimento de projetos direcionados especificamente a populações quilombolas, ciganos e outras para ações na área educacional.

A comissária Ivonete, independentemente do lugar que ocupa, reafirma suas raízes quilombolas atuando na defesa e implementação de políticas destinadas às comunidades. A seguir listamos as representações quilombolas que integram o Codene.

O presente: desafios em tempos de pandemia

Na gestão atual, o Codene conta com sete representações quilombolas, constituindo mais da metade das representações da sociedade civil. São elas: Associação Comunitária de Remanescentes de Quilombo Rincão dos Caixões/Salto do Jacuí, representada pela conselheira titular Tatiana da Silva Fernandes e a conselheira suplente Daniela dos Santos Silva, pelo segmento *gênero*; Associação Comunitária Remanescentes de Quilombo Júlio Borges/Salto do Jacuí, representada pela conselheira titular Lucinda Fernandes dos Santos e a conselheira suplente Lucilene da Silva, pelo segmento *juventude*; Associação Comunitária Remanescente de Quilombos da Armada/Canguçu, representada pelo conselheiro titular José Alex Borges Mendes e a conselheira suplente Aline de Matos Flores, pelo segmento *capoeira*; Associação Quilombola Rincão da Faxina/Piratini, representada pela conselheira titular Ângela Cristiane dos Santos Machado e pela conselheira suplente Ana Paula Cardoso Severo, pelo segmento *religiosidades*; Associação Comunitária Vó Marinha/Tavares, representada pelo conselheiro titular Ocimar Pires Duarte e pelo conselheiro suplente Jorge Luiz de Antiqueira, no segmento *povos e comunidades tradicionais*; Mocambo – Associação Comunitária Amigos e Moradores da Cidade Baixa e Arredores/Porto Alegre, representada pela conselheira titular Maria Elaine Rodrigues Espíndola e pela conselheira suplente Teresinha Paim, da Comunidade Rincão dos Martimianos/Restinga Seca, pelo segmento *cultura*.

Faz-se um destaque aqui para a conselheira Maria Elaine, militante histórica das causas negras em Porto Alegre e que tem contribuído na construção e implementação de políticas públicas para a população negra no estado e no reco-

nhecimento e demarcação dos territórios negros em Porto Alegre. A Mocambo há muito vem pleiteando o seu reconhecimento como comunidade quilombola urbana. Outra característica marcante na história da conselheira Maria Elaine é que foi ela a primeira patroa negra a ter um piquete no Acampamento Farroupilha, realizado anualmente na cidade de Porto Alegre. O objetivo de ocupar esse espaço, segundo ela, seria o de mostrar as heranças negras gaúchas, em especial a memória dos Lanceiros Negros¹⁸.

O trabalho realizado pela Mocambo tem sido reconhecido pela Prefeitura de Porto Alegre, que cedeu espaço para a realização das atividades culturais no bairro Cidade Baixa, local representativo da Comunidade Negra na cidade. E tramita na Assembleia Legislativa o Projeto de Lei nº 177/2018, de autoria do deputado Zé Nunes, que a reconhece como de relevante interesse cultural do estado do Rio Grande do Sul. A associação igualmente tem partilhado seus saberes griôs, colaborando para estudos e pesquisas acadêmicas, em especial na Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Igualmente, destacamos parte da vida da ativista quilombola Teresinha Paim, que, aos 55 anos, ocupa hoje o cargo de presidenta da Federação das Associações Quilombolas do Rio Grande do Sul.

Natural da cidade de Restinga Seca, na região central do estado, Teresinha Paim conta que a história de sua vida se confunde com a do Quilombo Rincão dos Martimianos. Teresinha é descrita por Fernanda Arispe, como aquela que traz “O quilombo nas entranhas”. “Eu nasci dentro de casa, aqui mesmo, nesta comunidade. Eu amo este lugar. Por mais que eu já tenha saído e viajado muito, não há outro lugar onde eu gostaria de estar, onde eu gostaria de viver” (ARISPE, não publicado).

Filha de trabalhadores rurais, Teresinha foi criada como a imensa maioria das crianças negras e pobres residentes em localidades distantes dos centros urbanos. “Ingressei na escola aos sete anos e desde sempre precisei combinar o trabalho doméstico com a escola. Aos oito anos eu já sabia fazer fogo e ordenhar as vacas para tirar o leite que alimentava meus irmãos mais novos, que eu ajudei a criar” (ARISPE, não publicado).

As adversidades, assim como aconteceu com Ivonete Carvalho, a transfor-

¹⁸ Grupo de homens negros que lutaram na guerra Farroupilha em troca de liberdade. No entanto, ao final do confronto, se tornaram um impasse para as forças beligerantes, que acordaram por eliminá-los no episódio conhecido como a Traição de Porongos.

maram em uma mulher de luta e com perspectiva definida: “Precisei deixar a escola aos 15 anos para trabalhar e ajudar financeiramente em casa. Casei aos 21 anos e fui mãe de duas moças lindas e fortes. Sempre pensei que no momento oportuno voltaria estudar e me realizaria profissionalmente” (ARISPE, não publicado).

A concretização das perspectivas viria 20 anos depois, culminando com a formatura no curso de técnica em enfermagem. A integração de Teresinha Paim à gestão comunitária do Quilombo Rincão dos Martimianos está intimamente ligada à sua infância, quando reuniões para tratar das questões da comunidade aconteciam na casa de um dos seus tios:

A nossa comunidade sempre foi muito unida e organizada. Eu sempre acompanhei isso tudo com muito interesse. Fui crescendo e participando cada vez mais, sendo inserida aos poucos na diretoria. A minha liderança foi construída gradualmente ao longo de toda a minha vida. (ARISPE, não publicado).

A sensação de compromisso com a comunidade ocorreu com a morte das lideranças mais antigas, as quais, Teresinha destaca, eram, na sua maioria, homens. Assim, era preciso dar continuidade ao trabalho; impossível deixar ir por terra algo conquistado com tamanho empenho.

Ao lado de outras tantas mulheres, assumi essa responsabilidade e especialmente nos últimos 20 anos, com a ascensão dos governos populares, obtivemos grandes conquistas. Melhorias no nosso saneamento básico, nas moradias, políticas públicas de saúde, educação, geração de emprego e renda. Aqui temos um galpão e um trator que foram resultado de muita luta e hoje beneficiam a todos. (ARISPE, não publicado).

Em sua trajetória, Teresinha Paim destaca que o trabalho de tantos anos tem dado bons resultados: “Hoje temos muitos adolescentes em nossa diretoria. Muitos jovens e crianças já conscientes e engajadas. É a nossa maior recompensa” (ARISPE, não publicado).

As estratégias de superação estão presentes na vida dessas mulheres que transformaram as adversidades em luta e que têm em comum a preservação de suas identidades e, ainda, que, concomitantemente, estão preocupadas em disseminar os conhecimentos aos mais jovens e, assim, ver a continuidade dos

saberes ancestrais.

As histórias e ações das mulheres quilombolas descritas aqui mostram caminhos específicos, mas que têm em comum um mesmo propósito, a defesa da memória, da ancestralidade, dos seus fazeres e saberes – o que pode ser percebido nas suas trajetórias e nos lugares que ocupam na sociedade.

Após esta breve exposição sobre a construção de vidas militantes de conselheiras quilombolas do Codene, apresenta-se as etapas necessárias a serem percorridas no processo de autodefinição das comunidades quilombolas: identificação; reconhecimento; delimitação; demarcação; desintrusão; e titulação e registro das terras. Tal processo é longo e engendra uma complexidade de ações¹⁹.

A titulação é imprescindível para que as comunidades tenham acesso às políticas públicas, e, apesar da complexidade do processo, as comunidades têm buscado reconhecimento, que é a primeira etapa desse processo. Quatro comunidades quilombolas gaúchas chegaram à fase final do processo e obtiveram os títulos de domínio das áreas: Chácara das Rosas (em Canoas, 2009), e as parcialmente tituladas Família Silva (Porto Alegre, 2009), Casca (Mostardas, 2010) e Rincão dos Martimianos (Restinga Seca, 2014).

Muitos desafios estão postos para a gestão atual do Codene, pois, em função da pandemia da Covid-19, outras demandas se sobrepuseram àquelas já postas. Foi necessária uma articulação junto ao Comitê de Emergência, criado pelo governo do estado, a fim de que as comunidades vulneráveis tivessem também um atendimento prioritário diante do distanciamento social e das consequências causadas pela seca.

Frente a essa situação, algumas ações foram necessárias para garantir o atendimento às comunidades junto ao Comitê de Emergência. Por meio do Ofício Circular nº 06/2020, foi enviado a todas as prefeituras do estado solicitação de informações sobre o atendimento às comunidades quilombolas situadas em seu município, diante da emergência em saúde pública declarada pela Organização

¹⁹ Até 2014, 2.394 comunidades quilombolas em 801 municípios brasileiros e 24 estados da Federação haviam sido certificadas pela Fundação Cultural Palmares para a SEPIR, abrangendo uma área total estimada em aproximadamente 17.000.000 ha (2% do Brasil). O Nordeste reúne 62% das comunidades quilombolas certificadas. Até 2014, cerca de 300 comunidades quilombolas (0,3% do Brasil) haviam sido tituladas pelo Incra, abrangendo uma área total de aproximadamente 2.500.000 há (EMBRAPA, 2013).

Mundial da Saúde (OMS) e provocada pelo novo Coronavírus.

A articulação entre a Secretaria de Justiça, Cidadania e Direitos Humanos com a Emater e o Codene/RS propiciou a entrega de 11.668 cestas básicas a 174 comunidades quilombolas localizadas em 70 municípios do estado.

A violência também foi destaque nas ações do Codene. Assim, foram assinadas moções de repúdio no caso de violência verbal e física contra o senhor Everaldo da Silva Fonseca, ocorrido no Hospital Dom João Becker, de Gravataí. O Codene se manifestou por meio da moção e solicitou atualização contínua da Secretaria de Segurança Pública sobre o inquérito policial.

Conjuntamente com o Conselho dos Povos de Terreiro, foram solicitadas à Secretaria de Segurança Pública informações sobre o boletim de ocorrência referente ao ato de racismo religioso sofrido pela Mãe Inayá, na praia de Ipanema, em Porto Alegre. E outra moção versa contra o episódio de racismo estrutural em uma live que tratava sobre a produção do cinema gaúcho.

Por ocasião do Dia da Mulher Negra Latina, Americana e Caribenha, do Dia de Tereza de Benguela e Dia Nacional da Mulher Negra, celebrado no dia 25 de julho, o Codene realizou uma *live* em sua página no Facebook. O tema foi “Tereza de Benguela – Luta e Resistência – Contextos e Perspectivas”, e o objetivo foi a formação das/os conselheiras/os, discutir amplamente a situação das mulheres negras em várias áreas e as estratégias de ação na implementação de políticas públicas para a superação das adversidades em que se encontram estas mulheres.

A morte do Engenheiro Gustavo do Amaral, ocorrida em uma ação policial em rodovia federal próxima à cidade de Marau, no norte gaúcho, mobilizou setores do Movimento Social Negro, que se uniram formando o Movimento Vidas Negras Importam. Os integrantes foram até o governador exigir providências em relação a esse caso de racismo. O governador se comprometeu em criar um grupo para analisar procedimentos e a violência das polícias gaúchas. O sociólogo Gilvandro Antunes foi convidado a relatar em plenária do Codene os acontecimentos. Na ocasião, o conselho passou a integrar as ações e a monitorar os encaminhamentos feitos pelo governo estadual. Essa mobilização conjunta resultou na Ordem de Serviço nº 008, de 23 de julho de 2020, que instituiu o grupo de trabalho (GT) para debater e criar estratégias de combate à violência policial contra a população negra. O grupo é paritário e composto por representantes governamentais e da sociedade civil, e tem o prazo de 120 dias

para elaborar relatório e propor medidas de combate à violência.

Na continuidade das ações, no dia 28 de julho, houve reunião com o secretário Mauro Hauschild, titular da Secretaria de Justiça, Cidadania e Direitos Humanos. Participaram a presidenta do Codene, Lúcia Regina Brito Pereira, a conselheira do Conselho Estadual de Direitos Humanos, psicóloga Cristina Schwarz, e o sociólogo Gilvandro Antunes, do Movimento Vidas Negras Importam. O encontro tratou sobre a paridade no GT instituído pela Ordem de Serviço nº 008, tendo em vista a participação da sociedade civil ser imprescindível, em especial dos representantes das comunidades negras, que são as mais afetadas pela violência das polícias. Foi destacada e reafirmada a importância da participação das organizações da sociedade civil junto a instituições públicas para construir estratégias de combate à violência que se abate sobre a população negra gaúcha.

A Comissão de Assistência Social e Direitos Humanos do Codene elaborou uma minuta para a criação do Plano Estadual de Promoção da Igualdade Racial e Combate ao Racismo. Em 14 de agosto de 2020, por meio da Ordem de Serviço nº 010/2020, o governo estadual instituiu a Comissão Intersetorial para Elaborar o Plano Estadual de Promoção da Igualdade Racial e Combate ao Racismo. O objetivo do plano é também criar um fundo de recursos para possibilitar ao conselho a abertura de editais que atendam as prioridades da população negra, a exemplo do que realizou a conselheira Ivonete Carvalho, do Cedica. Tal reivindicação é há muito tempo solicitada pelos conselheiros do Codene.

O Codene também participou de ações relacionadas à instituição da Lei Aldir Blanc, participando do grupo técnico formado pela Comissão de Educação, Cultura e Tecnologia da Assembleia Legislativa do RS, realizando web plenária com convidados para informar e orientar sobre os procedimentos necessários para que a população negra também seja beneficiária dos recursos disponibilizados. O conselho também apoiou o lançamento do Comitê Gaúcho em Defesa das Cotas e Ações Afirmativas na Lei Aldir Blanc. O objetivo é dar publicidade à lei e divulgar estratégias para que as informações cheguem aos grupos negros “fazedores de cultura” em todo o estado e notificar as prefeituras para a equidade estar presente nas comissões e editais divulgados e, assim, contemplar todos os grupos.

A comissão dos povos tradicionais apresentou ao Codene um pedido de emenda orçamentária para atendimento às comunidades quilombolas. O valor

da solicitação foi de R\$ 15.775.920,00 (quinze milhões, setecentos e setenta e cinco mil, novecentos e vinte reais), e o repasse de recursos será via Secretaria da Agricultura, Pecuária e Desenvolvimento Rural do estado do Rio Grande do Sul. Os recursos se destinam à compra e disponibilização de 22 patrulhas agrícolas para as regiões do Litoral Médio, Sul e Central; seguro agrícola para assistência, formação e manutenção das patrulhas agrícolas; instalação de kits de irrigação nas comunidades quilombolas que permitam tal procedimento; e implementação de sistemas de abastecimento de água (poços artesianos, instalação de caixas d'água, sistemas hidráulicos) tendo em vista a epidemia da Covid-19 e os períodos de seca que têm assolado o estado.

O que há de vir

Esta escrita buscou parte da história e seguiu a linha do protagonismo do Movimento Social Negro, do Movimento de Mulheres Negras e do Movimento Quilombola consubstanciados no Conselho Estadual de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra do RS. Retoma-se aqui Nilma Lino Gomes (2017, p. 14), que enfatiza: “[...] o Movimento Negro tem um importante papel educador por produzir saberes emancipatórios e também por sistematizar conhecimentos concernentes à questão racial no Brasil” – e, acrescenta-se, por produzir políticas públicas que, por meio de uma metodologia híbrida, foram construindo, ao longo dos anos, ações irreversíveis.

Na descrição das comunidades presentes no conselho, destacou-se a ação de mulheres quilombolas que estão conselheiras e que são liderança para além de suas comunidades e, assim, sugerem uma linha de investigação. Para além de contemplar os saberes das mulheres fundadoras, das idosas em suas diferentes formas de atuação na família, na comunidade, na guarda dos saberes e cozinhas, na defesa e preservação do território e da identidade, é necessário entender sua importância política e social, mostrando formas possíveis de atuação na preservação e criação de estratégias para a defesa das comunidades em geral.

Na trajetória da comissária Ivonete Carvalho, demonstrou-se que as mulheres quilombolas, mesmo distantes fisicamente de seus lugares de origem, realizam construções epistemológicas e sociais em suas ações que primam pela implementação de políticas públicas para as comunidades quilombolas.

Também a trajetória da conselheira Maria Elaine é composta de um grande ativismo político na defesa das populações vulneráveis e como guardiã da histó-

ria, das memórias e dos territórios negros de Porto Alegre e do estado. Sua ação é reconhecida pela Prefeitura de Porto Alegre, pela Assembleia Legislativa e pela Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Parte da vida de Teresinha Paim também foi relatada. Teresinha fez das interrupções no curso de vida motivo para seguir adiante e transformar a sua realidade e a da comunidade, principalmente na figura das novas gerações. A semente está plantada! Nessas caminhadas, elas construíram saberes e fazeres pedagógicos e epistemológicos que estão à espera de serem desvendados.

A pandemia e o isolamento social mudaram planejamentos e trouxeram novas demandas. Todas e todos foram pegos de surpresa na vivência dessa experiência incomum. Em seis meses de pandemia já se contabilizava mais de 121 mil mortes no Brasil. E aquelas e aqueles que sobreviverem terão que ter consciência de que novas estratégias serão necessárias para enfrentar outra normalidade *quando tudo isso passar*. Só não se pode esquecer que a população negra passou por momentos tão críticos quanto este agora vivenciado; é necessário honrar as lutas daquelas e daqueles que nos antecederam, pois elas foram as responsáveis por estarmos aqui – resistindo.

Finaliza-se aqui pensando nos novos modos de ser e de fazer. Cada época exige formas específicas de ação, e devemos ter presente aquilo que foi construído ao longo da história; nada se cria do nada. Partindo dessa construção, devemos traçar novos projetos na vida pessoal, na vida familiar, na sociedade, nas relações interpessoais, sociais e políticas, assim como nas formas de nos relacionarmos com um sistema opressor responsável pelas iniquidades da população negra brasileira.

Os caminhos estão abertos para a peculiaridade que nos é característica e que se apresenta nas estratégias para ultrapassar crises, em que se sobressaia a sororidade, a troca de saberes, as redes de solidariedade, a conquista de pessoas que defendem a causa negra e, principalmente, das crianças e jovens, que são a esperança de uma sociedade fraterna equânime e sem discriminações de qualquer ordem.

Por todas as vítimas da Covid-19!

Conclui-se esta escrita sob uma noite chuvosa e fria, embalada por um misto de saudade e orgulho por ter partilhado da vida de duas Estrelas Negras que foram brilhar no universo: o ator afro-americano Chadwick Boseman, o Pantera Negra, e a querida militante histórica gaúcha “Tia” Eva Terezinha, que

contribuiu sobremaneira para o reconhecimento da cultura negra do estado e do país. Sigamos!

Referências

ARISPE, Fernanda. **DNA quilombola: a força e o protagonismo da mulher negra**. Não publicado.

BRASIL. **Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012**. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Brasília, 29 ago. 2012.

BRASIL. **Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010**. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 05 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. Brasília, 20 jul. 2010.

BRASIL. **Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003**. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Brasília, 09 jan. 2003.

CLAVELIN, Isabel. Direção do Codene tem mandato prorrogado: militantes negros asseguram processo democrático de novos conselheiros. **Conexão Negra**, v. 1, n. 2, p. 8, jan./mar. 2003.

EMPRESA BRASILEIRA DE PESQUISA AGROPECUÁRIA (EMBRAPA). **Grupo de Inteligência Territorial Estratégica**. 2013. Disponível em: <<https://www.embrapa.br/gite/projetos/quilombola/index.html>>. Acesso em: 09 mar. 2021.

EVARISTO, Conceição. **Ponciá Vicêncio**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FONTOURA, Maria Conceição L. **Mudanças na UFRGS: diálogo com docentes dos cursos de licenciatura em História, Letras e Pedagogia sobre Programa de Ações Afirmativas, Educação das Relações Étnico-Raciais – ERER, estudantes cotistas e currículos escolares**. 2017. 281 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2017.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**. Saberes construídos na luta por emancipação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Organizador Liv Sovik. Trad. Adeleine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

PEREIRA, Lúcia Regina Brito. **Cultura e afrodescendência**: organizações negras e suas estratégias educacionais em Porto Alegre (1872-2002). 2008. 312 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, 2008.

RIO GRANDE DO SUL. **Ordem de Serviço nº 010/2020**. Institui Comissão Intersetorial destinada à elaboração do Plano Estadual de Promoção da Igualdade Racial e do Combate ao Racismo. Porto Alegre, 14 ago. 2020a.

RIO GRANDE DO SUL. **Ordem de Serviço nº 008**, de 23 de julho de 2020. Institui Grupo de Trabalho para debater temas relacionados à violência contra a população negra. Porto Alegre, 23 jul. 2020b.

RIO GRANDE DO SUL. Conselho Estadual da Criança e do Adolescente. **Resolução nº 225/2020**. Dispõe sobre a aprovação dos Termos de Referência para “atendimento à população indígena e quilombola”, bem como “atendimento à criança e adolescente migrantes e refugiados e em situação de rua e risco”, e ainda, a dispensa da realização de chamamento público, tendo em visto o atual estado de calamidade pública pela pandemia de Covid-19 no RS. Porto Alegre, 2020c.

RIO GRANDE DO SUL. **Projeto de Lei nº 177/2018**. Reconhece como de relevante interesse cultural do Estado do Rio Grande do Sul, o Quilombo Mocambo, e dá outras providências. Porto Alegre, 17 set. 2018.

RIO GRANDE DO SUL. **Lei nº 13.694, de 19 de janeiro de 2011**. Institui o Estatuto Estadual da Igualdade Racial e dá outras providências. Porto Alegre, 19 jan. 2011.

RIO GRANDE DO SUL. **Lei nº 11.901, de 25 de abril de 2003**. Dispõe sobre a criação do Conselho Estadual de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra e dá outras providências. Porto Alegre, 25 abr. 2003.

RIO GRANDE DO SUL. **Decreto nº 32.813, de 04 de maio de 1988.** Dispõe sobre a criação do Conselho Estadual de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra e dá outras providências. Porto Alegre, 1988.

SANTOS, Hélio. **A busca de um caminho para o Brasil: a trilha do círculo vicioso.** São Paulo: Editora Senac, 2001.

Capítulo 3

Políticas Públicas de Igualdade Racial em Mostardas: construindo caminhos cooperativos pela participação social

Jorge Amaro de Souza Borges

Introdução

Nos últimos anos, segmentos sociais vinculados à pauta de direitos humanos têm tido uma determinada visibilidade no contexto das políticas públicas do Brasil. Ao passo que isso ocorre, diversos setores da sociedade civil organizada, governos e iniciativa privada se movimentam em um emaranhado de leis, decretos e instituições que definem novas agendas para as políticas públicas.

O início dos anos 2000 foi importante nesse aspecto, tanto na questão normativa como das políticas de direitos. Foi nesse período que tivemos o Decreto de Acessibilidade (2004), o Estatuto do Idoso (2003), as Diretrizes Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (2004), o Decreto da Língua Brasileira de Sinais (2005) e a Lei Maria da Penha (2006), por exemplo. Ao mesmo tempo, no plano da política de direitos humanos, podemos destacar o Programa Nacional de Ações Afirmativas (2002), o Plano de Erradicação do Trabalho Escravo (2003), o Brasil sem Homofobia (2004), o Brasil Quilombola (2004), o Plano Nacional de Políticas para as Mulheres (2005), Plano de Desenvolvimento da Educação (2007) e o Plano Viver sem Limite (2011).

O 20 de novembro é a data máxima do movimento negro brasileiro¹, pois aponta para o dia em que morria, lutando por liberdade, Zumbi dos Palmares, maior expoente na resistência contra a escravidão, que durou três séculos no Brasil, de 1550 até 1888. Foram 300 anos em que um grupo de indivíduos não

¹ O Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra, celebrado em 20 de novembro, foi instituído oficialmente pela Lei nº 12.519, de 10 de novembro de 2011.

era considerado “humano” pela cor da sua pele. E há ainda muitas barreiras a serem superadas para que negros e negras vivam em igualdade de condições com as demais pessoas em nosso país, mantendo viva a experiência de Palmares. Conforme Lima (1988, p. 22):

No QUILOMBO DOS PALMARES os negros se organizaram e resistiram por mais de cem anos contra a escravidão, chegando inclusive, a se constituir em estado independente, em pleno sertão de Alagoas. No entanto, para a cultura branca escravagista foi um péssimo exemplo; era preciso exterminar esse modelo de independência e igualdade entre homens, pois, em Palmares viveram também brancos e índios. Essa sociedade heroica foi finalmente exterminada em 1694 pelo racismo, estupidez e prepotência dos portugueses. ZUMBI foi seu último e grande líder. A epopeia de ZUMBI não pertence mais só ao povo negro brasileiro. Zumbi é um símbolo da resistência, dignidade e chama eterna de liberdade.

Nessa perspectiva, o município de Mostardas tem se desafiado a produzir medidas que enfrentem esses dilemas, sobretudo compreendendo que, para promover a igualdade racial, primeiro é preciso que haja uma decisão política da gestão municipal; segundo, o reconhecimento do protagonismo do povo negro como agente de sua história; e, por fim, entendendo que a consciência passa por novas formas de pensar as políticas públicas, com fortalecimento dos instrumentos locais para, assim, garantir a continuidade das ações em médio e longo prazo de forma intersetorial e transversal.

Com sua economia baseada na agricultura e no comércio, Mostardas possui três comunidades quilombolas, pescadores tradicionais e colonização açoriana e é sede de um Parque Nacional (Lagoa do Peixe), contando com aproximadamente 100 km de costa oceânica (Oceano Atlântico) e de água doce (Laguna dos Patos), implicando desafios para a gestão do território na perspectiva socioambiental. A origem do nome da cidade ainda é discutível. Várias hipóteses foram elencadas, sendo a mais aceita a da historiadora Marisa Oliveira Guedes², que afirma que:

Em 1738, foi criada a ‘Guarda das Mustardas’, mais tarde

² Blog da historiadora disponível em: <<http://marisaguedeshistoriadora.blogspot.com/>>. Acesso em: 20 jun. 2020.

com a criação da Freguesia é que passou a chamar-se Mostardas. O nome Mustardas teria surgido de trincheiras cavadas e cobertas com uma esteira de taquara e junco, as quais eram camufladas plantando-se mostarda, já que este vegetal não murcha. Desse modo abrigaria e camuflaria os soldados nas guerras em Portugal. (MOSTARDAS, c2021).

As constantes guerrilhas e invasões dos povoamentos no entorno da cidade do Rio Grande e outros mais ao sul fizeram com que a população procurasse um local mais seguro. Um desses lugares foi o istmo entre a Laguna dos Patos e o Oceano Atlântico.

Do ponto de vista geográfico, Mostardas localiza-se a uma latitude 31° 06' 25" ao sul e a uma longitude 50° 55' 16" a oeste, estando a uma altitude de 17 metros, no litoral médio do Rio Grande do Sul, no istmo, conforme mencionado, formado pela Laguna dos Patos e pelo oceano Atlântico. O clima é subtropical úmido. Possui uma área de 1.982,992 km², e sua população estimada em 2016 era de 12.976 habitantes, sendo que 33% moram na zona rural, e pretos e pardos representam 22,95%.

Conforme estudos de Claudia Daiane Garcia Molet (2013), o “litoral negro” do Rio Grande do Sul é formado por uma faixa de terras situada entre a Laguna dos Patos e o Oceano Atlântico e compreende as cidades de São José do Norte, Tavares, Mostardas e Palmares do Sul. Acrescentaríamos aqui Capivari do Sul. Atualmente, nessa região, há nove comunidades quilombolas reconhecidas pela Fundação Palmares³: Vila Nova em São José do Norte; Capororocas, Anastácia Machado e Vó Marinha em Tavares; Casca, Beco dos Colodianos e Teixeiras em Mostardas; Limoeiro em Palmares do Sul; e Costa da Lagoa em Capivari do Sul.

As comunidades da região reúnem-se bimestralmente no Fórum das Comunidades Quilombolas do Litoral Médio, espaço voltado à articulação política e reivindicação de direitos. Conforme Arnt (2016, p. 14):

³ No dia 22 de agosto de 1988, o governo federal fundou a primeira instituição pública voltada para promoção e preservação dos valores culturais, históricos, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira: a Fundação Cultural Palmares (FCP), entidade vinculada ao Ministério da Cidadania. Ao longo dos anos, a FCP tem trabalhado para promover uma política cultural igualitária e inclusiva, que contribua para a valorização da história e das manifestações culturais e artísticas negras brasileiras como patrimônios nacionais, sendo esta sua missão institucional.

Os eventos que constituem o Fórum das Comunidades Quilombolas do Litoral Médio, expressam, no campo, político uma unidade territorial e identitária população negra rural da região. Além de espaço de atualização das relações internas às “comunidades remanescentes de quilombos”, acumulam-se os encontros e confrontos entre estas e atores institucionais ligados à aplicação de políticas públicas específicas.

O que constitui a identidade de um povo em um determinado território está marcado na cultura, a qual podemos compreender como tudo que é construído (ou não) pelo ser humano, incluindo mitos, símbolos, ritos, crenças – tudo que é associado ao conjunto de conhecimentos e comportamento social presentes na comunidade, estabelecendo, assim, a autoafirmação do que seus componentes se assumem, como destaca Bauman (2012, p. 16):

O conceito de cultura foi cunhado para distinguir e colocar em foco uma área crescente da condição humana destinada a ser "subdeterminada", ou algo que não podia ser plenamente determinado sem uma mediação das escolhas humanas: uma área que, por essa razão, abriu espaço para a liberdade e a autoafirmação.

Nesta perspectiva, os municípios do litoral negro, em especial Mostardas, podem ser considerados genuinamente *afroaçorianos*, porque carregam em sua construção sócio-histórica origens açorianas⁴, por meio dos imigrantes que aqui chegaram (marcas presentes na arquitetura, culinária e modo de vida), e, ao mesmo tempo, uma forte herança africana, por meio das comunidades quilombolas, com um modo de vida próprio, marcado pela pequena e média agricultura, o Ensaio de Pagamento de Promessas, o artesanato e a luta pela afirmação de suas origens através das relações de parentesco e territorialidade. Assim, podemos compreender uma cidade *afroaçoriana* como aquela em que os valores

⁴ Com a penetração portuguesa no Rio Grande de São Pedro, havia necessidade de casais para povoar e colonizar as terras, assegurando, assim, a posse da região. O pedido da vinda de casais para o Sul do Brasil foi feito desde a fundação da Colônia do Sacramento, mas poucos casais para aqui vieram, sendo, na sua grande maioria, portugueses e brasileiros vindos de Laguna, Rio de Janeiro, Bahia, Minas Gerais e São Paulo. O Arquipélago dos Açores é um conjunto de nove ilhas vulcânicas que pertencem a Portugal. A erupção vulcânica na Ilha de Faial flagelou seus moradores, que foram transferidos para outras ilhas do arquipélago. A superpopulação das ilhas, a falta de terras para o plantio, os muitos flagelos da natureza e a miséria em que viviam levaram os açorianos a pedir novas terras ao rei (JASKULSKI, 2016).

culturais da população estão impregnados de uma miscigenação portuguesa (açoriana) e africana que perpassa a cultura e afeta a forma como as relações se estabelecem no âmbito político, social, ambiental e econômico, formando, assim, a identidade de seu povo no território. Podemos destacar pelo menos três marcadores da presença africana na cultura mostardense – o feijão sopinha, o Ensaio de Pagamento de Promessas e as origens do cobertor mostardeiro (cultura, religiosidade e sociobiodiversidade).

Com relação às comunidades quilombolas, é preciso compreender que a situação presente dos segmentos negros, em diferentes regimes e contextos, parte da utilização de um legado designado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar específico (SCHIMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002).

Nesse sentido, o trabalho se ancora nos conceitos de superação de barreiras e racismo e como esses elementos fazem parte da essência da busca por políticas de igualdade racial e autoafirmação pelo direito de ser das comunidades quilombolas e população negra no município. Construir políticas articuladas, transversais e integradas é um desafio para toda a região, e é o que apresentamos neste trabalho a partir da experiência vivenciada em Mostardas.

Para Linhares (2000, p. 83):

[...] a política está referida à polis, ou seja, aos exercícios de poder e controle que nos envolvem coletivamente, buscando definir quem somos e quem queremos ser, distinguindo-nos dos outros, a política precisa ser estudada, tanto nas esferas tradicionais e oficiais, de onde emanam as diretrizes formuladas que se traduzem em normas e regras de ação e de convivência social, mas também, buscada nas condutas que tornam aceitáveis e dizíveis aquelas diretrizes e, ainda mais, investigada no próprio imaginário político e social.

Hoje, menos de 7% das terras reconhecidas como pertencentes a povos remanescentes de quilombos estão regularizadas no Brasil. Nos últimos 17 anos, 206 áreas quilombolas com cerca de 13 mil famílias foram tituladas pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra).

Desde 1988, o Estado brasileiro já reconheceu oficialmente cerca de 3,2 mil comunidades quilombolas. Quase 80% delas foram identificadas a partir de 2003, quando foi editado o Decreto nº 4.887/2003⁵, que traz os procedimen-

tos de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por quilombolas.

Segundo dados do *Diagnóstico do Programa Brasil Quilombola*, produzido pela SEPPIR (BRASIL, 2012), sobre as ações realizadas pelo programa, estima-se existirem 214 mil famílias quilombolas em todo o Brasil, e mais 1,17 milhão de quilombolas. No Rio Grande do Sul, conforme levantamento da Emater, as comunidades quilombolas estão presentes em 68 municípios do estado (EMATER/RS, c2009).

Diante desses cenários iniciais, nossa proposta é, a partir de um estudo de caso, descrever as iniciativas de promoção da igualdade racial desenvolvidas pela Prefeitura Municipal de Mostardas, com foco no período 2017/2020, cujas ações tiveram como eixo central a participação social e o protagonismo do povo negro, sobretudo através de suas lideranças quilombolas, representantes das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, povo de terreiro, educadoras negras e estudantes buscando a construção de políticas públicas normativas. Da mesma forma, o empoderamento da participação social através do conhecimento foi um mecanismo utilizado para que os saberes populares pudessem ser elementos para a disputa da agenda política, evidenciando, assim, os processos e resultados da interação entre governo e sociedade civil.

Comunidades quilombolas de Mostardas

As comunidades quilombolas, conforme dados da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial, são grupos étnico-raciais segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (BRASIL, 2003a).

Além dos quilombos constituídos no período da escravidão, muitos foram formados após a abolição formal da escravatura, pois essa forma de organização comunitária continuaria a ser, para muitos, a única possibilidade de viver em liberdade. De um modo geral, os territórios de comunidades remanescentes

⁵ Este documento, assinado em 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” (BRASIL, 2003a).

de quilombos originaram-se em diferentes situações, tais como por doações de terras realizadas a partir da desagregação da lavoura de monoculturas, como a cana-de-açúcar e o algodão, compra de terras, terras que foram conquistadas por meio da prestação de serviços, inclusive de guerra, bem como áreas ocupadas por negros que fugiam da escravidão. Há também as chamadas terras de preto, terras de santo ou terras de santíssima, que indicam uma territorialidade vinda de propriedades de ordens religiosas, da doação de terras para santos e do recebimento de terras em troca de serviços religiosos.

Por força do Decreto nº 4.887/2003, o Incra é o órgão responsável, na esfera federal, pela titulação dos territórios quilombolas. De posse da Certidão de Registro no Cadastro Geral de Remanescentes de Comunidades de Quilombos, emitida pela Fundação Cultural Palmares, cabe às comunidades interessadas encaminhar à Superintendência Regional do Incra no seu estado uma solicitação de abertura do processo administrativo para a regularização de seus territórios (Quadro 2).

Quadro 2. Etapas de titulação de comunidades quilombolas

Etapas da Titulação
A primeira parte dos trabalhos do Incra consiste na elaboração de um estudo da área, destinado à confecção e publicação do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do território.
Uma segunda etapa é a de recepção, análise e julgamento de eventuais contestações. Aprovado em definitivo esse relatório, o Incra publica uma portaria de reconhecimento que declara os limites do território quilombola.
A fase seguinte do processo administrativo corresponde à regularização fundiária, com a demarcação do território e a desintração de ocupantes não quilombolas. As áreas em posse de particulares serão desapropriadas e aquelas em posse de entes públicos serão tituladas pelas respectivas instituições.
O processo culmina com a concessão do título de propriedade à comunidade, que é coletivo, pró-indiviso e em nome da associação dos moradores da área, registrado no cartório de imóveis, sem qualquer ônus financeiro para a comunidade beneficiada.

Fonte: Adaptado do Incra (2017).

As comunidades quilombolas guardam a memória africana presente na formação da identidade e da cultura do povo mostardense, o que inclusive é descrito por Saint-Hilaire (1939) em sua passagem pela região em 1820, no livro *Viagem ao Rio Grande do Sul*.

Diversos autores têm se dedicado a pesquisar essas comunidades considerando diferentes aspectos, como território, religiosidade, relações de parentesco

e desenvolvimento rural. A produção acadêmica tem dado voz e visibilidade a essas populações, sobretudo valorizando a história e a memória identitária dos sujeitos – destacando-se os trabalhos de Silva (2007), Prass (2008), Machado (2017) e Molet (2020).

August Saint-Hilaire, ao passar por Mostardas em 1820, escreveu:

Cada estancieiro possui um rebanho constituído, muitas vezes, de vários milhares de carneiros, e com a lã produzida as mulheres fabricam no tear ponchos muito grosseiros que se vendem a seis patacas, enviando-os a Porto Alegre, Rio Grande e outros lugares da capitania. Esses ponchos são brancos com listras pardas ou pretas, e usados exclusivamente pelos negros e índios. (SAINT-HILAIRE, 1939, p. 82).

Conforme Arnt (2016, p. 4), “O processo de autorreconhecimento destas comunidades e de certificação pela Fundação Cultural Palmares iniciou a partir da virada do século 21”. Para Molet (2013, p. 10), “[...] a mão de obra escrava foi muito importante no litoral, pois atuou em várias atividades, além disso, a localidade possibilitou inúmeras experiências de escravidão e liberdade”. Ao estudar a Comunidade Quilombola dos Teixeiras, Freitas (2016, p. 24) enfatiza que “[...] o território utilizado por essas famílias negras para viverem e reproduzirem suas práticas culturais é marcado pelas referências aos seus ancestrais, sendo o local onde se compartilham as identidades enquanto quilombolas”. Conforme Ramos (2011), ao pesquisar a Comunidade Quilombola Beco dos Colodianos, existe uma referência à origem familiar na África e à escravidão e, da mesma forma, existem nas falas daqueles negros e negras referências à ancestralidade africana.

Comunidade Quilombola da Casca

A comunidade da Casca, localizada no quarto distrito (Dr. Edgardo Pereira Velho), possui em torno de 85 famílias em uma área de 2.387,8596 ha. O processo de titulação no Incra foi instruído em 2004 (54220.001202/2004-45). A certidão da Fundação Cultural Palmares data do dia 04 de junho de 2004; o edital de publicação do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) é de 20 de abril de 2006; a portaria do presidente do Incra, de 26 de outubro de

2006; o decreto de desapropriação foi publicado em 23 de novembro de 2009; e o título de propriedade foi expedido pelo Incra em 20 de novembro de 2010. Essa foi a primeira comunidade quilombola do Rio Grande do Sul reconhecida como “remanescente de quilombos” (em 2001).

Pode-se começar a história da Comunidade Quilombola da Casca com a povoação do município do Rio Grande, em 1737, quando diversos casais açorianos chegaram à região, como Francisco Gonçalves Retorta e Ana Pereira de Jesus. Entre os filhos que esse casal teve na localidade, estavam Mônica e Quitéria. Mônica Pereira de Souza casou-se com Manoel Jorge da Silva, em 1759, na Matriz de São Pedro do Rio Grande, no município de Rio Grande, no Rio Grande do Sul. Manoel era natural da Freguesia Nossa Senhora da Barbarez da Vila Moreira, localizada em Portugal, era tropeiro e participou de lutas na Colônia do Sacramento que lhe renderam uma sesmaria em Palmares do Sul, possivelmente a da Charqueada. No mesmo ano do casamento, Manoel, segundo Marco Antônio Velho Pereira, comprou campos em Palmares que compreendiam também a sesmaria do Quintão, e, além dessas terras, ele possuía outras na Sesmaria da Charqueada. Ao que tudo indica, até então ele residia com a família em Rio Grande, porém, com a invasão dos espanhóis neste município, em 1763, fugiram de barco, atravessaram o canal do Rio Grande para São José do Norte e seguiram a estrada da praia. Assim, na década de 1760, Manoel residia em Palmares do Sul com sua mulher Mônica. Por sua vez, a irmã de Mônica, Quitéria Pereira do Nascimento, casou-se com o Capitão Francisco Lopes de Mattos, que era proprietário de algumas fazendas entre Palmares e Mostardas. Eles foram para esta localidade, juntamente com Mônica e Manoel, durante a invasão dos espanhóis em Rio Grande, conforme estudos de Claudia Daiane Garcia Molet (2013).

A comunidade de Casca foi originada de doações neste período, pois Quitéria Pereira do Nascimento deixou no seu testamento terras e bens para seus escravos, em 1824. No momento das doações, Quitéria reconheceu em seu testamento as situações que se configuravam como posse e usufruto de famílias escravas. O testamento de Quitéria possibilitou a mudança na condição civil dos ex-escravos e ainda garantiu legalmente a sua permanência nas terras, bem como alicerçou nessas mesmas terras os vínculos de sociabilidade e de autossus-

tentabilidade.

As famílias vivem da agricultura e da pecuária e são organizadas por meio da Associação Comunitária Dona Quitéria, fundada no ano de 1999. Há, ainda, em seu território, a Escola Quilombola Municipal de Ensino Fundamental Quitéria Pereira do Nascimento.

Comunidade Quilombola dos Teixeiras

A Comunidade Quilombola dos Teixeiras, localizada no terceiro distrito (São Simão), possui em torno de 80 famílias. O processo de titulação no Incra foi instruído em 2007 (54220.002305/2007-75); a certidão da Fundação Cultural Palmares foi emitida em 19 de agosto de 2005; e a elaboração do RTID está em andamento. Essas famílias são organizadas por meio da Associação Comunitária Quilombola dos Teixeiras, fundada em 2006, e possuem em seu território a Unidade Básica de Saúde Antonio Zabela.

No caso da região de Mostardas, a reprodução socioeconômica e cultural do Quilombo dos Teixeiras passa por criar condições para que se mantenham os modos e práticas agrícolas ancestrais e pela conquista de melhorias ligadas à infraestrutura material. Além disso, ressalta-se a presença de manifestações culturais e religiosas como, por exemplo, o Ensaio de Pagamento de Promessa para Nossa Senhora do Rosário, também chamado de Ensaio de Quicumbi. É importante atentar para as manifestações culturais negras da região como forma de manter os laços consanguíneos e de amizade entre as famílias quilombolas.

Membros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Mostardas vêm realizando um trabalho junto a estudantes do ensino fundamental, apresentando aos/às jovens as várias cantigas, danças, músicas e encenações feitas no Ensaio de Pagamento de Promessa. Surgiu deste trabalho o “Grupo de Teatro Quicumbi”, com jovens estudantes negros/as e não negros/as que encenam parte do ritual de pagamento de promessa, em parceria com escolas públicas locais.

Quadro 3. Testamento de Rosa Teixeira de Jesus

N. 756 – 28/07/1826 – Faleceu Rosa Teixeira de Jesus, solteira que fizera Testamento a 26/06/1826 na sua Estância da Caieira.

Nascida na Ilha de São Jorge – filha legítima de Antônio Teixeira Batista e Dona Teresa Maria de Jesus. Solteira. Deixa os seguintes bens:

1 – um pedaço de campo no lugar denominado Caieira, onde tenho meu estabelecimento e benfeitorias e casa de moradia.

2 – outro pedaço de campo no lugar denominado São Simão Velho da Tapera para a parte do Pântano que extrema com Francisco Rodrigues de Mesquita, os quais vendi ao meu primo Antônio Luiz Teixeira, por preço e quantidade de setenta e seis mil e oitocentos réis (76\$800), ficando-lhe só a metade do Mato, pertencentes a este campo e outra metade fica para os escravos, pertencentes a esta casa que ficarão libertos.

Declaro que deixarei dez braças de Testada e seu comprimento as quais meu Testamenteiro os entrega a cada destes meus escravos, que ficam forros na Caieira.

Declaro que as sessenta braças de terra que tocaram aos seis escravos do Falecido meu irmão Manoel Teixeira Batista, que ficarão libertos e meu Testamenteiro do Campo da Caieira.

Após estas repartições, tudo que sobrar seria distribuído igualmente entre os escravos da testadora e seus falecidos irmãos e para poderem vender, ficando de pais e mães para filhos e o meu testamenteiro ter conta para eles não venderem.

Todos bens que restarem, após outros legados ficaram para seu testamenteiro.

As testemunhas foram

1- Manoel Antônio Araújo

2- Antonio Luis Teixeira

3- Florência Valim de Azevedo

Fonte: Cópia extraída do livro de Registros de Óbitos de Mostardas (1826).

Comunidade Quilombola Beco dos Colodianos

A Comunidade Quilombola do Beco dos Colodianos, localizada também no terceiro distrito (São Simão), possui em torno de 36 famílias. O processo de titulação no Incra foi instruído em 2007 (54220.002304/2007-21), e a elaboração do RTID está em andamento. A certidão da Fundação Cultural Palmares foi emitida em 30 de junho de 2005.

A comunidade se originou de “uma deixa” de terras para Claudina Antônia da Conceição, filha de uma escrava com um estancieiro. Ela deixou nove filhos como herdeiros, dos quais descendem os atuais moradores do local. Claudina era chamada de *Colodiana*, por isso a denominação da localidade. As famílias dessa comunidade vivem da agricultura e da pecuária e são organizadas por meio da Associação Comunitária Quilombola Beco dos Colodianos, fundada no ano de 2006.

Artefatos quilombolas na cultura mostardense

No que diz respeito à cultura mostardense, enfatizaremos dois elementos que têm presença marcante e relacionam-se com raízes africanas do Município – o Ensaio de Pagamento de Promessas através das irmandades de Nossa Senhora do Rosário e a sociobiodiversidade regional, representada pelo feijão sopinha e o milho catete.

Conforme a historiadora Marisa Guedes, a devoção à Nossa Senhora do Rosário veio para o Brasil com os portugueses e seus escravos em 1500. Contudo, ela é bem anterior à sua chegada nas terras de “além-mar”. As irmandades de Nossa Senhora do Rosário que se manifestam desde os tempos da escravidão com o Ensaio de Pagamento Promessa na nossa região são os grupos das localidades de Teixeira, do Rincão do Cristóvão Pereira e Casca, no município de Mostardas, e uma irmandade no município de Tavares.

Quicumbi é uma designação relativa aos escravos que vieram para trabalhar nos campos do litoral médio gaúcho, trazidos compulsoriamente de reinos da África. Os escravizados desenvolveram ao longo dos séculos características culturais próprias, combinando as religiosidades negra e cristã. Nesse sentido, o ensaio de pagamento promessa é a expressão mais duradoura dessa combinação presente hoje em Mostardas e Tavares.

As danças encenadas são singelas, com pequena variação de passos. Eles iniciam os cantos em duas filas, que volta e meia se cruzam e se mesclam. O toque do tambor é repetitivo, assim como os versos entoados. Cada canto é repetido por 15 minutos ou mais, dando o sentido de “ensaio” do encontro – repetir até a perfeição o que foi ensinado pela santinha, conforme contam os griôs.

O feijão sopinha é uma leguminosa pertencente à espécie *Vigna unguiculata*, cuja vagem geralmente apresenta coloração marrom, contendo aproximadamente 20 sementes esféricas de cor bege. É largamente cultivado em regiões de

clima úmido e quente, semiárido e tropical do Brasil, adaptando-se facilmente a diferentes tipos de solo. Em Mostardas, é cultivado há pelo menos 200 anos pelas comunidades quilombolas, ultrapassando a questão agrônômica e econômica e significando um importante valor cultural, simbólico e religioso, que expõe o trabalho e a luta de grupos sociais que resistem a todas as adversidades. Da mesma forma, o milho catete e o arroz quilombola são produtos que merecem destaque por sua contribuição nutricional e na formação alimentar das comunidades.

Políticas públicas transversais

As políticas públicas são produtos de disputas sociais, e sua entrada na agenda revela-se a partir de um conjunto de fatores. A população negra possui marcos legais importantes, construídos a partir de suas lutas de mobilização social, em que atores, instituições e oportunidades desenham sua internalização na prioridade governamental.

O Estatuto da Igualdade Racial, principal instrumento de defesa dos direitos do povo negro, tem como uma de suas premissas a de que:

É dever do Estado e da sociedade garantir a igualdade de oportunidades, reconhecendo a todo cidadão brasileiro, independentemente da etnia ou da cor da pele, o direito à participação na comunidade, especialmente nas atividades políticas, econômicas, empresariais, educacionais, culturais e esportivas, defendendo sua dignidade e seus valores religiosos e culturais. (BRASIL, 2010).

Lançado em 2004, o Programa Brasil Quilombola tem por objetivo consolidar os marcos da política de Estado para as áreas quilombolas. Com o seu desdobramento, foi instituída a Agenda Social Quilombola (Decreto nº 6.261/2007), que agrupa as ações voltadas às comunidades nas seguintes áreas – acesso à terra; infraestrutura e qualidade de vida; inclusão produtiva e desenvolvimento local; e direitos e cidadania.

No âmbito da gestão dessas políticas públicas, as comunidades quilombolas ficaram sob a coordenação da SEPPIR, criada pela Medida Provisória nº 111, de 21 de março de 2003, convertida na Lei nº 10.678/2003, nascendo do reconhecimento das lutas históricas do movimento negro brasileiro. A data é emblemática, pois, em todo o mundo, celebra-se o Dia Internacional pela

Eliminação da Discriminação Racial, instituído pela Organização das Nações Unidas (ONU) em memória do Massacre de Shaperville. A SEPPIR tem dentre suas atribuições:

Formulação, coordenação e articulação de políticas e diretrizes para a promoção da igualdade racial; Formulação, coordenação e avaliação das políticas públicas afirmativas de promoção da igualdade e da proteção dos direitos de indivíduos e grupos étnicos, com ênfase na população negra, afetados por discriminação racial e demais formas de intolerância; Articulação, promoção e acompanhamento da execução dos programas de cooperação com organismos nacionais e internacionais, públicos e privados, voltados à implementação da promoção da igualdade racial; Coordenação e acompanhamento das políticas transversais de governo para a promoção da igualdade racial; Planejamento, coordenação da execução e avaliação do Programa Nacional de Ações Afirmativas; Acompanhamento da implementação de legislação de ação afirmativa e definição de ações públicas que visem o cumprimento de acordos, convenções e outros instrumentos congêneres assinados pelo Brasil, nos aspectos relativos à promoção da igualdade e combate à discriminação racial ou étnica. (BRASIL, 2003e).

A SEPPIR utiliza como referência política o Estatuto da Igualdade Racial (BRASIL, 2010), que orientou a elaboração do Plano Plurianual (PPA 2012-2015), resultando na criação de um programa específico intitulado Enfrentamento ao Racismo e Promoção da Igualdade Racial. Resultou também na incorporação desses temas em 25 outros programas, totalizando 27 programas, 74 objetivos e 127 metas em diferentes áreas da ação governamental, conforme expresso no Quadro 4⁶, onde observamos ainda os diferentes “tempos” das políticas públicas quando relacionamos a União e nosso estado, ocasionando dificuldades na articulação federativa.

No PPA 2016-2019, as ações voltadas a igualdade racial estão presentes no Programa de Promoção da Igualdade Racial e Superação do Racismo, cujas diretrizes estratégicas são i) promoção da igualdade de gênero e étnico-racial e superação do racismo, respeitando a diversidade das relações humanas e ii) fortalecimento da governança fundiária e promoção da reforma agrária e da proteção dos direitos dos povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e quilombolas. Seus objetivos buscam promover ações afirmativas e políticas de enfrentamento ao racismo, reverter as representações culturais negativas da pes-

soa negra, incorporar a perspectiva da promoção da igualdade racial no âmbito das políticas governamentais e de organizações privadas, enfrentar o racismo e reduzir mortes violentas de jovens e mulheres negras, além de promover ações de efetivação de direitos dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana e de povos ciganos e a regularização fundiária de territórios quilombolas⁷.

Quadro 4. Políticas de igualdade racial (Brasil e RS)

	Federal	Estadual
Marco Legal	Estatuto da Igualdade Racial (2010)	Estatuto Estadual da Igualdade Racial (2011)
Órgão Gestor	SEPPIR (2003)	COPPIR (2014)
Controle Social	CNPIR (2003)	Codene (1988)
Políticas Públicas	Programa Brasil Quilombola (2004)	-
Planejamento	27 programas, 74 objetivos e 127 metas	-
Monitoramento	http://monitoramento.seppir.gov.br/ ⁸	-
Sistema	SINAPIR (2013)	-
Conferências	4 (2005; 2009; 2013; e 2018)	4 (2005; 2009; 2013; e 2017)
Comitê Gestor	Sim	-

Fonte: Elaboração própria.

Por meio da Medida Provisória nº 696 (BRASIL, 2015), a SEPPIR foi extinta em 02 de outubro de 2015, perdendo o *status* de ministério e sendo incorporada ao Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos, atualmente, o Ministério da Família, da Mulher e dos Direitos Humanos, representando um retrocesso no ponto de vista da gestão e da coordenação das

⁶ O levantamento considera metas do PPA 2012-2015 exclusivamente ou prioritariamente voltadas à população negra, comunidades quilombolas e pessoas com deficiência. Não estão selecionadas as metas que, embora possam ter impacto para o segmento, são universais, sem exclusividade ou prioridade a ele.

⁷ No PPA 2020-2023, as ações de igualdade racial fazem parte do Programa Proteção à Vida, Fortalecimento da Família, Promoção e Defesa dos Direitos Humanos para Todos, que concentra todos os programas voltados aos públicos de direitos humanos (crianças, adolescentes, jovens, mulheres, homens, pessoas com deficiência, pessoas idosas, povos e comunidades tradicionais – povos indígenas, quilombolas, comunidades tradicionais de matriz africana ou de terreiro, extrativistas, ribeirinhos, caboclos, ciganos, pescadores artesanais, pomeranos, quebra-deiras de coco, entre outros –, testemunhas de crimes, vítimas de tortura e violações de direitos, pessoas ameaçadas de morte, pessoas invisíveis – crianças com doenças raras e altas habilidades, entre outros –, e pessoas em situação de vulnerabilidade social).

⁸ Esta ferramenta de monitoramento foi desativada, inviabilizando o monitoramento pela sociedade civil das políticas públicas de igualdade racial em tempo real.

políticas públicas.

Um espaço importante para o monitoramento das políticas públicas de igualdade racial são os conselhos, espaços específicos e institucionalizados de participação social, com tempos diferentes de consolidação e formas complexas de atuação. Para Gohn (2001), esses canais articulam representantes da população e membros do poder público estatal em práticas e dizem respeito à gestão de bens públicos. Ferreira (2013) aponta a importância do protagonismo dos sujeitos nos conselhos em uma condição de agentes de mudança.

O Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPPIR) foi criado pela Lei nº 10.678/2003, e regulamentado pelo Decreto nº 4.885/2003, com alterações feitas pelo Decreto nº 6.509/2008, os quais dispõem sobre a composição, estruturação, competências e funcionamento do conselho. Entre suas principais atribuições, estão: propor estratégias de acompanhamento, avaliação e fiscalização, bem como a participação no processo deliberativo de diretrizes das políticas de promoção da igualdade racial, fomentando a inclusão da dimensão racial nas políticas públicas desenvolvidas em âmbito nacional; apreciar anualmente a proposta orçamentária da SEPPPIR e sugerir prioridades na alocação de recursos; apresentar sugestões para a elaboração do planejamento plurianual do governo federal, o estabelecimento de diretrizes orçamentárias e a alocação de recursos no Orçamento Anual da União; acompanhar, analisar e apresentar sugestões em relação ao desenvolvimento de programas e ações governamentais; e zelar pelas deliberações das conferências nacionais de promoção da igualdade racial.

Sua principal missão é propor políticas de promoção da igualdade racial, com ênfase na população negra e outros segmentos raciais e étnicos da população brasileira. Além do combate ao racismo, o CNPPIR tem por missão propor alternativas para a superação das desigualdades raciais, tanto do ponto de vista econômico quanto social, político e cultural, ampliando, assim, os processos de controle social sobre as referidas políticas. Presidido pela ministra da SEPPPIR, o Conselho é composto por 22 órgãos do Poder Público Federal, 19 entidades da sociedade civil, escolhidas através de edital público, e por três notáveis indicados pela SEPPPIR. (BRASIL, 2003d).

O CNPPIR organizou quatro conferências nacionais de promoção da igualdade racial (CONAPIR). A primeira, em 2005, tratou sobre o “Estado e Socie-

dade Promovendo a Igualdade Racial”. A segunda, em 2009, teve como tema “Os avanços, os desafios e as perspectivas da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial”. Já a terceira teve como desafio “Democracia e Desenvolvimento por um Brasil Afirmativo”. A presidenta da República, Dilma Rousseff, assinou, na abertura da III CONAPIR, o Decreto nº 8.136/2013, que aprova o regulamento do Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial (SINAPIR), instituído pela Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. A IV Conferência ocorreu entre os dias 27 e 30 de maio de 2018, em Brasília, com o tema “O Brasil na década dos afrodescendentes: reconhecimento, justiça, desenvolvimento e igualdade de direitos”. A IV CONAPIR foi um grande encontro de lideranças da sociedade civil e representantes de governos municipais, estaduais e federal para dialogar sobre as políticas públicas para o enfrentamento do racismo no Brasil.

Uma estratégia utilizada para organizar a articulação dessas políticas que necessitam da ação de diferentes órgãos da administração pública, tem-se dado a partir da instituição de comitês gestores. O Programa Brasil Quilombola possui o Comitê de Gestão da Agenda Social Quilombola (BRASIL, 2007)⁹, com a finalidade de propor e articular ações intersetoriais para o desenvolvimento integrado das ações que constituem essa política. É composto pelas seguintes estruturas: I – Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, que o coordena; II – Casa Civil da Presidência da República; III – Ministério do Desenvolvimento Agrário; IV – Ministério da Cultura; V – Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome; VI – Ministério de Minas e Energia; VII – Ministério da Saúde; VIII – Ministério da Educação; IX – Ministério da Integração Nacional; X – Ministério dos Transportes; e XI – Ministério das Cidades.

Um documento importante que apontou um esforço governamental nessa direção parte de uma parceria ocorrida entre o então Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão (MPOG) e a Secretaria Geral, que produziram em 2013 *Relatórios das Agendas Transversais*¹⁰ (BRASIL, 2013b), compostos de

⁹ Ressalta-se que o decreto é de 2007 e que de lá para cá ocorreram reformas ministeriais; porém, o documento não foi atualizado.

¹⁰ As Agendas Transversais foram elaboradas pelo Ministério do Planejamento e reúnem o conjunto de compromissos do governo federal para garantir direitos públicos de grupos sociais vulneráveis, visando à redução das desigualdades das diversas políticas públicas setoriais.

documentos que reúnem o conjunto dos compromissos de governo relativos a temas de natureza transversal e multissetorial¹¹. Foram maneiras alternativas de organização das informações contidas no PPA, permitindo visibilidade aos temas, para, assim, pensar ações coordenadas entre os públicos específicos e as estruturas públicas.

A implementação de políticas públicas de igualdade racial em Mostardas

Mesmo possuindo em seu território comunidades quilombolas reconhecidas e de relevância no cenário regional e nacional, com associações legalmente constituídas e organizadas bem como uma forte presença negra na sua formação, Mostardas não possuía ações governamentais voltadas a esse segmento de forma estruturada e sistematizada. Diante disso, o grande desafio da gestão que iniciava em janeiro de 2017 era justamente colocar na agenda esse tema de forma transversal, considerando as normas e leis existentes. E, nesse aspecto, o protagonismo negro foi essencial para identificar as principais demandas do segmento.

O primeiro passo foi mapear quais as medidas existentes no âmbito dos serviços prestados pela Prefeitura Municipal de Mostardas, em que se identificou ações na área da oferta de apoio à agricultura familiar, com disponibilização de patrulhas agrícolas (tratores e implementos); na educação, a criação da Escola Quitéria Pereira do Nascimento, na Comunidade da Casca; na saúde, com a adesão à Estratégia de Saúde da Família Quilombola; e na assistência social, com o cadastro das famílias no Cadastro Único dos Programas Sociais. A oferta desses serviços ocorria de forma dispersa, sem que ocorresse uma valorização efetiva da contribuição histórica do negro na formação do município, existindo um certo descaso do poder administrativo municipal com as comunidades quilombolas, conforme enfatiza Ramos (2015), assim como nenhum mecanismo de diálogo federativo. Identificou-se, ainda, que muitas ações ocorriam por

¹¹ Os temas tratados pelas Agendas Transversais foram: negros, quilombolas, povos e comunidades tradicionais, povos indígenas, mulheres, jovens, crianças e adolescentes, pessoas idosas, pessoas com deficiência, população LGBT e população em situação de rua.

articulação das comunidades quilombolas na relação direta entre União-comunidade ou estado-comunidade, ou mesmo por meio de organizações não governamentais .

Desta forma, o grande desafio a ser superado seria traduzir o arcabouço legal existente no cenário nacional e estadual para a esfera municipal, sobretudo dando visibilidade à presença negra em Mostardas. A partir desta estratégia, obviamente que o principal legado de todas as ações e mobilizações deu-se no campo da institucionalização e da articulação das políticas públicas de igualdade racial no âmbito local.

Uma das primeiras medidas foi a adesão à Década Internacional Afrodescendente , estabelecida pela ONU, conectando Mostardas com a África para que assumisse sua identidade africana. Depois, designou-se um responsável para coordenar a Política Pública de Igualdade Racial. Foram nomeados os membros do Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial, garantindo o controle social, e instituiu-se o Prêmio Zumbi e Dandara, como forma de homenagear personalidades negras da comunidade. Organizou-se ainda a Conferência e a Semana da Consciência Negra, e foi elaborado o Plano Municipal de Promoção da Igualdade Racial – tudo isso envolvendo as três comunidades quilombolas existentes no território de Mostardas (Casca, Beco dos Colodianos e Teixeiras), as escolas públicas e representantes da população negra (*policy community*). Pela primeira vez, o município possuía mecanismos institucionalizados de participação negra nos espaços de governança.

A partir desta conjuntura, buscou-se traduzir estes instrumentos no cenário local por meio de algumas normas para que ocorresse a conexão *global-local* na prática em Mostardas, sobretudo buscando a institucionalização das políticas públicas (Quadro 5) página seguinte.

Quadro 5. Políticas de igualdade racial em Mostardas

Decreto nº 8.321/2020 – Institui o Plano Municipal de Promoção da Igualdade Racial – PLAMPIR e dá outras providências
Lei Municipal nº 3.920/2019 – Dispõe sobre a reserva de vagas nos concursos públicos para provimento de cargos efetivos e empregos públicos no âmbito da administração direta do Município, o percentual de 20% (vinte por cento) das vagas para negros (pretos e pardos) como ação de promoção para a igualdade de oportunidade no mercado de trabalho prevista nos art. 38 e 39 da Lei Federal nº 12.288/2010 que institui o Estatuto da Igualdade Racial
Portaria nº 0485/2019 – Designa Secretário Municipal como Coordenador de Política Pública de Igualdade Racial
Resolução nº 06/2018 – Os procedimentos para o desenvolvimento das Diretrizes Curriculares Nacionais relativas à Educação das Relações Étnico-raciais e ao Ensino da História e Cultura Afro-Brasileira, Africana e Indígena, no Sistema Municipal de Ensino de Mostardas/RS
Portaria nº 36.772/2017 – Designa Secretário Municipal como Coordenador de Política Pública de Igualdade Racial
Portaria nº 3.6725/2017 – Nomeia os membros do Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial
Decreto nº 7.559/2017 – Institui a Década Internacional Afrodescendente e institui Grupo de Trabalho no Município de Mostardas/RS
Decreto nº 7.668/ 2017 – Convoca a I Conferência Municipal de Promoção da Igualdade Racial no Município de Mostardas
Lei nº 3.595/2017 – Institui o Prêmio de Igualdade Racial Zumbi e Dandara
Lei nº 3.457/2016 – Dispõe sobre a criação do Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial
Lei Municipal nº 3.121/2013 – Dá nome a Casa de Cultura “Orlando Cardoso Duarte”
Lei Municipal nº 2.934/2012 – Dispõe sobre a Política Municipal de Igualdade Racial

Fonte: Elaboração própria.

No que diz respeito à transversalidade e políticas públicas para minorias, Pogrebinschi (2012, p. 15) destaca que:

i) as políticas de minorias tendem a ser transversais em seu conteúdo; ii) as conferências nacionais de minorias constituem espaço de deliberação de políticas específicas para determinados grupos minoritários definidos pelas suas singularidades, mas também de políticas setoriais inclusivas de caráter inerentemente transversal; e iii) os grupos sociais e culturais minoritários participam e se fazem representar não apenas nas conferências nacionais destinadas à deliberação de políticas que lhes são específicas, mas também em outras que tratam prioritariamente de políticas destinadas a outras minorias sociais e culturais.

Todas as iniciativas construídas e implementadas no âmbito municipal partiram da premissa do protagonismo, expressado por dois grupos distintos – os representantes das associações das comunidades quilombolas e professoras negras presentes nas escolas públicas municipais e estaduais. Esses grupos, atuando de forma articulada, foram a base necessária à criação da Coordenação de Políticas de Igualdade Racial e do Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial, que já estava previsto em lei desde 2016, porém não havia sido implementado.

O ato de posse do conselho, ocorrido em julho de 2017, culminou como uma importante ação de promoção da visibilidade negra local. Além da questão formal, com a presença de autoridades, o evento contou com a presença de representantes do Codene e da Coordenadoria da Igualdade Étnica e Racial, sendo ainda inaugurado nesse dia o painel em homenagem a Orlando Cardoso Duarte¹², que dava nome ao local da atividade, a Casa de Cultura – um dos prédios históricos mais importantes do município e um dos únicos que homenageiam personalidades negras, mas que não contava, até então, com nenhuma identificação dessa personalidade.

Cabe aqui resgatar um outro ponto importante dessa trajetória. A minuta do Projeto de Lei do Conselho de Promoção da Igualdade Racial foi criada a partir de reflexões iniciadas na Escola Estadual de Ensino Fundamental 11 de Abril, quando professoras negras que coordenavam o projeto “Educação de Todas as Cores”, comunidades quilombolas e lideranças negras, agindo como movimento, fizeram uma discussão sobre cidadania, direitos e políticas públicas. Surge, assim, a proposta de criação do conselho e elaboração coletiva do projeto de lei, que, em novembro de 2015, foi entregue oficialmente à Câmara de Vereadores, sendo acolhido e apreciado pela Casa Legislativa como um dos primeiros projetos de lei de iniciativa popular do município. As escolas, educadores e suas respectivas comunidades escolares têm sido extremamente importantes na promoção da valorização da cultura negra de uma forma geral. Esse fato é comprovado não somente pelo grau de envolvimento na Semana da Consciência Negra, mas ao longo do ano letivo.

Por mais que o município tivesse entidades representativas do povo ne-

¹² Nasceu em 23 de abril de 1936 em Mostardas. Tosador de ovelhas, artesão, foi mestre de Ensaio de Promessa. Faleceu em 13 de maio de 2013.

gro desde 1999, não havia ainda um espaço formal de conexão com o poder público, o que foi potencializado com a organização da primeira Conferência Intermunicipal de Promoção da Igualdade Racial, em setembro de 2017, envolvendo Mostardas e Tavares, o que gerou propostas para a região e elegeu uma delegação para a etapa estadual.

Nesse contexto, podemos identificar duas ações que, de certa forma, consolidaram a importância dessas práticas e a atuação da sociedade civil em parceria com o poder público, com resultados concretos no âmbito institucional. A primeira delas, em abril de 2018, foi a adesão do município ao compromisso do Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial, estabelecido com a União, por intermédio do Ministério dos Direitos Humanos, na modalidade gestão básica, demonstrando, assim, compromisso público com as políticas de igualdade racial e responsabilidade pública com essas pautas. Mostardas foi o primeiro município do litoral gaúcho a realizar essa adesão.

O Ministério dos Direitos Humanos, por meio da SEPPIR, publicou, em julho de 2018, o resultado do Edital nº 01/2018, referente ao SINAPIR. O município de Mostardas foi contemplado com o projeto “Apoio às Atividades de Promoção da Igualdade Racial”, com recursos na ordem de R\$ 124.000,00, sendo um dos 12 projetos aprovados. A proposta apresentada pelo município segue um conjunto de políticas estabelecidas e visa fortalecer as ações locais, como também estabelecer relações na região a partir do fortalecimento de fóruns de debates que fomentem o empoderamento e participação da população negra na indução das políticas públicas de promoção da igualdade racial em Mostardas.

Instituído pela Lei nº 12.288/2010 (Estatuto da Igualdade Racial) e regulamentado pelo decreto nº 8.136/2013, o SINAPIR constitui forma de organização e de articulação voltada à implementação do conjunto de políticas e serviços destinados a superar as desigualdades raciais no Brasil, com o propósito de garantir à população negra a efetivação da igualdade de oportunidades, a defesa de direitos e o combate à discriminação e às demais formas de intolerância. A adesão dos estados, Distrito Federal e municípios ao sistema contribui para os processos de criação e fortalecimento de órgãos e conselhos de promoção da igualdade racial no âmbito regional e local, desenvolvendo essa política pública nacionalmente.

No período de 2017 a 2020, mesmo com um cenário adverso no âmbito

federal e estadual, Mostardas buscou a garantia de direitos da população negra. As políticas públicas implantadas iniciam um processo de transformação da própria sociedade, pois buscam reparar direitos historicamente negados e que agora precisam fazer parte da agenda pública de forma institucionalizada.

Considerações finais

As ações que o município de Mostardas desenvolveu partem de uma premissa de que a educação media valores importantes na sociedade, ao passo que, para que ocorra o enraizamento de uma política pública, é fundamental a sua apropriação e legitimação pelos sujeitos. Destaca-se aqui a importância de, na segunda metade dos anos 2000, um conjunto de lideranças negras do campo e da cidade, por conta de diferentes políticas afirmativas, ter adentrado no ensino superior (graduação e pós-graduação) e retornado para o município, ocupando espaços em escolas e diferentes estruturas públicas, o que acarretou o empoderamento social a partir da educação.

Todo o processo de construção do Conselho de Promoção da Igualdade Racial de Mostardas foi inspirado na mobilização do projeto “Educação de Todas as Cores”, idealizado na Escola Estadual de Ensino Fundamental 11 de Abril, de onde surgiu, ainda, o Grupo de Teatro Quicumbi, formado por estudantes e cujo instrutor é um dos dançantes da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Ao longo do ano, ocorreram reuniões com participação social, demonstrando, assim, a fundamental importância do protagonismo e da educação como ferramentas de transformação e inclusão social.

O racismo é uma barreira impeditiva que não permite que uma pessoa negra viva em igualdade de oportunidades com as demais pessoas. Assim, construir medidas de equiparação no âmbito municipal é essencial para que possamos evoluir enquanto sociedade.

No ano de 2019, ocorreu algo inédito no município. Após alguns anos paralisada, foi retomada a Overta Festa do Cordeiro, Artesanato e Cultura Mostardense, a mais tradicional da região da península, que, em sua 19ª edição, teve uma corte representada integralmente por mulheres negras e de origem quilombola. A visibilidade do tema na agenda provocou mudanças estruturais na sociedade e ajuda a reduzir a discriminação e potencializa a participação da população negra em diferentes espaços sociais. A corte negra ajudou um processo que já estava em andamento, o de valorização e autoafirmação da identidade

negra e quilombola. A semana da consciência negra, que antes exaltava majoritariamente personalidades que estavam longe da questão local, agora já percebia que os negros a serem prestigiados estavam no seu entorno. O fenômeno do envolvimento das escolas para além do cumprimento formal da data, de fato promovendo consciência, é outro fato a ser destacado.

Compreendemos que há ainda muito o que ser feito, mas o caminho trilhado até aqui tem apresentado resultados de grande relevância. O que corrobora essa percepção é a possibilidade de replicação dessas ações, visto que outros municípios da região têm buscado em Mostardas inspiração para seus projetos e iniciativas na promoção da igualdade racial.

No final de 2015, na reforma ministerial do governo federal, SEPPIR, Secretaria de Direitos Humanos e Secretaria de Políticas para Mulheres foram fundidas, gerando o Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos. Até chegarmos a 2020, há uma série de transformações na pauta dos direitos humanos, o que, de certa forma, criou lacunas no processo de garantia de direitos. Diante disso, exalta-se a importância de cada vez mais nos voltarmos à busca pela construção de políticas públicas no âmbito local.

O Estado brasileiro, a partir da Constituição federal de 1988 e do Estatuto da Igualdade Racial, assumiu importantes compromissos com as políticas de igualdade racial, mas há ainda algumas questões a serem superadas, em especial no diálogo entre as diferenças, de forma institucional, rompendo as barreiras dos órgãos gestores, que se limitam a produzir políticas desarticuladas. Diante disso, entender os papéis e a importância de instituições como Incra, SEPPIR e Fundação Palmares para a garantia dos direitos da população negra deve estar permanentemente em nossa agenda de lutas cotidianas, visto que são espaços construídos a partir de demandas históricas dos movimentos sociais e imprescindíveis para que as políticas públicas sejam implementadas.

Talvez esteja aí a oportunidade de construção de políticas públicas transversais em sua essência, com diálogo social para que, assim, temas como negritude, deficiência, mulheres, crianças e adolescentes, dentre outros, possam fazer parte de uma política comum de direitos humanos, superando a fragmentação e o individualismo e, dessa forma, universalizando direitos. É exatamente isso que a experiência de Mostardas tenta mostrar a partir de suas práticas institucionais e sociais, sobretudo focadas no território e na realidade local.

Oliveira Silveira (1982) já destacava em uma poesia que “[...] querem que a

gente saiba que eles foram senhores e nós fomos escravos. Por isso te repito: eles foram senhores e nós fomos escravos. Eu disse fomos”.

O que foi construído e implementado é resultado das vozes do quilombo que jamais se calaram diante da opressão e do abandono, buscando incessantemente seu lugar na agenda da política e das políticas públicas do território mostardense.

Referências

ARNT, Mônica de Andrade. Mediações político-culturais e relações intercomunitárias quilombolas no Litoral Médio do Rio Grande do Sul. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 30., 2016, João Pessoa. **Anais da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia**. João Pessoa, 2016.

BAUMAN, Zygmunt. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. [S.l.]: Zahar, 2012.

BRASIL. **Medida Provisória nº 696, de 02 de outubro de 2015**. Extingue e transforma cargos públicos e altera a Lei nº 10.683, de 28 de maio de 2003, que dispõe sobre a organização da Presidência da República e dos Ministérios. Brasília, 2015.

BRASIL. **Decreto nº 8.136, de 05 de novembro de 2013**. Aprova o regulamento do Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial – SINAPIR, instituído pela Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Brasília, 2013a.

BRASIL. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Secretaria de Planejamento e Investimento Estratégico. **Plano Mais Brasil PPA 2012-2015: agendas transversais – monitoramento participativo: ano base 2012**. Brasília: Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão/SPI, 2013b.

BRASIL. **Diagnóstico do Programa Brasil Quilombola**. Mar. 2012. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/publicacoes/diagnosco-do-programa-brasil-quilombola-marco-de-2012-1>>. Acesso em: 20 jun. 2020.

BRASIL. **Lei nº 12.519, de 10 de novembro de 2011**. Institui o Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra. Brasília, 2011.

BRASIL. **Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010**. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 05 de janeiro de 1989, 9.029, de

13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. Brasília, 2010.

BRASIL. **Decreto nº 6.509, de 16 de julho de 2008.** Dá nova redação a dispositivos do Decreto no 4.885, de 20 de novembro de 2003, que dispõe sobre a composição, estruturação, competências e funcionamento do Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial – CNPIR, e dá outras providências. Brasília, 2008.

BRASIL. **Decreto nº 6.261, de 20 de novembro de 2007.** Dispõe sobre a gestão integrada para o desenvolvimento da Agenda Social Quilombola no âmbito do Programa Brasil Quilombola, e dá outras providências. Brasília, 2007.

BRASIL. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.** Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília, 2003a.

BRASIL. **Lei nº 10.678, de 23 de maio de 2003.** Cria a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República, e dá outras providências. Brasília, 2003b.

BRASIL. **Decreto nº 4.885, de 20 de novembro de 2003.** Dispõe sobre a composição, estruturação, competências e funcionamento do Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial – CNPIR, e dá outras providências. Brasília, 2003c.

BRASIL. **Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial.** [Portal do Governo], 2003d. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/articulacao/cnpir>>. Acesso em: 20 jun. 2020.

BRASIL. SEPPIR. **Sobre a SEPPIR.** [Portal do Governo], 2003e. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/sobre-a-seppir/a-secretaria>>. Acesso em: 20 jun. 2020.

EMATER/RS. **Comunidades quilombolas.** [Portal da Emater], c2009. Disponível em: <<http://www.emater.tche.br/site/area-tecnica/inclusao-social-productiva/comunidades-quilombolas.php#.XuZnnUVKjIV>>. Acesso em: 20 jun. 2020.

FERREIRA, Gildete. **Nada sobre Nós, sem Nós**: um estudo sobre o protagonismo das pessoas com deficiência nas políticas sociais. 2013. 84 f. Dissertação (Mestrado em Política Social) – Escola de Serviço Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

FREITAS, Tiago Larrosa. **As buscas pelo bem viver quilombola**: resistências, re-significações e traduções culturais identitárias no Quilombo dos Teixeiras, Mostardas/RS. 2016. 163 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2016.

GOHN, Maria da Glória. **Conselhos gestores e participação sociopolítica**. São Paulo: Cortez Editora, 2001.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA (INCRA). **Regularização de território quilombola**: perguntas & respostas. Incra, 2017. Disponível em: <https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/perguntas_respostas.pdf>. Acesso em: 23 abr. 2021.

JASKULSKI, Ana Luiza. **Imigração Açoriana**. 2016. Disponível em: <<https://historia-do-rio-grande-do-sul.webnode.com/imigracao-acoriana/>>. Acesso em: 15 jun. 2020.

LIMA, Waldemar Moura. **Movimento quilombista-negritude em ação**. Porto Alegre: Edição do autor, 1988.

LINHARES, C. F. S. Caminhos de medo e esperança. In: LINHARES, C. F. S.; NUNES, C. **Trajetórias de magistério**: memória e lutas pela reinvenção da escola pública. Rio de Janeiro: Quartet, 2000.

MACHADO, Cauê Fraga. Agenciamentos da benzedura: o sistema de cura no Quilombo da Casca/RS. ACENO – **Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 3, n. 6, p. 87-102, 2017.

MOLET, Claudia Daiane G. A Festa de Nossa Senhora do Rosário na Comunidade Quilombola dos Teixeiras: a resistência na fé. **Acervo**, v. 33, n. 1, p. 168-188, 2020.

MOLET, Claudia Daiane G. Casca e Limoeiro: as comunidades quilombolas no litoral negro do Rio Grande do Sul, durante o século XIX. In: ENCONTRO ESCRAVIDÃO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL,

6., 2013. **Anais do VI Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional**. Santa Catarina: UFSC, 2013.

MOSTARDAS. **Institucional sobre a história de Mostardas**. [Portal da Prefeitura de Mostardas], c2021. Disponível em: <<https://www.mostardas.rs.gov.br/pagina/view/1/institucional-sobre-historia-de-mostardas>>. Acesso em: 15 fev. 2021.

MOSTARDAS. **Decreto nº 8.321/2020**. Institui o Plano Municipal de Promoção da Igualdade Racial – PLAMPIR e dá outras providências. Mostardas, 2020.

MOSTARDAS. **Lei Municipal nº 3.920/2019**. Dispõe sobre a reserva de vagas nos concursos públicos para provimento de cargos efetivos e empregos públicos no âmbito da administração direta do Município, o percentual de 20% (vinte por cento) das vagas para negros (pretos e pardos) como ação de promoção para a igualdade de oportunidade no mercado de trabalho prevista nos artigos 38 e 39 da Lei Federal 12.288/2010 que institui o Estatuto da Igualdade Racial. Mostardas, 2019a.

MOSTARDAS. **Portaria nº 0485/2019**. Designa Secretário Municipal como Coordenador de Política Pública de Igualdade Racial. Mostardas, 2019b.

MOSTARDAS. **Resolução nº 06/2018**. Os procedimentos para o desenvolvimento das Diretrizes Curriculares Nacionais relativas à Educação das Relações Étnico-raciais e ao Ensino da História e Cultura Afro-Brasileira, Africana e Indígena, no Sistema Municipal de Ensino de Mostardas/RS. Mostardas, 2018.

MOSTARDAS. **Portaria nº 36.772/2017**. Designa Secretário Municipal como Coordenador de Política Pública de Igualdade Racial. Mostardas, 2017a.

MOSTARDAS. **Portaria nº 3.6725/2017**. Nomeia os membros do Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial. Mostardas, 2017b.

MOSTARDAS. **Decreto nº 7.559/2017**. Institui a Década Internacional Afrodescendente e institui Grupo de Trabalho no Município de Mostardas/RS. Mostardas, 2017c.

MOSTARDAS. **Decreto nº 7.668/ 2017**. Convoca a I Conferência Municipal de Promoção da Igualdade Racial no Município de Mostardas. Mostardas, 2017d.

MOSTARDAS. **Lei nº 3.595/2017**. Institui o Prêmio de Igualdade Racial Zumbi e Dandara. Mostardas, 2017e.

MOSTARDAS. **Lei nº 3.457/2016**. Dispões sobre a criação do Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial. Mostardas, 2016.

MOSTARDAS. **Lei Municipal nº 3.121/2013**. Dá nome a Casa de Cultura “Orlando Cardoso Duarte”. Mostardas, 2013.

MOSTARDAS. **Lei Municipal nº 2.934/2012**. Dispõe sobre a Política Municipal de Igualdade Racial. Mostardas, 2012.

MOSTARDAS. **Registros de óbitos de Mostardas**. Mostardas, 1826.

POGREBINSCHI, Thamy. Conferências nacionais e políticas públicas para grupos minoritários. **Texto para Discussão**, n. 1741, 2012.

PRASS, Luciana. Músicos e músicas das comunidades quilombolas gaúchas na arena das políticas afirmativas. In: CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM MÚSICA, 18., 2008, Salvador. **Anais do XVIII Congresso da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Música**. Salvador: UFB, 2008.

RAMOS, João Daniel D. **O cruzamento das linhas: aprontamento e cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas**, Rio Grande do Sul. 2015. 273 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2015.

RAMOS, João Daniel D. **Identidade quilombola: mobilização política e manifestações culturais em Beco dos Colodianos**, Rio Grande do Sul. 2011. 189 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2011.

SAINT-HILAIRE, Auguste. **Viagem ao Rio Grande do Sul: 1820-1821**. [S.l.]: Brasíliana, 1939.

SCHIMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília M.; CARVALHO, Maria Celina P. de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Ambiente & Sociedade**, n. 10, p. 129-136, 2002.

SILVA, Paulo Sérgio da. **Políticas públicas e mediação social na comunidade remanescente de quilombos de Casca-Mostardas**, RS. 2007. 105 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2007.

SILVEIRA, Oliveira. Transmissão. In: COLIMA, Paulo (Org.). **Axé**: antologia contemporânea da poesia negra brasileira. São Paulo: Global Editora, 1982.

PARTE II

Tornando o Aprendizado Possível

Capítulo 4

Associativismo e Comunidades Quilombolas no Rio Grande do Sul: entrevista com Gilberto Manoel Soares

Simone Barros de Oliveira

Joana das Flores Duarte

Gilberto Manoel Soares

Introdução

Esta entrevista foi realizada na Amostra Fotográfica, na Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, em 2018, com o ativista e homem negro Gilberto Manoel Soares – 58 anos, casado, com quatro filhos, e guarda municipal da Prefeitura de Porto Alegre. Importa destacar que a escolha pela realização da entrevista nessa exposição não foi aleatória, visto que esse foi um dos resultados da pesquisa “Mulheres Quilombolas e acesso aos Direitos de Cidadania: desafios para as Políticas Públicas”, que teve como tema central a divulgação dos registros feitos durante as entrevistas com lideranças quilombolas em 38 comunidades remanescentes de quilombos no Rio Grande do Sul.

No que diz respeito ao percurso metodológico da entrevista, essa foi semiestruturada e com perguntas abertas, seguindo, dessa maneira, o mesmo procedimento das entrevistas realizadas com as lideranças quilombolas no desenvolvimento da pesquisa de campo. O fito de entrevistar Gilberto deu-se justamente por ser ele uma liderança do ativismo negro, embora não seja quilombola. A sua atuação política junto às comunidades remanescentes de quilombos, no estado do RS, mostra a vinculação histórica e necessária entre movimento negro e movimento quilombola na luta por direitos de cidadania.

É possível ler nos capítulos publicados neste livro, outros trabalhos que mostram, a partir das lideranças quilombolas, o papel central do movimen-

to negro, tanto na luta pelo direito ao reconhecimento legal das comunidades como pelo resgate ancestral do ser negro/a, sobretudo neste estado, que, embora tenha tido um grande fluxo imigratório de pessoas escravizadas, tende a apagar a história da escravidão, na medida em que busca afirmar-se enquanto “pedacinho da Europa” no Brasil. É comum, em outros estados deste país, a difusão da ideia de que a região Sul é majoritariamente branca, isso tanto pela imigração colonizadora de italianos e alemães quanto pela política de branqueamento realizada no estado e no país no curso da história, via mito da democracia racial.

Para Gilberto, a luta por direitos dos povos remanescentes de quilombos guarda relação com a afirmação da identidade e da memória, e não há como assegurar a primeira sem validar e enegrecer a segunda. Da socialização primária à secundária, crianças e jovens negros são postos a conviverem apenas com a história da colonização branca, situação que se fez também com os povos originários. Segundo Stuart Schwartz (2018, p. 216) “[...] todas as áreas do Brasil colonial fizeram uma transição da escravidão indígena para a africana, mas a cronologia variou muito entre as regiões”.

Para Gilberto, a descaracterização da cultura negra provocada por esses fatores resultou em mudanças culturais, políticas, sociais, econômicas e subjetivas nos hábitos e na afirmação de homens e mulheres negros/as geracionalmente. Por isso, ele assegura que a luta pelo reconhecimento dos povos remanescentes de quilombos e suas terras está para além das comunidades, porque esse direito assegurado tende a reforçar e fortalecer a comunidade negra como um todo.

Dito isso, a presente entrevista está estruturada em três partes, sendo a presente introdução a primeira. No segundo momento, a partir da conversa com Gilberto, analisaremos, à luz do pensamento crítico, os limites e avanços no acesso aos direitos de cidadania das comunidades quilombolas, a importância histórica do associativismo negro no Brasil e os desafios contemporâneos que se expressam na vida cotidiana de homens, mulheres, velhos/as, jovens e crianças negras, face à conservação de valores coloniais. E, por fim, são feitas algumas considerações finais sobre a presente entrevista.

Da Memória ao tempo presente: o associativismo negro como prática histórica de luta

Ao falarmos em associativismo negro, cabe destacar a contribuição de Petrô-

nio Domingues para situarmos que esse não é um tema recente no movimento negro, tampouco uma prática desconhecida na história do nosso país. Segundo o autor, “[...] os negros desenvolveram, desde o período colonial, uma intensa vida associativa. Mesmo quando escravizados, encontravam diversas maneiras de se reunir com seus pares” (DOMINGUES, 2018, p. 113). Tal afirmação se completa na narrativa de Gilberto, ao dizer que sua atuação hoje junto ao movimento negro é resultante do trabalho pioneiro de sua mãe e irmãs no Rio Grande do Sul, que fundaram a primeira Associação Cultural de Mulheres Negras¹ no estado. E complementa:

“Sou fruto dessa iniciativa. Eu venho de uma família que luta na questão racial desde sempre! A minha mãe formou a primeira ONG de mulheres negras do RS, junto com as minhas duas irmãs, que na época tinha 13 e 14 anos, mais a atuação de outras mulheres da Vila Maria da Conceição. O propósito sempre foi o trabalho com o fortalecimento de mulheres negras e formação de novas lideranças. Também sempre atuamos com muitos outros coletivos, por exemplo, o Coletivo do Encontro das Pretas e muitos outros, sou adepto do conceito de quando a mulher negra se movimenta todos a sua volta se movimentam.”

No que se refere à formação e capacitação desses espaços e organizações, Gilberto evidencia uma lacuna e violação histórica no reconhecimento de direitos da população negra por parte do Estado, pois mostra como o tema étnico/racial nunca foi pautado com seriedade nas agendas do poder público, e que, portanto, as ações e articulações partem de iniciativas e recursos próprios dos grupos ativistas. Tudo isso conformou uma lógica na sociedade burguesa capitalista das associações como estratégias exclusivas e solitárias no enfrentamento das desigualdades sociais, nesse caso, somadas às desigualdades de classe, raça e gênero. Situação que também mostra as contradições dessas associações, na medida em que incorporam demandas de responsabilidade do Estado social, esse que, diferentemente das associações, pode e deve ser provocado a atuar com parâmetros universalistas.

“Não, eu não fiz nenhuma formação, o que eu fiz foi buscar informação e, posteriormente, a ação. Hoje eu leio, pesquiso e em cima disso eu me entendo um articulador, não formador. Meu papel enquanto

¹ Disponível em: <<http://www.acmun.org.br/>>. Acesso em: 20 jan. 2021.

pessoa e cidadão, eu entendo que preciso articular, formar e construir redes para as pessoas trabalharem coletivamente, é a minha ideologia enquanto negro. Por isso criamos a ONG 'Associação Cultural Sawabona Shikoba', uma entidade social e cultural, que em seguida nós associamos com a ONG chamada Grupo de Arte Dança e Expressão do Negro. Esta entidade é formada por alunas de Dança do Ativista Oliveira Silveira, um dos articuladores do dia 20 de novembro [Dia Nacional da Consciência Negra]. Ela estava em processo de dissolvimento, nós achamos importantes não deixar este processo se realizar, pois, a mesma tem toda uma história, e pensamos em trabalhar com duas. Então criamos uma rede de ações afirmativas e assim nenhuma perderia sua identidade e sim trabalharia sua diversidade, mas coletivamente e com o mesmo objetivo. O grupo trabalha esta proposta, tendo como norteador o dia 14 de maio de 1888 que denominamos o dia do "Te Vira Negão, Te Vira Negona", pois a partir deste dia mudaram a política, transformando a Escravização (Trabalho obrigado através da força) em Escravidão (ditos homens livres, mas sem opção de empreendedorismo, com salvas exceções) pois fomos simplesmente jogados a margem da sociedade. A nossa essência e resistência é o que nos traz até hoje, pois a política é de inserção, não de inclusão na sociedade, as políticas de hoje nos inserem e não nos incluem. Eu me considero um articulador da rede nacional do Grupo de Ações Afirmativas Afrodescendentes/GAAA como também muitas outras pessoas que fomentam em diversos espaços a proposta da rede de articulação."

Outro elemento importante é o referente à formação. É possível, a partir da narrativa de Gilberto, ver que a estrutura associativa nasce justamente de uma cooperação coletiva, mas não tem como relação fundante uma mediação direta com o poder público – no caso o Estado –, situação que visibiliza historicamente a ausência da população negra no acesso aos direitos de cidadania. Segundo Petrônio Domingues (2018, p. 113), no período colonial, algumas associações foram fortemente perseguidas pela coroa portuguesa, em especial “[...] as maltas de capoeira e os terreiros de candomblé”. Portanto, essa foi uma iniciativa que não teve desde a sua origem atuação direta do poder público, salvo as vinculadas à igreja católica e caridade privada, implicando nessas associações a perda de autonomia e poder decisório.

Sobre o trabalho com comunidades remanescentes de quilombos, Gilberto diz que esse teve início em 2012, ano em que participaram do edital da Secretaria de Saúde do estado com a temática Saúde e Cidadania da População Qui-

lombola. Com esse trabalho, segundo ele, constatou-se um grande isolamento e dificuldade de articulação entre as comunidades remanescentes de quilombos, além da falta de diálogo entre os próprios quilombolas face às limitações de deslocamento e promoção de encontros. Gilberto pontua também que a escassez de políticas públicas dirigidas aos quilombolas provoca essa perda de articulação em torno de uma bandeira comum de luta por direitos. Por isso, narra a importância desse projeto, pois, por meio dele:

“[...] foi realizado o primeiro com a população quilombola e a população negra, entre os dias 02 a 04 de março de 2018, em Porto Alegre mesmo, no Alpes, num seminário ao lado do Quilombo dos Alpes. Reunimos 80% dos quilombos, vários grupos vieram, a Emater, a Secretaria de Desenvolvimento Rural, A Saúde da População Negra do Estado e muitos outros convidados, contamos com muita gente. Após com o contato com esta maioria, entendemos que precisávamos disto, dá um espaço para todos, para nós estarmos dividindo uma inclusão social de periferias e de fora também. Criou o “Fórum Permanente Quilombola” que é uma rede virtual de fortalecimento, de diálogos e compartilhamento da realidade dessas comunidades.”

Ainda sobre as comunidades quilombolas, Gilberto diz que há desafios específicos em relação ao campo e cidade, sinalizando o processo histórico e espacial da formação social brasileira e as lacunas do processo abolicionista, na medida em que pautou o fim da escravidão, mas não a igualdade em direitos, entre eles o de propriedade da terra.

Para o ativista, ser quilombola é um símbolo de resistência, tanto no campo quanto na cidade, visto que a invisibilidade e até mesmo a criminalização da luta e do povo quilombola ocorrem nessas espacialidades. Todavia, ele pontua que, em se tratando da cidade, existem elementos que perpassam a questão da periferização e da criminalização socioespacial. Embora as comunidades quilombolas no campo enfrentem dificuldades de todas as ordens, desde o reconhecimento até o acesso aos direitos sociais e políticas públicas, estão mais reservadas no que se refere aos processos de criminalização socioespacial. Para o ativista, nessa espacialidade rural há certa preservação de valores e costumes que, nos quilombos urbanos, devido à impossibilidade de plantio e ausência de geração de renda dentro do próprio quilombo, não são tão presentes, não havendo um trabalho tão denso de consciência e pertencimento enquanto povo quilombola, isso porque essas comunidades sofrem mais interferência da cultu-

ra e sociabilidade urbana capitalista. No dizer de Marcus de Carvalho (2018, p. 156) “[...] no passado, a escravidão urbana era interpretada como uma extensão, quase um apêndice, da escravidão rural. Estudos recentes mostram, porém, que a urbanização brasileira é indissociável da escravidão e do trabalho compulsório em geral”.

Gilberto assinala também que, na processualidade histórica dos quilombos, esses tiveram, num primeiro momento, a função de manter o povo preto vivo e de resistência face à ordem escravagista. Para Flávio dos Santos Soares (2018, p. 367):

As sociedades escravistas conheceram diversas formas de resistência, destacando-se as fugas individuais e as comunidades de fugitivos. [...] desenvolveram-se, assim, comunidades de fugitivos que receberam diferentes nomes, como cumbes na Venezuela e palenques na Colômbia. Na Jamaica, no restante do Caribe inglês e no sul dos EUA, foram chamados de marroons. Na Guiana Holandesa e depois no Suriname, ficaram conhecidos como bush negroes. Em São Domingos (no Haiti) e outras partes do Caribe francês, o termo marronage; já em Cuba e Porto Rico, cimarronaje. No Brasil, receberam inicialmente o nome de “mocambos”, para depois serem denominados de “quilombos”.

Hoje, essa resistência aparece na luta pelo reconhecimento dessas comunidades remanescentes de quilombos e pelo fim do racismo estrutural, que, segundo o ativista Gilberto, é estrutural porque assegura por séculos uma prática institucional com a qual os quilombos precisam dialogar. Isso explica as violências que o povo quilombola sofre em relação ao reconhecimento de suas comunidades e no acesso aos direitos de cidadania. E diz:

“O poder público não tem conhecimento e interesse de realizar um trabalho de formação e inclusão destas pessoas. Vemos em muitos lugares que existe ainda as duas políticas públicas que o império nos deixou: a política do de extermínio (eliminação de negros) e a política do branqueamento social, cultural e da pele. Entendo que ser Quilombola nesse contexto, é um ato de heroísmo. A cada dia, nossas raízes estão se perdendo também, outras culturas, outras concepções prejudicam o continuar da tradicionalidade negra, como do amor a nossa religião, as manifestações culturais, fazendo com que muitas vezes acabem virando as costas para sua ancestralidade. Hoje, a mesma religião, a mesma cultura do algoz tomou conta, e vem reger as nossas existências.”

Em relação às ações do Grupo de Ações Afirmativas Afrodescendentes, Gilberto diz que, atualmente, o foco é na rede de fortalecimento, com a PUCRS e outros coletivos, mas salienta que essas parcerias têm o objetivo de colaborar na ampliação da cidadania, com pesquisas, trabalhos de campo e acesso à informação, mas sem interferir no protagonismo dos quilombos. Sobre a manutenção do GAAA e os recursos disponibilizados, o entrevistado diz que atualmente vivem um momento complicado e que trabalham com projetos incentivados pelas leis estaduais e federais; todavia, estão no aguardo da aprovação ou não. Esse é outro tema abordado por Gilberto: o caráter nada assegurado de recursos e manutenção do trabalho, o que por vezes inviabiliza a execução de projetos. Para o ativista, não falta vontade nem interesse dos quilombolas, mas o fato de dependerem da aprovação e de um projeto para captarem recursos deixa as propostas numa dependência externa. Segundo ele:

“Temos projetos de formação de lideranças juvenis para trabalhar na Grande Porto Alegre, um grupo de afirmação/cidadania da população negra, dentro das periferias e trabalhar com 34 municípios, para formar 68 jovens que vão articular esta rede, e chamaremos no futuro de ‘Articuladores de cidadania negra’ mas hoje o recurso está para chegar, estamos numa fase em que estamos com recursos próprios que só dá para a manutenção da ONG.”

Gilberto também aborda o tema da juventude, a falta de projeção e perspectivas de trabalho e futuro somadas às discriminações de classe, raça e gênero. Para ele, isso ocorre em virtude da saída dos jovens de suas comunidades para o trabalho fora do quilombo, o que, na prática, implica uma menor sociabilidade com as tradições, cultura e resistência quilombola. Todavia, narra que essa não é uma escolha, e sim uma imposição da ordem econômica capitalista – na ausência de uma geração de renda própria no âmbito do quilombo, os jovens são compelidos a buscarem alternativas de sobrevivência. Essa é uma realidade que está presente tanto nos quilombos urbanos quanto rurais, o que provoca uma migração permanente desses jovens quilombolas em busca de trabalho. Para o ativista:

“A dificuldade faz com que eles percam o vínculo com o quilombo, tem outras culturas e outros conhecimentos, como não se tem a valorização das suas culturas, das suas histórias e se aprende novas concepções e atividades fora do quilombo. Para sobreviver, eles acabam

escondendo em algum canto da sua mente, suas ancestralidades, a negritude... então querem construir uma vida mais aculturada europeia. Temos o reconhecimento de como é difícil tudo isso dentro e fora da comunidade, trabalhamos dentro do Nonoai Tênis Clube, mas não vivemos a comunidade dentro daquele espaço. Então, a gente voltou para a grande Cruzeiro, mais especificamente a Vila Barracão, lá, 98% dos jovens que trabalhamos são negros e nenhum deles se autoafirmava como tal. Ao longo dos dias e dos meses, convivendo e os levando aos espaços de resistência negra, levando formação e informação, eles começam se auto reconhecerem como pessoas negras.”

Segundo Gilberto, a forma de fortalecimento dos vínculos e pertencimento dos jovens nas comunidades do interior e nas áreas urbanas guarda relação direta com ações do Estado na promoção de um trabalho afirmativo, esportivo, educativo e cultural que dê visibilidade e representatividade aos quilombos. O entrevistado cita, como exemplo, o encontro realizado com 33 meninas na cidade de Xangri-lá. Naquela ocasião, Gilberto narra que foi realizado um trabalho num espaço de qualidade; as meninas foram recepcionadas por um grupo de mulheres negras, vestidas turbantadas e resgatando toda a cultura afro. Afirma que essa oficina não pautou apenas a questão estética, mas também a formação, em que as jovens participaram argumentando, buscando entender o racismo como algo a se combater. Tudo isso ocorreu em um final de semana. Para Gilberto, se práticas como essas fossem fomentadas sistematicamente, com recursos e projetos de longo prazo, não só nos quilombos, e sim nas comunidades de periferia, a situação seria outra. E argumenta que essa invisibilidade serve à face punitiva do Estado, pois:

“Falamos tanto de crime, mais o maior bandido hoje é o Estado, ele abandona o jovem, a única política que tem dentro da comunidade, é a política do traficante, da criminalidade, eles estão de frente para isso, a perspectiva para eles é essa, como se muda isso? Dando oportunidades em ações.”

Nota-se que a ausência de direitos e o não reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombos não só limitam o trabalho de ativistas como Gilberto, mas mostram, sobretudo, a maior dificuldade hoje presente em todas as comunidades reconhecidas e/ou em processo de reconhecimento, que é a possibilidade de trabalhar com um eixo de formação permanente de resgate e

afirmação da ancestralidade quilombola, pois, para o ativista, a luta por direitos é antecedida pelo reconhecimento do lugar e do que é ser quilombola. Luta essa que se faz tanto no âmbito da preservação e afloramento da cultura afro quanto de geração de renda, acesso a direitos e manutenção das comunidades como espaço de conquistas e resistências.

Considerações finais

A partir da entrevista com o ativista Gilberto, pôde-se apreender alguns dos desafios e avanços no tocante ao trabalho desenvolvido via associativismo. Viu-se também que essa não é uma ação recente, mas que data desde o período colonial e escravagista no Brasil. Se, por um lado, essa ação reforça laços de solidariedade, formas organizativas e parceria com organizações e instituições das mais variadas, mostrando como a resistência nesse sentido ocorre na garantia de acesso aos direitos face à ausência de atuação do Estado social; por outro lado, a lógica de trabalhar junto às parcerias do terceiro setor e a política do empreendedorismo têm retirado cada vez mais a atuação e responsabilidade do Estado, que é passada para as comunidades e os grupos parceiros.

Trata-se, portanto, de ações que, embora sejam importantes e impactem de forma positiva na vida das/os quilombolas, são insuficientes no trato dos direitos na sua perspectiva universalista. Sem contar que tudo isso depende de um conjunto de fatores, logística e recursos que estão na ordem dos interesses desses grupos ativistas e das instituições, mas sem a intervenção e mediação do Estado assegurando-os como política pública.

Pensar a atuação e responsabilização do Estado requer um compromisso com os direitos assegurados e, também, uma desnaturalização em torno da resistência do povo quilombola. A resistência aqui precisa estar mais radicalizada em relação às lutas históricas dos quilombos, não só de reparação, mas de uma mudança substancial no que conhecemos por direitos, cidadania e formas de acesso. Do contrário, a resistência corre o risco de vincular-se apenas à marca da falta, e não às transformações sociais mais amplas. Esse tem sido um recurso do Estado capitalista, de se isentar e atribuir toda a responsabilidade que lhe cabe às comunidades e aos grupos de associativismo, o que, na prática, tem gerado uma incansável luta pela positivação dos direitos e a negação/inviabilidade por parte das instituições estatais.

Dito isso, cabe reforçar a importância do associativismo na luta por direitos e reconhecimento das comunidades quilombolas enquanto força política que impulsiona o processo de enfrentamento junto ao Estado na exigibilidade do direito humano à proteção social para o povo quilombola.

Referências

CARVALHO, Marcus J. M. Cidades escravas. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 156-163.

DOMINGUES, Petrônio. Associativismo negro. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 113-122.

SCHWARTZ, Stuart. Escravidão indígena e o início da escravidão africana. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 216-224.

SOARES, Flávio dos Santos. Quilombos/Remanescentes de quilombos. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 367-376.

Capítulo 5

Compartilhando Saberes e Aprendizados: a parceria da Emater/RS-Ascar com o Núcleo de Estudos e Pesquisa em Violência, Ética e Direitos Humanos da PUCRS

Regina da Silva Miranda

Cordula Eckert

Robson Becker Loeck

Márcia Cristina de Lima Cabral

Maristela Rempel Ebert

Alexandre Ferreira Schimit

Magda Viviane dos Santos Pereira

Gustavo Chaves Alves

Introdução

“Nascer negro é consequência, ser negro é consciência”.

(Zumbi dos Palmares)

O capítulo objetiva compartilhar o trabalho da Emater com os territórios quilombolas do Rio Grande do Sul, assim como refletir a parceria e os processos de aprendizados com o Núcleo de Estudos e Pesquisas em Violência, Ética e Direitos Humanos da Escola de Humanidades da PUCRS, que vem contribuindo com subsídios teóricos e práticos para a produção de conhecimento acerca da temática quilombola. Essa parceria vem de longa data e se fortalece no enfrentamento dos processos de opressões que assolam os sujeitos de direitos, ao mesmo tempo em que busca diversas formas de resistência a essas opressões interseccionadas por raça, classe, gênero e sexualidade.

A partir do início da década de 2000, a Emater/RS-Ascar passou a traba-

lhar com comunidades tradicionais e, entre elas, comunidades quilombolas, o que implicou desafios pela necessidade de entender a lógica e estratégias dessas famílias, subjugadas que foram pela escravidão, cujas consequências perpassam até hoje a sua existência.

A aproximação da Emater/RS-Ascar com essas comunidades exigiu rever conceitos e estratégias de ação, visto que, historicamente, seu foco de atuação esteve direcionado a agricultores familiares. Para isso, fez-se necessário um processo de escuta sensível realizado com as próprias famílias quilombolas, além do apoio e suporte da academia, que conta com importante acervo de conhecimento em relação a esse público.

Todavia, as relações que se estabelecem entre o prestador de serviços de assistência técnica e extensão rural e social (Aters) com a academia nem sempre são harmônicas e sinérgicas. São interações nem sempre gentis, podendo inclusive ser permeadas por disputas. Também não são raras as situações em que as reflexões acadêmicas provocam balanços e questionamentos em estratégias de ação consolidadas, movendo as instituições prestadoras de serviços da zona de conforto. Essas críticas, apesar de necessárias, nem sempre são bem-vindas ou construídas de forma horizontal, com legítimo envolvimento entre as partes. Assim, a própria abordagem dessa interação entre a academia, a instituição prestadora dos serviços de Aters e as comunidades envolvidas pode ser objeto de reflexão, que oferecemos aqui como um escopo configurado pela prática extensionista junto às comunidades tradicionais, em especial, as famílias de agricultores quilombolas e suas organizações.

A lógica dessa relação com a academia pode ser revista na perspectiva de um processo inovador e diferenciado, tomando como base, por exemplo, as dinâmicas construídas com o Núcleo de Estudos e Pesquisa em Violência, Ética e Direitos Humanos (NEPEVEDH) da PUCRS, que, em sua prática, sustenta a crítica numa postura de compromisso, engajamento e proatividade com o universo pesquisado¹.

¹ O núcleo está vinculado ao curso de Serviço Social, sob a coordenação da professora Patrícia Krieger Grossi, apresentando vasto desenvolvimento de pesquisa e uma produção profícua de conhecimentos em diferentes áreas das ciências das humanidades: GEPEDH – Grupo de Pesquisas e Estudos em Ética e Direitos Humanos; Nepevi; GEPAZ – Grupo de Estudos de Paz; Redis – Redes, Identidades e Subjetividade. A página oficial do núcleo está disponível em: <<https://www.pucrs.br/humanidades/pesquisa/nucleos/nucleo-de-estudos-e-pesquisa-em-violencia-etica-e-direitos-humanos-nepevedh/>>. Acesso em: 28 dez. 2020.

As relações do NEPEVEDH com a Emater/RS-Ascar foram iniciadas com a realização do Curso de Extensão em Políticas Públicas de Gênero, Raça/Etnia no Meio Rural. Tal curso tinha por objetivo promover ações de formação continuada a extensionistas rurais da Emater/RS-Ascar relativas às políticas públicas de gênero, raça/etnia no meio rural, no âmbito da Rede Escola de Governo, na concepção proposta pela extinta Fundação para o Desenvolvimento de Recursos Humanos do estado do Rio Grande do Sul. O curso teve sua única edição lançada em abril de 2014 e finda no segundo semestre do mesmo ano, com carga horária de 80 horas, distribuídas entre seminários, trabalhos em grupo e trabalho de conclusão. A formação envolveu 35 extensionistas rurais indicados pelas gerências regionais e cinco lideranças dos movimentos sociais, indicados por suas organizações. O critério de participação teve como base envolver extensionistas e representações de segmentos assessorados, diretamente envolvidos nas ações de Aters com promoção da igualdade de gêneros. As atividades pedagógicas desenvolveram-se no curso de Serviço Social, Campus da PUCRS.

Segundo a coordenadora do NEPEVEDH, foi durante os seminários de apresentação dos trabalhos finais do curso que ela se deparou com as ações de Aters com povos e comunidades tradicionais quilombolas e indígenas, executadas pela Emater/RS-Ascar, vinculada à Secretaria de Desenvolvimento Rural². O trabalho extensionista com povos tradicionais despertou particular interesse do NEPEVEDH, tendo em vista que seu trabalho acadêmico envolve pesquisa e produção de conhecimento com olhar sensível para esses segmentos sociais.

O NEPEVEDH vem se empenhando neste sentido, interagindo de modo diferenciado, crítico, colaborativo e ético. Suas metodologias envolvem os sujeitos pesquisados desde o planejamento do objeto de pesquisa. Respeitosamente, adaptam o plano de trabalho e objetivos para melhor se adequarem à realidade observada e às aspirações dos sujeitos envolvidos. A equipe de pesquisa, por sua vez, vem fazendo entregas importantes para as comunidades de remanescentes de quilombos do RS, em especial às mulheres e jovens quilombolas. Entre essas entregas constam o aplicativo quilombola³, os seminários de intercâmbio entre

² A instituição executava a extensão rural e social oficial do RS para a então Secretaria de Desenvolvimento Rural – SDR (2011 a 2019), atualmente Secretaria Estadual da Agricultura, Pecuária e Desenvolvimento Rural (SEAPDR desde 2019).

³ Desenvolvimento de um aplicativo com guia de políticas públicas para mulheres quilombolas de Porto Alegre e região metropolitana para ampliação dos direitos de cidadania e promoção de equidade de gênero.

lideranças, a aproximação entre quilombos urbanos e rurais, a interação com as entidades quilombolas e com o Conselho Estadual para o Desenvolvimento e Participação da Comunidade Negra do RS, feiras e oportunidades de comercialização e a edição deste livro, *Mulheres quilombolas, políticas públicas e interseccionalidades*, que será entregue para as lideranças das comunidades pesquisadas.

Em sua relação com a Emater/RS-Ascar, o NEPEVEDH da PUCRS estabeleceu sempre postura de independência, respeito e colaboração, e a ação conjunta resultou em parceria virtuosa e complementar, não se restringindo somente à crítica. A capilaridade da extensão rural e o vínculo com lideranças quilombolas cooperam com a academia. Já a extensão rural atualiza-se ao acompanhar e observar a aplicação de metodologias atuais de investigação acadêmica com as famílias assessoradas. Por fim, ampliam-se conhecimentos, parcerias e melhoram-se as garantias de direitos, oportunidades e informação às comunidades quilombolas do RS.

A ação extensionista da Emater/RS-Ascar e a perspectiva étnica-racial

“A Emater está no Quilombo e o Quilombo está na Emater.”
(Sandra Lucia Lopes da Silva, quilombola de Tavares)

A Emater/RS-Ascar presta serviços de assistência técnica e extensão rural e social no Rio Grande do Sul, implementando políticas públicas para o fomento agropecuário de famílias rurais, com a finalidade de promover o desenvolvimento rural do estado. Atua em todos os municípios do RS, com equipes multidisciplinares formadas por empregados lotadas nos 497 escritórios municipais e em outras unidades operativas, tais como as unidades de cooperativismo.

A instituição entende que, no meio rural, convive uma diversidade de categorias de sujeitos sociais, dos mais consolidados aos mais vulneráveis. Nos últimos 20 anos, a Emater/RS-Ascar vem se desafiando a trabalhar com públicos diferenciados, com os quais não atuava, como os indígenas, quilombolas, pecuaristas familiares, assentados da reforma agrária e pescadores tradicionais artesanais, bem como agricultores familiares em situação de extrema pobreza.

As atividades de Aters com famílias quilombolas envolvem as equipes municipais de 69 municípios, coordenadas por escritórios regionais, pela Coordenação Estadual da Gerência Técnica e com a colaboração da Gerência de

Planejamento da Emater/RS-Ascar. Entre outubro de 2019 e outubro de 2020, foram realizadas as seguintes ações de Aters no estado do RS com famílias quilombolas (Quadro 6).

Quadro 6. Ações de Aters no RS com famílias quilombolas – outubro de 2019 a outubro de 2020

Prática	Resultado (número de famílias)
Ações de apoio para acesso aos programas habitacionais	49
Ações de assistência técnica e social	4.037
Ações de conservação e preservação ambiental	991
Ações de resgate e valorização da cultura	1.363
Atividades de geração de renda	1.491
Produção de subsistência	2.240

Fonte: Sistema de Cadastro e Registro de Atividades da Emater/RS-Ascar (Sisplan) – outubro de 2020⁴.

Até outubro de 2020, a Emater/RS assistiu 3.782 famílias, com um total de 4.806 integrantes, envolvendo 136 comunidades já certificadas, fora outras não certificadas em 69 municípios. Importante ressaltar aqui que não há dados oficiais censitários do número total de famílias quilombolas no RS. Com base no cadastro de famílias no sistema de registro da Emater/RS-Ascar, no Incra, no CadÚnico e no Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, estima-se que o número supere um total de 5 mil famílias quilombolas entre rurais e urbanas.

Segundo dados cadastrais da base de informação do Incra (2019)⁵, 113 comunidades certificadas abriram processo requerendo a titulação de suas terras, sendo que a média de área por família é de cerca de três hectares, caracterizando-se na sua maioria como pequenas propriedades rurais.

A Secretaria Nacional de Renda de Cidadania, do Ministério da Cidadania, confirma 3.283 famílias quilombolas cadastradas no CadÚnico no estado, e 1.613 delas recebem o bolsa família⁶.

⁴ Sistema disponível na intranet da Emater/RS-Ascar.

⁵ Dados fornecidos pela servidora Vanessa Flores dos Santos.

⁶ Informação constante no sistema interno da secretaria. Acesso à página externa disponível em: <<http://mds.gov.br/sistemas/sistemas-1>>. Acesso em: 19 ago. 2020.

No sistema de registro da Coordenação de Cadastro do Agricultor Familiar, na Secretaria de Agricultura Familiar e Cooperativismo e no Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, constam 4.650 quilombolas do RS que possuem documento de aptidão ao Programa Nacional da Agricultura Familiar – DAP⁷.

Nessas pequenas áreas, os cultivos, em geral, são bem diversificados e são principalmente para o autossustento. As espécies vegetais mais cultivadas são feijão, amendoim, abóbora, mandioca, batata, hortaliças, frutas, com destaque à diversificação de cultivares de um mesmo alimento, e ainda havendo o cultivo de uma diversidade de temperos e plantas medicinais.

Um dos aspectos que caracteriza a resistência desses povos quilombolas é a preservação da biodiversidade como estratégia de sustento, sustentabilidade, de reprodução material e imaterial de sua cultura. A preservação e replicação das sementes e mudas crioulas é uma prática histórica dessas famílias; são autênticos guardiões da diversidade, da memória vegetal dos biomas onde habitam. Por tradição ou por condição econômica, não utilizam insumos comerciais, sendo que o manejo da produção dessas unidades produtivas poderia ser caracterizado como de base ecológica, embora sejam avizinhadados por grandes lavouras que fazem uso intensivo de agroquímicos. Há criação de pequenos animais para uso familiar, como galinha, porco, pato, coelho e ovelha. A presença de gado de corte ou de leite não é usual (MIRANDA; ECKERT, 2019).

A comercialização ainda é predominantemente informal, com venda de porta em porta ou para atravessadores, que revendem os produtos em feiras ou em mercados locais. A escassa e irregular disponibilidade de parcelas de terra para o cultivo próprio repercute na precariedade de atividades produtivas planejadas para fins comerciais, impulsionando a busca de trabalho e renda fora da unidade produtiva familiar como prestadores de serviços, diaristas, safristas, alambreadores, cuidadoras, serviço doméstico, novamente em condições precárias, sem vínculo empregatício e sem garantia de direitos trabalhistas e previdenciários.

Dados de um diagnóstico realizado em setembro de 2016 pela Gerência Técnica da Emater/RS-Ascar (EMATER, 2016), diagnóstico esse que tinha por objetivo quantificar os esforços dos extensionistas que atuam em comunidades

⁷ Dados disponibilizados pelo órgão em 26 de agosto de 2020.

quilombolas para a inclusão produtiva dessas famílias, demonstrou o seguinte resultado: 1.105 famílias foram beneficiadas com ações de assistência técnica mediante a inclusão em planos socioassistenciais inscritos nas secretarias municipais de assistência social, que lhes possibilitaram acesso a cursos e intercâmbios em busca da melhoria da renda familiar; 722 famílias acessaram o Programa Sementes, do Banrisul, destinado à produção para o autossustento e também, quando possível, para a comercialização; 314 famílias participavam de grupos (formais e informais) de comercialização; 51 comercializavam em feiras; 75 comercializavam para o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) e Programa Nacional de Alimentação do Escolar (PNAE)⁸. Para esse público, ainda são disponibilizadas outras políticas, como crédito rural, acesso à documentação, irrigação e reservação de água etc. (MIRANDA, 2017).

Famílias de quilombolas também foram beneficiadas com o Programa Brasil sem Miséria no Meio Rural – PBSM, chamado Programa de Fomento às Atividades Produtivas Rurais, executado no RS no escopo de um acordo de cooperação celebrado com a União – por intermédio da Secretaria Especial de Agricultura Familiar e do Desenvolvimento Agrário (Sead) e do Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário – e com o estado do Rio Grande do Sul, por intermédio da Secretaria de Desenvolvimento Rural, Pesca e Cooperativismo e a Emater/RS-Ascar. Através do Programa de Fomento, as famílias foram beneficiadas com as seguintes ações: 1) assistência técnica e extensão rural especializada na pobreza rural e 2) transferência de recurso financeiro (R\$ 2.400,00), não reembolsável, diretamente para a família (condicionado à elaboração e execução de um projeto produtivo na unidade familiar).

No escopo deste programa, entre 2011 e 2015, foram beneficiadas 274

⁸ O PAA é articulado entre Ministérios da Agricultura Pecuária e Abastecimento e da Cidadania e se trata de um programa através do qual se opera a compra de alimentos da agricultura familiar e a doação para entidades que atuam no combate à insegurança alimentar. Os governos compram alimentos e doam às entidades da rede socioassistencial, aos equipamentos públicos de alimentação e à rede pública e filantrópica de ensino. (BRASIL, 2020). O PNAE é gerenciado pelo Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação, órgão vinculado ao Ministério da Educação, através do qual oferece alimentação escolar e ações de educação alimentar e nutricional a estudantes de todas as etapas da educação básica pública. O governo federal repassa a estados, municípios e escolas federais valores financeiros de caráter suplementar efetuados em 10 parcelas mensais (de fevereiro a novembro) para a cobertura de 200 dias letivos, conforme o número de matriculados em cada rede de ensino; no mínimo 30% dos alimentos comprados devem ser da agricultura familiar. (BRASIL, c2017).

famílias quilombolas em duas etapas da execução, e em 2017 uma terceira etapa com a inclusão de mais 316 famílias quilombolas. A partir de 2018, foram beneficiadas outras 450 famílias, prestando assistência agora por meio de instrumento específico de parceria firmado com a Agência Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural (Anater).

Todavia, para além dos números, é necessário refletir a respeito da própria Aters, dos desafios enfrentados e dos instrumentos de operação de políticas públicas disponibilizadas para esse público. É necessário considerar a lógica em que se realizam as relações, trocas e dinâmicas de prestação de serviços em cidades do interior do RS. Tais dinâmicas incluem ambientes, agentes públicos, prestadores de serviços e instituições cujos gestores, em sua maioria, se autodefinem eurodescendentes – eurodescendência entendida como uma virtude, ao contrário do que ocorre com descendentes de indígenas e afrodescendentes. São espaços mais conservadores, dotados de valores morais e muitas vezes religiosos, mais do que em centros urbanos e, portanto, arraigados a códigos, representações, valorações e estigmas próprios. O reconhecimento desse conservadorismo é um desafio ao trabalho de Aters, que deve ser orientado para reconhecer e mapear as múltiplas resistências cotidianas enfrentadas pelas famílias quilombolas, assim como o vasto espectro no qual elas se manifestam, nas respostas, nas decisões, na imposição de entraves e nos atos racistas revelados ou dissimulados cotidianamente.

Um ponto crucial enfrentado pelas famílias quilombolas é sua relação com a terra, que muitas vezes lhes coloca em situação de isolamento perante os lindeiros e por vezes com as autoridades locais, posto que disputam terras que lhes foram expropriadas por décadas ou mesmo séculos, criando situações de conflito ou, no mínimo, de desconforto perante o poder local. Essa situação de dificuldade para o reconhecimento da titularidade da terra pode comprometer a regularização de sua condição de agricultor familiar, através da Nota Fiscal do Microprodutor Rural, popularmente conhecida por Bloco do Produtor Rural⁹, já que para a obtenção deste é necessário comprovar o uso regular da terra. Um agravante nesse processo é que o Bloco do Produtor Rural também é um dos comprovantes necessários para garantir seus direitos previdenciários.

⁹ A Nota Fiscal do Produtor é o documento emitido pela Secretaria da Fazenda do estado que regulariza a condição de produtor rural, permite a tributação das vendas realizadas no período de um ano e também é comprovação para garantia de seus direitos previdenciários.

A solução encontrada para comprovar o uso regular da terra para as comunidades quilombolas que já requereram a titulação de suas terras perante o Incra/RS, foi uma articulação desse instituto com a Secretaria da Fazenda/RS (Sefaz/RS), órgão emissor da Nota Fiscal do Micro Produtor Rural.

Conforme ordena o Decreto nº 4887, de 20 de novembro de 2003, compete ao Incra a regularização fundiária dos territórios quilombolas. A associação quilombola requer perante o órgão a titulação de suas terras; diante disso, procede um rito administrativo longo até sua titulação. No processo administrativo dos requerentes constam informações da comunidade, o cadastro de famílias e a delimitação da área ocupada para fins de sua legalização. A comunidade declara à Sefaz/RS a existência desse processo administrativo no Incra/RS, que confirma a informação, disponibilizando o número do processo e o cadastro de famílias, conferindo, desse modo, oficialidade para o registro da solicitação junto à Sefaz/RS¹⁰. Com base nessa adaptação dos requisitos para a emissão do Bloco do Produtor Quilombola, atualmente 260 famílias, em 22 municípios¹¹, detêm esse documento, sendo que em alguns desses municípios o cadastramento foi realizado com o apoio da Emater/RS-Ascar.

Importa destacar nessa conquista o protagonismo das lideranças quilombolas ao relatar incessantemente as dificuldades para obter o Bloco do Produtor Rural e sua capacidade de negociação com os agentes públicos envolvidos, sem as quais o avanço não seria possível.

A condição de agricultor familiar regularizado e o acesso à Declaração de Aptidão ao Pronaf¹² (DAP) são indissociáveis, posto que a DAP é pré-requisito para acessar políticas públicas para o desenvolvimento rural destinadas a agricultores familiares e povos tradicionais. Assim, reiterando, o fato de não terem condição de comprovar a regularização fundiária, a privação de áreas para o cultivo que garantam seu autossustento e a necessidade de trabalharem em atividades agrícolas e não agrícolas fora da comunidade para complementação da renda são circunstâncias que, somadas, impõem entraves para que obtenham a

¹⁰ A interação entre Incra e Emater/RS-Ascar foi crucial nesse período para divulgar, informar, apoiar no cadastramento das famílias interessadas, na organização dos cadastros e envio ao Incra para conferência da documentação e registro na Secretaria da Fazenda.

¹¹ Dados fornecidos pela servidora Vanessa Flores dos Santos.

¹² DAP: Documento de Aptidão ao Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar. A emissão da DAP garante acesso às políticas públicas de fomento à agricultura familiar e povos tradicionais do governo federal.

declaração.

Requisitos como regularização fundiária e comprovação de que no mínimo 50% de sua renda anual provêm das atividades agropecuárias de suas áreas são impeditivos para que quilombolas conquistem a sua regularização como agricultor familiar. Tanto a DAP quanto o Bloco do Produtor solicitam a comprovação do uso formal ou regular da unidade produtiva (terra), a informação da sua extensão e a comprovação de que a maior renda auferida durante o ano anterior veio da produção agrícola dessa extensão de área informada.

Esses são critérios de elegibilidade que praticamente excluem essas famílias quilombolas que se socorrem à venda de trabalho para complementação de renda, posto que esta situação se coloca como impeditiva para que se formalizem como agricultores e acessem seus direitos. Portanto, são necessários exaustivos diálogos com gestores de políticas públicas e frequentar os espaços de representação onde programas de governo são gestados, para construir novas conformações capazes de incluir pessoas em situação de maior vulnerabilidade no meio rural.

Frente às especificidades das famílias descendentes de quilombos, a Emater/RS-Ascar tem se desafiado à construção de uma metodologia de Aters diferenciada e que vá além de uma tradicional assistência técnica. Essa Aters exige a responsabilidade de conhecer e respeitar a história dessas famílias quilombolas e conhecer suas estratégias de resistência que possibilitaram a sobrevivência dos mais vulneráveis num espaço que lhes é hostil. Muito embora sua presença nesse espaço seja secular, não recebem o reconhecimento por toda a sua contribuição para a conformação do espaço agrário que hoje temos. A Aters também exige a incorporação de metodologias de escuta sensível, de mediação social e participação educativa para afetar positivamente a diminuição de resistências dos agentes públicos, o redesenho de novas políticas públicas adequadas ao modo de vida dessas populações, a adequação de seus instrumentos de aplicação, as escolhas de critérios de elegibilidade, com vistas a contribuir de fato para a sua adesão aos programas de governo e para construir programas de governo pensados para a sua realidade. Outras exigências são o reconhecimento de seu modo de produção tradicional como legítimo, como base para o processo de planejamento dos sistemas de produção a serem implantados ou redesenhados, bem como a necessidade de apoio na regularização de suas áreas e de seus empreendimentos.

Não há espaço para uma atitude de indiferença da Aters perante esses es-

trangulamentos que compõem o cotidiano dessas famílias remanescentes de quilombos. No entanto, o esforço necessariamente deve ser realizado em conjunto com outras instituições, visando ampliar o acesso aos direitos, conferir visibilidade e firmar compromissos interinstitucionais para com essas famílias.

Diante do exposto, é importante identificar e firmar parcerias complementares e sinérgicas com entes governamentais, universidades, instituições públicas e não governamentais; trabalhar em complementariedade preferencialmente com aquelas entidades que têm por missão atuar com comunidades quilombolas e/ou a promoção da igualdade racial – inclusive disponibilizando aporte financeiro para o desenvolvimento de programas, projetos e ações – como as seguintes: Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento/Secretaria da Agricultura Familiar e Cooperativismo (Mapa/SAF), Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial, Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, Fundação Cultural Palmares, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, Ministério da Cidadania, Ministério do Meio Ambiente, Anater, núcleos de estudos afro-brasileiros de universidades como PUCRS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Universidade Federal de Pelotas (UFPel), FURG, Unipampa, institutos federais de educação, Secretaria da Agricultura, Pecuária e Desenvolvimento Rural, Secretaria de Justiça, Cidadania e Direitos Humanos do RS, Coordenadoria da Igualdade Étnica e Racial do RS, Secretaria Estadual de Assistência Social – Departamento de Assistência Social/RS, Secretaria Estadual de Saúde – Departamento de Políticas de Equidade/RS, Fundo Estadual da Estratégia de Saúde da Família Quilombola, Fundo Estadual de Combate ao Racismo Institucional, Frente Parlamentar de Povos e Comunidades Tradicionais da Assembleia Legislativa do RS, secretarias municipais de: assistência social, saúde, educação, agricultura, cultura, fundos municipais de cultura, conselhos municipais de direitos, Cáritas, Sicredi, Fundação Luterana de Diaconia, Centro de Apoio e Promoção da Agroecologia – Capa, entre tantos outros entes.

Sobretudo, os agentes públicos e organizações não governamentais devem atuar em diálogo permanente e respeitoso, exercitando a escuta sensível, contribuindo para a valorização e fortalecimento das lideranças e organizações quilombolas, como a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas – Conaq, o Codene/RS, a Federação das Associações Comunitárias de Comunidades Quilombolas do RS – FEACQRS e as

associações de comunidades de remanescentes de quilombos.

No trabalho da Emater/RS-Ascar com famílias quilombolas, as adversidades e os desafios mais recorrentes na construção da Aters são os seguintes:

a) Necessidade de formação permanente para extensionistas: a maioria dos profissionais que integram o corpo técnico de extensionistas da Emater/RS-Ascar não tem em sua formação o preparo para reconhecer e enfrentar as desigualdades raciais. É de fundamental importância proporcionar processos educativos a esses trabalhadores que colaborem para o desenvolvimento de capacidades para lidar com situações de racismo, branquitude e privilégios e até, quem sabe, ousar formarem-se como agentes de promoção da igualdade racial no mundo rural. Nesse sentido, é importante salientar que no seu quadro funcional, a instituição conta com profissionais com formação em Antropologia e Sociologia, atuando nos níveis central, regional e em escritórios municipais e realizando um trabalho contínuo e destacado com as comunidades tradicionais. Alguns desses profissionais com formação em Ciências Sociais estão atuando nos quilombos e contribuem com os seus conhecimentos teóricos e de pesquisa social para a qualificação dos processos e práticas no dia a dia da extensão rural;

b) Entraves para o processo organizativo das famílias quilombolas: as famílias quilombolas, até como instrumento de resistência, formularam historicamente estratégias organizativas e instâncias representativas próprias ao seu modo de vida. São essas as suas referências de interlocução nos espaços não quilombolas. Todavia, em função das distâncias entre as comunidades e da dificuldade de deslocamento, observam-se debilidades na capacidade de articulação e pressão dessas famílias na defesa de seus interesses. Para reforçar esses laços organizativos entre as famílias e entre as comunidades, é fomentado o intercâmbio entre comunidades, também encontros entre comunidades quilombolas mais estruturadas com as que estão em processo de estruturação, oportunizando trocas, apoiando na formalização de associações quilombolas e criando possibilidades de auto-organização por regiões;

c) Distanciamento dos agentes públicos locais: pelo seu reconhecimento como interlocutora e mediadora, a Emater/RS-Ascar pode cola-

borar para essa aproximação entre famílias quilombolas e gestores locais para o mútuo reconhecimento, para dirimir resistências e provocar compromissos do poder local para com essas comunidades. Nessas ocasiões é interessante contar com a presença de outros gestores e governantes comprometidos com o desenvolvimento das comunidades remanescentes de quilombos;

d) Sub-representação nos espaços públicos: fruto da discriminação e da invisibilidade, é histórica a ausência de representação de comunidades afrodescendentes em espaços públicos, tanto em espaços locais como em outras instâncias. A provocação para a criação de instâncias no poder municipal local e de outras abrangências que tratem do tema igualdade racial tem resultado na formação de conselhos, comitês, departamentos, coordenadorias, com vistas a colaborar para processos emancipatórios na construção de ambientes formais de escuta e orquestração de uma agenda quilombola, afirmando representações, formando novas lideranças, alcançando legitimidade institucional e consolidando o atendimento de suas agendas;

e) Invisibilidade e discriminação étnico-racial: o reconhecimento da situação de invisibilidade e de discriminação racial que as famílias quilombolas experimentam cotidianamente é fundamental para compreender os obstáculos que enfrentam para acessar os serviços e bens públicos. É importante criar novos ritos civilizatórios, como conferir visibilidade às ações de implementação das políticas públicas que se demonstram bem-sucedidas, estratégia que vem sendo adotada com a divulgação nos órgãos de imprensa locais e regionais das ações protagonizadas por seus representantes, com voz e publicidade para as lideranças quilombolas locais em rádio, jornais, TV e mídias sociais;

f) Negação social das identidades negras e afrodescendentes no meio rural do RS: a promoção da igualdade racial na Aters deve ter como base a identificação de comunidades negras rurais, o reconhecimento, o respeito e a valorização de sua história, de suas organizações e de suas lideranças, bem como o reconhecimento das múltiplas formas de racismo enfrentadas no seu dia a dia. Como estratégia, destacam-se o diálogo a respeito das discriminações raciais nos espaços públicos onde a Emater/RS-Ascar transita e o apoio à certificação de novas comunidades de remanescentes

de quilombos, utilizando metodologias educativas e participativas;

g) A insuficiência de informação e divulgação de oportunidades: outro desafio que a Emater/RS-Ascar percebe é o déficit de informação ocasionado pelo precário acesso à energia elétrica, sinal de internet e acesso a tecnologias que disponibilizam diferentes formas de informação. Nesse aspecto, a extensão rural da Emater/RS-Ascar tem divulgado as oportunidades para quilombolas nas diferentes políticas públicas, não somente as de Aters, cuja execução se dá no âmbito institucional, mas também acolhendo as demais em seus escritórios, disponibilizando as tecnologias necessárias para a realização de inscrições/cadastros e assessorando nos procedimentos necessários para os integrantes das comunidades quilombolas disputarem oportunidades.

Por fim, entre erros, acertos e aprendizados, a Aters está procurando atuar com as comunidades negras rurais, entendendo-as como sujeitos legítimos do trabalho extensionista, assim como todos os outros públicos que assiste em seus 64 anos de existência. Ela vem se desafiando a escutar e a aprender com as críticas que recebe, admitindo e sanando as insuficiências e equívocos que comete, posto que é uma jornada de contínuo aprendizado em serviço. A instituição se desafia a reconhecer e respeitar as comunidades negras rurais, o seu conhecimento, valorizar sua história e de suas lideranças, bem como a se conscientizar das múltiplas formas de racismo que essas famílias enfrentam no seu dia a dia e a se dispor a ser uma aprendiz e aliada nas ações de educação para as relações de diversidade racial.

As estratégias extensionistas descritas anteriormente foram elaboradas a partir da experiência prática de atuação no cotidiano quilombola, mas também são produto do somatório de contribuições e observações dos sujeitos quilombolas, suas lideranças, dos apontamentos técnicos dos agentes públicos e parceiros. A academia é um desses agentes, e vem acumulando progressivamente no sentido de aportar gargalos, vazios, possibilidades, oportunidades, técnicas e metodologias adequadas para o trabalho com povos tradicionais, e com isso contribui para a qualificação dos serviços de Aters.

É fundamental destacar, no escopo desta construção, a dinâmica participativa da pesquisa desenvolvida pelo NEPEVEDH da PUCRS. Sua metodologia assertiva consistiu em estudo qualitativo, exploratório, com enfoque na

identidade de mulheres quilombolas, no racismo institucional e em estratégias de resistência, realizando rodas de histórias orais com mulheres de diferentes gerações que residem em quilombos do Rio Grande do Sul.

O estudo contribuiu para aproximar e afinar a interação entre os sujeitos quilombolas, as suas organizações e suas agendas prioritárias junto à universidade e ao órgão oficial de assistência técnica e extensão rural do RS, assim como articulou virtuosamente outras instituições parceiras. A pesquisa resultou em vários produtos, entre eles o aplicativo quilombola e o livro *Mulheres quilombolas, políticas públicas e interseccionalidades*.

Apresentaremos a seguir o relato de quatro experiências de assistência técnica e extensão rural. São narrativas das ações e percepções dos técnicos e quilombolas assistidos dos municípios de Pelotas, São Lourenço do Sul, Viamão e do Fórum Regional do Litoral Médio do RS. Nessas cidades, estão inscritas parte das comunidades quilombolas investigadas pelo NEPEVEDH da PUCRS.

Um espaço de participação em Pelotas: o Comitê Gestor Quilombola

O passado escravista fez com que os negros e os quilombolas fossem aliçados dos processos participativos e decisórios em nosso país, ocasionando a eles uma série de vulnerabilidades, entre elas, ainda presente nos dias atuais, a restrita participação em espaços sociopolíticos que proporcionem voz na busca de direitos.

Nesse sentido, uma experiência com efetiva participação de quilombolas passou a ocorrer em Pelotas quando da criação de um novo espaço coletivo, que foi intitulado Comitê Gestor Quilombola. O seu surgimento foi resultado do Encontro Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas e Direito Humano à Alimentação Adequada, promovido em maio de 2015 pelo Programa de Pós-Graduação em Epidemiologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Conselho Estadual de Segurança Alimentar e Nutricional e pela Emater/RS-Ascar.

Naquela oportunidade, dados de uma pesquisa realizada em quilombos do RS e, em especial, no Quilombo do Algodão, de Pelotas, indicavam uma elevada prevalência de insegurança alimentar e as adversas condições socioeconômicas vivenciadas pelas famílias em suas comunidades. Com a intenção de superar tal situação, os participantes do encontro entenderam ser importante formar

um coletivo de trabalho para facilitar/promover o acesso dos quilombolas às políticas públicas e a bens e serviços básicos, ainda mais que, no município de Pelotas, há outros três quilombos reconhecidos pela Fundação Palmares: Alto do Caixão, Vó Elvira e, recentemente, Cerrito Alegre.

No histórico e simbólico Casarão 2, ainda em maio, foi instituído o já mencionado Comitê Gestor Quilombola, com a presença da vice-prefeita, de secretarias municipais (Cultura, Educação e Desporto, Desenvolvimento Rural, Justiça Social e Segurança, Qualidade Ambiental e Saúde), da Emater/RS-Ascar, do Capa e de representações quilombolas, vindo tal comitê a ser considerado pela gestão municipal como uma “política de governo”.

Seu primeiro ato foi a realização, junto aos edis, de uma audiência pública na Câmara de Vereadores que deu voz, em julho do mesmo ano, a mais de uma centena de quilombolas que se fizeram presentes e expressaram as suas mais prementes vulnerabilidades e necessidades. Diante delas, ao longo do tempo, as deliberações e tratativas via comitê resultaram em conquistas e melhorias às famílias quilombolas, como, por exemplo, o acesso ao talão do produtor rural, a qualificação do atendimento no Cadastro Único, a realização de mutirões de (re)cadastramento devido às especificidades do público quilombola e de reuniões de capacitação ofertadas nas comunidades pela prefeitura municipal e Emater/RS-Ascar.

Em 2017, a 3ª Coordenadoria de Saúde do Rio Grande do Sul se somou ao grupo, sendo então elaborado e aprovado um plano de ação que permitiu a utilização de recursos do governo do estado específicos para a saúde quilombola, que resultaram em reforma ou construção de fontes e redes de água nas comunidades. Importante frisar que agora, durante a pandemia (Covid-19), o comitê propiciou rápidas deliberações para o acesso das comunidades aos recursos da Estratégia de Saúde da Família Quilombola do RS.

Cabe ressaltar a centralidade do Comitê Gestor Quilombola como instância de controle social. No âmbito do incentivo à produção, foi nele que se deu a definição das comunidades e das famílias em situação de extrema pobreza que participaram e receberam recursos do Programa Fomento Produtivo às Atividades Rurais, provenientes da União. Foi no âmbito do comitê que também foi construída a participação quilombola no Programa de Aquisição de Alimentos (PAA Municipal), pelo qual foi possível demonstrar, ao contrário do que muitos acreditavam, em consonância com seu lamentável passado de escravidão, que

as famílias quilombolas produzem, sim, alimentos com qualidade.

Enfim, toda a interação propiciada pelo comitê entre as secretarias municipais, a Emater/RS-Ascar, a 3ª Coordenadoria Regional de Saúde e os quilombolas acabou por aprimorar as relações entre esses atores, fazendo surgir soluções coletivas e, muitas vezes, sem a necessidade de somas financeiras. Outro fato interessante a ser sublinhado é que, em seu início, a coordenação do comitê esteve ao encargo da Secretaria de Cultura, passou à Secretaria de Assistência Social e, depois, para a Emater/RS-Ascar; mas, hoje, seus dois coordenadores são quilombolas.

O apontado acima pode parecer pouco, e mesmo que seja pouco, sem o Comitê Gestor Quilombola, provavelmente, tais conquistas não teriam ocorrido com tamanha brevidade. É evidente que ainda há muito a se fazer para a superação das vulnerabilidades advindas do passado escravista; todavia, com esse intento, o comitê tem se mostrado um importante espaço de participação sociopolítica, que tem dado voz a quem até pouco tempo atrás estava alijado dos processos participativos e decisórios no município de Pelotas.

O avanço do Comitê vai depender, em muito, da continuidade do reconhecimento por parte do poder público de que se trata de um espaço legítimo para a definição de ações para as comunidades quilombolas, sendo um próximo passo, por exemplo, a sua institucionalização por decreto governamental.

Abaixo tem-se o depoimento do quilombola Éder Ribeiro Fonseca, liderança do Quilombo Vó Elvira, Pelotas/RS (2020):

“Podemos destacar que antes da formação do Comitê Gestor Quilombola, as comunidades quilombolas não eram visíveis pelo poder público municipal e por grande parte da população pelotense, que não sabiam que existiam ainda quilombo, imaginavam que era algo do passado e não da atualidade. Essa certa invisibilidade e o desconhecimento por parte da prefeitura e da população ocasionavam que as comunidades não conseguiam acessar certas políticas públicas municipais, e as ações feitas pelo município eram genéricas, não levando em consideração as especificidades do rural de Pelotas. O desconhecimento sobre os quilombos no município terminou quando foi formado o Comitê Gestor Quilombola municipal, que tem como integrantes secretarias municipais e estaduais, Emater e lideranças quilombolas das quatro comunidades. Através do Comitê, os quilombos começam a ter visibilidade e a ser ouvidos pelo poder público municipal. E agora, todas políticas públicas, a elaboração de projetos e ações são

discutidas no Comitê com todos integrantes da melhor forma possível; mas algo mais que vejo na formação do Comitê foi aproximação e união dos quilombos. Antes, cada quilombo desenvolvia as ações individualmente; agora, com o Comitê, as ações se tornaram integradas pensando sempre no bem comum. Podemos destacar como conquista das comunidades o projeto das caixas d'água, os agricultores começaram a entregar suas produções ao Programa Aquisição de Alimentos na prefeitura, e em função da pandemia foram distribuídas mensalmente cestas básicas para as famílias quilombolas. Por essas e outras ações, o Comitê Gestor Quilombola municipal está sendo uma referência a nível municipal, regional, estadual e federal pelas ações que vêm sendo executadas em prol das comunidades quilombolas. Não podemos deixar de salientar a importância da extensão rural realizada pela Emater-RS nas comunidades quilombolas. O comprometimento dos extensionistas da entidade em ajudar o desenvolvimento dos quilombos foi fundamental também nas articulações para o acesso às políticas públicas para melhor organizações das comunidades; podemos citar o acesso à Declaração de Aptidão ao Pronaf (DAP) que proporcionou acesso a várias outras políticas públicas a que antes os quilombos não tinham acesso, por exemplo, PAA, Minha Casa Minha Vida, insuamos agrícolas, cursos de qualificação etc. E destacamos que as ações da Emater nas comunidades é feita horizontalmente, ou seja, ouvindo primeiramente as demandas de cada quilombo.”

Extensão rural e mediação: o fortalecimento das representações quilombolas

O Programa de Fomento às Atividades Produtivas Rurais, executado pela Emater, visa à inclusão social e produtiva das famílias rurais em situação de extrema pobreza. Em São Lourenço do Sul, o programa já beneficiou 85 famílias quilombolas de cinco comunidades que estão certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP). As famílias receberam recursos financeiros para a implantação de projetos de estruturação produtiva, sendo realizadas ações de inclusão social e apresentadas políticas públicas para a promoção da cidadania e garantia de direitos.

Por ser uma política pública não específica para comunidades tradicionais, advinda de um modelo generalista para o público do meio rural, mostrou-se relevante refletir sobre a ação e mediação da extensão rural para o desenvolvimento dessa política pública nas comunidades quilombolas, visando a uma as-

sistência técnica e social com respeito à realidade desses agricultores familiares, considerando suas especificidades.

Dessa maneira, o programa de fomento, que prevê nas suas metas também ações de estímulo à cidadania e garantia de direitos, favoreceu que o trabalho realizado pelos extensionistas também levasse ao público momentos de qualificação para conhecer políticas públicas e direitos, incentivando e proporcionando a participação das comunidades em espaços de representação, tais como conselhos e conferências municipais de assistência social, de saúde, saúde da mulher, igualdade racial, de segurança e soberania alimentar, de desenvolvimento rural, bem como a participação de lideranças em conferências estaduais.

Quando se fala em mediação, o trabalho de extensão rural com comunidades tradicionais deve estar pautado no respeito e na valorização dos saberes e necessidades dessas comunidades, e essa mediação deve ser consciente (e combatente) do racismo estrutural e da desigualdade racial – são esses os deveres dos atores sociais que almejam prestar assistência técnica e social em comunidades quilombolas. Para a execução do programa de fomento, foi imprescindível a participação ativa das comunidades, com representação de suas lideranças no Comitê Gestor criado para acompanhá-la e com a participação das famílias nas ações de cidadania, de garantia de direitos, em conferências e seminários, sempre valorizando suas especificidades étnicas, territoriais e culturais.

Assim, para além dos aportes relativos às oportunidades, à produção/renda, segurança alimentar, as famílias aumentaram sua participação social, pois representantes quilombolas passaram a fazer parte de conselhos municipais e a participar como delegadas em conferências e, ainda, qualificaram sua cidadania por sua inclusão em outras políticas públicas.

Portanto, por meio das ações de Assistência Técnica e Extensão Rural e Social e da mediação e do protagonismo das comunidades, o programa de fomento foi uma ferramenta para a inclusão de representações quilombolas do município em espaços de formulação de políticas públicas e de controle social, levando as demandas das comunidades rurais quilombolas para as pautas públicas. Entretanto, estar nesses espaços foi apenas um primeiro passo, pois as dificuldades para essas lideranças (que na sua grande maioria são mulheres) permanecerem nesses locais de representação e são mais um desafio que enfrentam.

A luta continua, conforme o relato de uma liderança quilombola que passou a integrar o Conselho Municipal de Assistência Social, após ter participado

de sua primeira Conferência Municipal de Assistência Social em 2015:

“[...] eu gostei de ter ido pra lá fazer parte da Assistência Social [Conselho Municipal de Assistência Social]... que legal, tem uma representante dos quilombos representando todos os negros... aí o que eu falava assim nas reunião era legal... eu falei que tinha muita gente ali que não tinha o cadastro do Bolsa Família, perguntava também como era pra fazer pra ter a baixa renda na luz... daí eles pegaram e vieram aqui no quilombo e fizeram o cadastramento tudo direitinho... quando tinha reunião a gente ia... mas aí foi passando o tempo... eu pagava do meu dinheiro pra ir nas reuniões, pagar as passagens, deixava de trabalhar... daí parei de tá sempre presente [...].”(Cenira Correa, Cozilha Negra, São Lourenço do Sul/RS, 2018).

A fala acima explicita a visão dos quilombolas de que sua participação nesses espaços de discussão é muito importante, porque são tratados assuntos pertinentes às suas realidades. Nessas participações, tornam-se protagonistas das decisões e dos encaminhamentos dos problemas das comunidades.

A liderança relata também as dificuldades que enfrentam as comunidades distantes dos centros urbanos para conseguir manter a participação em reuniões periódicas centralizadas na sede do município, além do alto custo das passagens do meio rural para a cidade e o fato de as representantes terem que perder um dia de trabalho – renda que, para as famílias, faz toda a diferença, já que, na sua maior parte, são diaristas. Dessa forma, a luta para fortalecer as representações quilombolas nos espaços públicos deve ser uma luta de toda a sociedade, visando alcançar equidade social e reparação histórica e compondo estratégias coletivas para garantir a participação das comunidades, tendo a mediação da extensão rural importante papel neste sentido.

A construção do espaço multiuso: a sede da Associação Quilombola Peixoto dos Botinhas (AQP)

No município de Viamão, há três comunidades quilombolas reconhecidas e certificadas pela Fundação Palmares: Quilombo Peixoto dos Botinhas (2007), Quilombo Anastácia (2007) e Quilombo Cantão das Lombas (2006). As três comunidades se localizam no interior do município e são acompanhadas/assistidas pelo serviço de assistência técnica e extensão rural e social prestado pelo escritório municipal da Emater/RS-Ascar em Viamão.

Ao longo do acompanhamento realizado pelo serviço de Aters às comunidades quilombolas, a Emater/RS-Ascar articulou, com a participação ativa dos membros das comunidades assistidas, o acesso a inúmeras políticas públicas, sobretudo nas áreas de inclusão social produtiva e segurança alimentar. Além disso, as ações de Aters sempre estiveram voltadas para a organização social das comunidades, na perspectiva de fortalecimento dos vínculos organizativos que expressam seu modo de vida, suas condições de existência, suas necessidades e especificidades culturais, sociais, territoriais e de etnicidade. Assim, a prestação de Aters para as comunidades quilombolas sempre se pautou por uma prática fundada em uma escuta sensível aos seus anseios e pela acolhida de suas demandas.

Foi sob essa perspectiva que em 2014 se configurou, com a força de uma demanda, um antigo anseio da Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas: ter em sua própria comunidade um espaço físico para se reunirem¹³. A ação de Aters colaborou no processo organizativo da Associação Quilombola no referido quilombo, destacando-se o esforço local com a comunidade para o acesso à sede para seus membros realizarem encontros e como fomento ao etnoturismo rural.

Entende-se que a conquista de um espaço multiuso é decisiva para a articulação dessas comunidades, tanto internamente quanto em relação às áreas adjacentes, constituindo um ambiente de referência para a realização de ações que visam à valorização cultural e à geração de renda. Além de constituir-se como um espaço físico, a sede da comunidade configura também um espaço simbólico enquanto estrutura objetiva e socialmente construída, no qual se tornam possíveis a elaboração e a vivência do pertencimento e da identidade cultural quilombola. Ainda, permite a realização de atividades práticas e integrativas, as quais contribuem, em termos subjetivos, para a construção do pertencimento e para o fortalecimento da identidade quilombola.

Destaca-se aqui a importância da articulação de diferentes agentes em relação à política pública para a construção da sede do Quilombo Peixoto dos

¹³ Além da comunidade Peixoto dos Botinhas, também a do Cantão da Lombas conta com sede; recentemente, a comunidade do Anastácia obteve recurso da Secretaria da Agricultura, Pecuária e Desenvolvimento Rural do Rio Grande do Sul – SEAPDR, à qual a Emater/RS-Ascar presta serviços de assistência técnica, para a reforma do espaço, atualmente precário e não funcional para atividades.

Botinhas, na localidade do Capão da Porteira. A expectativa era de que o projeto obtivesse recursos do Fundo Estadual de Apoio ao Pequeno Produtor Rural do governo estadual, através da Secretaria de Desenvolvimento Rural, Pesca e Cooperativismo (SDR), hoje SEAPDR. A articulação em torno desse projeto teve início em 2014 e, desde então, mobilizou a comunidade, somando-se a outros projetos envolvendo a Aters com foco em sociodesenvolvimento dessa comunidade, com a aquisição de máquinas de costura e utensílios para uma cozinha industrial.

Alguns contratemplos adiaram a conclusão da sede, prevista para 2015; ainda assim, a comunidade articulou parceria com o clube de mães do Capão da Porteira, com o qual compartilhou a sede para a realização de suas atividades, e depois com o empréstimo de um espaço por parte de uma família quilombola. Embora limitado, no espaço disponibilizado pela família quilombola foram realizadas diversas atividades, como eventos coletivos com grupos locais e externos, com exposição de artesanato e comida típica, dando andamento ao projeto de etnoturismo rural, e oficinas de capacitação (pintura em pano de prato, artesanato de porongo e palha, plantas medicinais, curso de costura, música e dança).

Nesse espaço, aconteceram atividades entre as mulheres quilombolas para a produção de artesanato e para outras ações sociais e econômicas, como os brechós, e ele serve também para encontros, reuniões e confraternização da comunidade local. Temporariamente, o local também foi utilizado para a realização de ações da Política de Saúde da Família e de consulta médica e odontológica mensal.

Além de fomentar as atividades na comunidade e sua organização coletiva, a Emater/RS-Ascar estimula igualmente a participação em feiras e eventos (conferências, Semana da Consciência Negra), visando promover o protagonismo, a geração de renda e a valorização étnico-cultural. Nessa caminhada, se evidenciou a relevância do espaço de multiuso para o fortalecimento da comunidade quilombola, como espaço de ressignificação e valorização, em especial no desafio de envolver os quilombolas mais jovens.

Destacamos ainda que o trabalho de Aters quilombola procura incentivar o trabalho em rede. Nesse sentido, a equipe local, juntamente com o Instituto Federal do Rio Grande do Sul – campus Viamão – e o Quilombo Peixoto dos Botinhas participaram do edital de fomento Fundo Casa, focado em promover

segurança alimentar nas comunidades quilombolas e em fortalecer os povos tradicionais de Viamão. O recurso foi majoritariamente utilizado para a melhoria dos espaços de multiuso, em especial em infraestrutura de preparo de alimento (possibilitando eventos coletivos), conforme demanda das três comunidades.

Entretanto, o principal resultado desse financiamento, na opinião dos técnicos da Emater/RS-Ascar, foi o fortalecimento da rede quilombola de Viamão, ou seja, as relações entre os três quilombos. Para exemplificar, a recente atuação das famílias quilombolas, solicitada pela Fundação Palmares, foi realizada por uma liderança quilombola, que ajudou as outras duas comunidades a preencherem as informações em função da dificuldade de internet. Trata-se de um pequeno gesto, mas que sintetiza o quanto, nos últimos três anos, essas comunidades se aproximaram, como traz o sujeito assessorado por nossos serviços:

“Quero destacar a importância da Emater/RS-Ascar de Viamão para as comunidades quilombolas, desenvolvendo um trabalho social muito importante, auxiliando no acesso aos programas sociais, elaborando projetos. Ano passado realizamos nosso sonho de ter a sede, nosso ponto de encontro, cursos, palestras, culinária africana, vários eventos de grupos pequenos, de amigos. Ainda, a articulação com as outras comunidades quilombolas, que tivemos que parar com a pandemia, mas não queremos deixar de fazer.” (Antonio Gomes, presidente da Associação Quilombola Peixoto dos Botinhas – AQPB, Viamão/RS, 2020).

No entanto, frente a alguns problemas na execução, a sede do Quilombo Peixoto dos Botinhas somente foi inaugurada em junho de 2019, e desde então foram realizadas inúmeras atividades, com destaque para eventos gastronômicos, de artesanato e oficina de música. Infelizmente, com a pandemia da Covid-19, as atividades coletivas planejadas para 2020 foram adiadas. Ainda assim, o espaço foi utilizado para garantir o atendimento da saúde e para organizar as doações de alimentos¹⁴, materiais de higiene e roupas para as famílias quilombolas, mostrando a importância desse espaço coletivo na organização cotidiana da comunidade.

¹⁴ Ação emergencial para mitigar os danos ocasionados pela pandemia da Covid-19 desenvolvida pela Secretaria de Justiça, Cidadania e Direitos Humanos do Rio Grande do Sul. A Emater/RS-Ascar apoiou a entrega de mais de 3.500 cestas básicas para famílias quilombolas no RS.

Fortalecimento organizativo das comunidades quilombolas: o Fórum das Comunidades Quilombolas do Litoral Médio

O Fórum das Comunidades Quilombolas do Litoral Médio esteve inicialmente composto pelas comunidades quilombolas de Mostardas, Palmares do Sul e Tavares; no decorrer do tempo, passou a ser integrado também por Capivari do Sul e, mais recentemente, São José do Norte. Trata-se de um espaço de debates, organizado a partir do final de 2005 pelas comunidades e com apoio dos escritórios locais da Emater/RS-Ascar, e nele problemas, dificuldades, reivindicações e trabalhos com políticas públicas são encaminhados conjuntamente.

O fórum, como espaço de construção de igualdade e cidadania, tem sua coordenação formada pelas lideranças das comunidades que o compõem e se reúne a cada 60 dias, em média, de forma itinerante nas comunidades. A coordenação de cada encontro é feita pela comunidade anfitriã e geralmente com apoio do escritório municipal da Emater/RS-Ascar. A entidade não conta com CNPJ (Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica) e não há coordenação fixa; são a organização e a dinâmica das comunidades que fazem o fórum acontecer de fato.

A participação das comunidades se dá por meio das lideranças e, na comunidade sede, dos sócios em geral, qualificando o debate e proporcionando trocas de experiências e conhecimento entre todos. A luta por reconhecimento, contra o racismo da sociedade e o institucional, por políticas públicas justas e inclusivas, tem sido a motivação para o debate durante esse período de existência. Saúde, educação, segurança pública, geração de renda e segurança alimentar são temas constantes nos debates, com alguns avanços obtidos. O programa de habitação rural no Rio Grande do Sul, através do Programa Minha Casa, Minha Vida, foi implementado com a efetiva participação e articulação de associações e iniciou nas comunidades que compõem o fórum.

Ao longo dos 15 anos de existência, o Fórum das Comunidades Quilombolas do Litoral Médio se consolidou como um importante espaço de encontro, trocas e avanços, com valorização étnica e cultural para todos e todas que compõem as comunidades quilombolas e com reconhecimento social e político das demais comunidades nos respectivos municípios.

Referências

ASSOCIAÇÃO RIOGRANDENSE DE EMPREENDIMENTOS DE ASSISTÊNCIA TÉCNICA E EXTENSÃO RURAL (EMATER). **Ficha quilombola**. Instrumento que coleta dados de acesso a políticas de inclusão social nas comunidades quilombolas assistidas pela Emater/RS-Ascar. Porto Alegre, 2016. Não publicado.

BRASIL. **Entenda como funciona o Programa de Aquisição de Alimentos**. [Portal do Governo Federal], 04 fev. 2020. Disponível em: <<https://www.gov.br/pt-br/noticias/agricultura-e-pecuaria/2020/01/entenda-como-funciona-o-programa-de-aquisicao-de-alimentos>>. Acesso em: 28 dez. 2020.

BRASIL. **Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação**. Sobre o PNAE. O que é? [Portal do FNDE], c2017. Disponível em: <<https://www.fnde.gov.br/index.php/programas/pnae>>. Acesso em: 28 dez. 2020.

MIRANDA, Regina da Silva. **Cenário de Aters com agricultura familiar em comunidades remanescentes de quilombos**. Porto Alegre: Emater/RS-Ascar, 2017.

MIRANDA, Regina da Silva; ECKERT, Cordula. **Refletindo a ação extensionista da Emater/RS-Ascar na perspectiva étnica-racial**. 2019. 6 p. Trabalho de Conclusão de Curso (Conclusão do módulo 2 do curso “Quilombos e quilombolas do RS: por uma Aters inclusiva”), Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2019.

Capítulo 6

A Política de Assistência Social e as Comunidades Quilombolas: um resgate histórico aos (des)protegidos da Velha República

Roberto da Cruz Fonseca Júnior

Alene Silva da Rosa

A gênese dos quilombos no Brasil e os (des)protegidos sociais

“Desde o encontro com a Agontimé, eu tinha ficado curiosa para saber o que era um quilombo, como funcionava, o que tínhamos que fazer para morar em um. Ela tinha dito que era um lugar onde os pretos viviam livres e felizes, cuidando uns aos outros.”

(Ana Maria Gonçalves)

Gonçalves (2009), em sua obra *Um defeito de cor*, traz inúmeras passagens a respeito dos quilombos e, no trecho que abre esse capítulo, a autora os descreve como um lugar onde havia liberdade, uma vida diferente da que muitos que nasceram no Brasil conheciam, pois desde o ventre já eram cativos; lá era possível ser feliz, e o cotidiano era marcado pelos cuidados que uns tinham pelos outros.

Segundo Moura (2004), quilombo é uma palavra de origem banto e que, durante o período da escravização, significou o ajuntamento de negros fugidos. Desde a sua fundação, esses espaços foram importantes locais de luta e resistência da população negra contra a escravização, e o mais conhecido até os dias atuais é o de Quilombo de Palmares, que, segundo Gomes (2019), tem esse nome em virtude das inúmeras palmeiras que havia na região. Ainda segundo o autor, a formação e origem do Quilombo de Palmares ainda é incerta, mas alguns historiadores acreditam que teve início com a fuga de algumas dezenas de negros (homens), escravos pertencentes a um engenho que ficava ao sul de

Pernambuco, no final do século XVI.

Apesar da fama e do longo período de existência, Palmares não foi o primeiro quilombo fundado no Brasil. Conforme Moura (2004), teria sido em 1573, conforme os dados que se tem notícia, o ano da formação do primeiro quilombo em terras brasileiras, ou seja, logo que se inicia o processo de colonização das Américas, em 1500; alguns anos depois, com o tráfico de escravizados da África para o Brasil, os negros que aqui chegavam já iniciaram um movimento de organização, a fim de resistir à dureza e à crueldade da escravização.

Segundo Santos (2012), a força de trabalho escrava no Brasil foi utilizada já no contexto do capitalismo comercial, como forma de resolver o problema da escassa mão de obra na época, tendo em vista que os poucos portugueses que se aventuravam a vir para o Brasil vinham estimulados pelo interesse de serem dirigentes e empresários comerciais, e não para serem trabalhadores braçais. Para Prado Júnior (1994, p. 22),

Além disso, portugueses e espanhóis, particularmente estes últimos, encontraram em suas colônias indígenas que se puderam aproveitar como trabalhadores. Finalmente, os portugueses tinham sido os precursores desta feição particular do mundo moderno: a escravidão dos negros africanos; e dominavam os territórios que os forneciam.

A escravização provocou a desumanização dos africanos e de seus descendentes por um período que ultrapassa quatro séculos, se consideramos o primeiro leilão de escravos ocorrido em Portugal, no ano de 1444, conforme informado por Gomes (2019). É na negação da opressão imposta pela escravização, resistindo ao tratamento desumano que recebiam, lutando audaciosamente pela vida, pela sua história, sua cultura e pela sua descendência, que se tem a gênese dos quilombos, segundo o historiador e cientista social Gorender (2016).

Com o passar dos anos e dos séculos, do Norte ao Sul do Brasil, vão se constituindo cada vez mais formações quilombolas; e, mesmo com o fim da escravização em 1888, esses espaços não deixam de existir nem perdem o seu caráter primordial, que é ser um lugar de resistência e cuidado. Na contemporaneidade, passam a ter uma grande importância histórica e patrimonial referente à luta, à memória e à identidade do povo negro brasileiro.

Apesar da importância dos quilombos, ou comunidades quilombolas, o racismo que estrutura e se faz presente na formação social e econômica do Brasil

não permitiu que esses territórios fossem reconhecidos no mais alto grau de sua relevância. Após mais de três séculos de escravização, o povo negro ainda teve que lutar por mais um século para que os quilombos recebessem o reconhecimento com base legal. Souza (2008), a respeito do significado da Constituição federal de 1988 para o povo negro, e principalmente para a comunidade quilombola, afirma: “O novo marco jurídico da Constituição de 1988 é determinante também para o estabelecimento e a organização do movimento quilombola, em nível nacional, que, a partir da construção de sua identidade étnica, reivindica o seu direito à terra”.

O Brasil do final do século XIX e início do XX, foi atravessado, marcado pelas teorias que inferiorizavam os negros, além de excluírem-nos do cenário econômico. No mesmo momento, o país passava por uma efervescência política, caracterizada pela Proclamação da República, e que foi seguida pela abolição da escravidão. Não obstante, essas mudanças históricas não causaram resultados que possibilitaram uma mudança significativa no *status* da população negra brasileira. A abolição gerou a libertação dos escravos na forma da lei, mas não garantiu a inserção da mão de obra de negros/as ao mercado de trabalho livre. Desta forma, os registros históricos do início da Velha República no Brasil demonstraram uma alta taxa de negros/as seguindo o caminho da criminalidade ou em atividades laborais que exigiam força física, mas com ínfima remuneração (SILVA; SANTOS, 2012). “De modo geral, percebemos que o interesse das elites e do governo brasileiro era excluir o negro do plano político, social e econômico. Para isso, utilizaram as teorias Raciais e a imigração europeia, que era um processo de marginalização dos indivíduos negros” (SILVA; SANTOS, 2012, p. 03).

A Carta Magna de 1988 se apresenta como um grande avanço no reconhecimento dos direitos sociais de toda a população brasileira, reconhecendo suas particularidades culturais e regionais, características que compõem o processo de formação social do país e que compreendem uma diversidade de etnias, histórias e saberes. O reconhecimento e a garantia da terra às comunidades quilombolas é um grande passo no sentido de reparação histórica após os séculos de violações, extermínio, desumanização, criminalização e marginalização que os negros viveram e ainda vivenciam no Brasil. No entanto, mais do que a garantia do usufruto da terra e de permanecer habitando o território que está impregnado pelas histórias dos seus ancestrais, as comunidades quilombolas têm também

o direito à proteção social, ao acesso aos serviços de saúde, de educação e de assistência social. Sobre esta última política social, trataremos no item a seguir.

Política de assistência social e o CRAS no atendimento a comunidades quilombolas

É de vital importância a compreensão da recente história da assistência social na conjuntura brasileira, que ainda pode ser considerada contemporânea, pois tal história é produto de inúmeras lutas também históricas e está em processo de construção/consolidação pelos profissionais do Sistema Único de Assistência Social (SUAS), principalmente no tocante ao trabalho social com famílias em comunidades quilombolas. A partir de 1988, a assistência social é consolidada como política pública harmonicamente às políticas de saúde e previdência social, formando, assim, a seguridade social, que tem como caráter principal atender as necessidades da população, como afirma Mota (2006, p. 1):

As políticas de proteção social, nas quais se incluem a saúde, a previdência e a assistência social, são consideradas produto histórico das lutas do trabalho, na medida em que respondem pelo atendimento de necessidades inspiradas em princípios e valores socializados pelos trabalhadores e reconhecidos pelo Estado e pelo patronato. Quaisquer que sejam seus objetos específicos de intervenção, saúde, previdência ou assistência social, o escopo da seguridade depende tanto do nível de socialização da política conquistado pelas classes trabalhadoras, como das estratégias do capital na incorporação das necessidades do trabalho [...]. Trata-se de uma contradição da sociedade capitalista, cujas mediações econômicas e políticas imprimem um movimento dinâmico e dialético: se do ponto de vista lógico, atender às necessidades do trabalho é negar as necessidades do capital, do ponto de vista histórico, a seguridade social é por definição esfera de disputas e negociações na ordem burguesa.

Contudo, o passado da assistência social brasileira foi desenvolvido por décadas na matriz do favor, do clientelismo, do apadrinhamento e do mando, o que fomentou um modelo para as relações sociais, enraizando-se na cultura política do país. Assim, a assistência social, mesmo promovida pelo Estado, não era reconhecida como política, renegada como secundária e marginal no conjunto das políticas públicas (COUTO; YASBEK; RAICHELIS, 2011, p. 33).

O crescente assistencialismo era uma prática simpática para a classe dominante, pois se aplicava junto à classe trabalhadora com o objetivo de assegurar o conformismo entre as classes sociais, para possibilitar a legitimidade da classe dominante. O grupo detentor dos meios de produção entendia a questão social como algo natural, que se dá espontaneamente, e não como decorrência do modo operante capitalista e das desigualdades que são causadas por ele.

A trajetória da assistência social no Brasil foi subordinada aos interesses clientelistas dos governantes, calcada em interesses político-econômicos do governo. Tal herança possibilitou que a política pública de assistência social no Brasil seguisse a direção da benemerência, da filantropia e do assistencialismo, com a ideia de clientelismo político. Esses fatores históricos somados possibilitaram a confusão que até hoje existe entre os conceitos de assistência e filantropia pela população em geral, conforme sinaliza Boschetti (2003).

Ressalta-se que, com a promulgação da Constituição federal vigente, ocorreram avanços gradativos no que tange a política de assistência social, começando pela criação da Lei Orgânica de Assistência Social (LOAS), em 1993, e do Ministério da Assistência Social, em 2003. Tais conquistas se refletiram posteriormente na criação do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), em 2004, na Política Nacional de Assistência Social (PNAS), e na implantação do SUAS em 2004/2005, que objetivavam a consolidação nacional da “operacionalização da Política de Assistência Social tal como deve ser concebida” (BRASIL, 2005, p. 11).

Evidenciamos que, nesse contexto, a aprovação e implementação do SUAS representa um passo importante na organização e gestão da política de assistência social de forma descentralizada e a nível territorial, possibilitando a implementação da proteção social por meio de dois níveis de atenção: a proteção social básica e a proteção social especial de média e alta complexidade, pensadas e executadas a partir da identificação das necessidades sociais que decorrem dos graus de risco e de vulnerabilidade social existentes no território onde a política social se faz presente. Em razão disso, discorreremos sobre o trabalho desenvolvido pelos Centro de Referência de Assistência Social e a sua importância juntamente às comunidades quilombolas.

O CRAS tem a finalidade de implementar o Sistema Único de Assistência Social em territórios vulneráveis, atingindo, dessa forma, as famílias que necessitam de proteção social básica, prevista para ser realizada pela PNAS (BRASIL,

2004). Dados extraídos do censo SUAS 2012 (BRASIL, 2012b) demonstram que existem mais famílias quilombolas cadastradas que não recebem atendimento por uma equipe volante do CRAS (41.775) do que famílias atendidas por equipe volante do CRAS (28.966), demonstrando a necessidade de dar visibilidade e aumentar a rede de proteção social a essas famílias.

O CRAS é a unidade estatal de atendimento aos usuários da política de assistência e possui, segundo dados do MDS (BRASIL, 2012a), 277 unidades. Tais centros afirmam atender comunidades quilombolas e trabalhar com a oferta de serviços continuados de proteção social básica para os usuários que se encontram em situação de vulnerabilidade social. Apesar disso, cerca de 1.342 comunidades quilombolas certificadas (BRASIL, 2009b) não acessam plenamente a proteção social básica. Para Yazbek et al. (2014, p. 174):

O CRAS é a unidade público-estatal de referência do SUAS que, pela oferta de serviços, benefícios e atividades socioassistenciais, materializa direitos a proteção social de assistência social, como dever de Estado [...] a implantação dos Cras demarca a presença do Estado em territórios de maior vulnerabilidade social, o que deve resultar em novo protagonismo estatal, capacidade estratégica e coordenação política e, dentre outras, a possibilidade de atribuir e afirmar identidade a assistência social – área de pouca visibilidade no conjunto das políticas públicas.

Ressalta-se que o CRAS é um espaço sócio-ocupacional onde são desenvolvidos os serviços socioassistenciais da proteção social básica prevista na PNAS de 2004. Esses centros têm por finalidade a prevenção das situações de risco por meio do desenvolvimento de potencialidades e do fortalecimento de vínculos familiares e comunitários. O CRAS busca sempre levar em conta, no atendimento a comunidades quilombolas, a cultura, as expectativas e o sentido que tem o trabalho com famílias, respeitando os elementos identitários dos povos tradicionais nos quais intervém.

O Ministério do Desenvolvimento Social (BRASIL, 2013) salienta que a proteção social básica (PSB) pressupõe o desenvolvimento de projetos, programas e serviços no território de sua abrangência. Dentro de tais componentes, deve-se ter o acolhimento e socialização dos usuários que frequentam esse serviço; ainda, o CRAS disponibiliza acesso a benefícios eventuais e benefícios de prestação continuada (BPC), que acabam por se somar à proteção social básica.

Em relação aos benefícios eventuais, a percepção dos usuários da política de assistência social pode ser evidenciada a partir do relato de um idoso, que foi entrevistado durante a execução da pesquisa “As experiências sociais das mulheres quilombolas no âmbito da política de assistência social 2018/2019”.

“[...] tem uma coisa que horas que eu estou para falar, que tem uma coisa erradíssima, que os que não tem direito a uma cesta básica, que vem uma verba para a prefeitura para os quilombos, só que as cestas básicas são em três em três meses, quatro, cinco cesta em um ano. Mas qual cesta que eles mandam, não é cesta básica, eles mandam três quilos de farinha de milho, três quilo de farinha de trigo, dois vidro de azeite e um quilo de sal, um pacote de 5kg de arroz, um potinho de melado, não vem açúcar, não vem massa, não vem nada disso, a cesta que manda dá prefeitura, mas tem uma trampa muito grande no meio de isso aí. Porque não chega nenhum terço da cesta básica, então se vem a verba para a prefeitura, a prefeitura fica com a verba e manda isso para os Quilombos (...) Mesmo que seja um litro de azeite, mas tem que ser todos os meses. Porque a pessoa não come em três em três meses.” (Idoso, Quilombo Fidélis, Porto Alegre/RS, 2018).

Contudo, a PSB prevista pela PNAS ainda conta com o desenvolvimento exclusivo da Proteção e Atendimento Integral à Família (PAIF). Este serviço consiste em um trabalho que tem uma metodologia diferenciada, voltada para as comunidades quilombolas, que inclui o respeito aos seus valores, crenças e tradições, com vistas a realizar um trabalho contínuo que se adeque ao cotidiano dos usuários. Esse trabalho consiste em fortalecer a proteção às famílias e o acesso aos direitos sociais, além da promoção de ganhos sociais e materiais a famílias referenciadas ao CRAS.

As ações do PAIF devem ser adaptadas para o atendimento das Comunidades Quilombolas. As metodologias devem fazer referência aos valores, culturas e tradições dos quilombolas. Para a adequação destas, recomenda-se o auxílio de um profissional de antropologia que conheça o público a ser atendido. (BRASIL, 2009b, p. 23).

As comunidades tradicionais estão inseridas nas ações da política de assistência social do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, sob a regulamentação do Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades

Tradicionais. Considerando os povos tradicionais como:

Grupos sociais culturalmente diferenciados, que se reconhecem como tais e que possuem formas próprias de organização social. Estes grupos utilizam seus territórios e recursos naturais como condição para a sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, por meio de conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (BRASIL, 2007).

Dessa forma, as ações desenvolvidas pelas equipes volantes do CRAS nos territórios que abrigam os povos e comunidades tradicionais precisam reconhecer e respeitar a organização social própria formada por esses grupos, com vistas a possibilitar que essas ações sejam uma forma de que a política de assistência social chegue a essas pessoas, além de contribuir para o fomento e a reprodução cultural, social e econômica desses povos, o que pode ocorrer de forma permanente ou temporária.

Outro ponto que precisa ser evidenciado se refere à característica oral presente nos povos descendentes da África. A oralidade se apresenta como a forma de repassar os ensinamentos, o conhecimento, a história ancestral; é ela que garante a continuidade de saberes que foram construídos no passado e que chegam até os dias atuais. O respeito a essas particularidades significa assegurar o direito à preservação de valores que, por vezes, se diferenciam dos nossos.

Sobre essa questão, reconhecemos a importância dos marcos legais, tais como os art. 215, 216 e 231 da Constituição federal de 1988, bem como o art. 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (BRASIL, 1988). Destaca-se também o já citado Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, que institui a “Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais” e que aumenta a capilarização das regulamentações que buscam assegurar o pleno direito à reprodução dos valores culturais, sociais e econômicos das comunidades quilombolas e indígenas (BRASIL, 2007), respeitando o que já fora acordado na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho. *Segundo o Guia de Políticas Sociais: Quilombolas*, lançado em 2009,

A Convenção 169 da OIT, em relação à qual o Brasil é signatário, ressalta a autoidentificação dos povos enquanto um importante processo para o fortalecimento não somente das identidades

quilombolas como também das políticas públicas voltadas para estas populações específicas. (BRASIL, 2009b, p. 12).

Essas regulamentações, que são recentes e visam à garantia de direitos para os povos e comunidades tradicionais e que reverberam diretamente na população negra brasileira, demonstram o quão tardio é o reconhecimento da importância da preservação da cultura, dos valores e da história desses povos que foram sendo violentados, explorados, exterminados e marginalizados ao longo da formação histórica, social e econômica deste país. A garantia de acesso à proteção social demonstra-se fundamental para a perpetuação dos valores e da cultura desses povos, por isso é vital a ampliação da cobertura da assistência social, fazendo com que essa política social chegue a esses territórios.

Equipes volantes: sua potencialidade para o trabalho social com comunidades quilombolas

Com vistas a expandir a cobertura de todos os territórios vulneráveis pelo Serviço de Proteção e Atendimento Integral à Família e buscando a equidade entre atendimento nas áreas urbanas e rurais, em especial nos territórios quilombolas, indígenas, ribeirinhos e áreas de assentamento, foram criadas as equipes volantes, como forma de potencializar o alcance da proteção social básica às famílias. Segundo a Tipificação Nacional de Serviços Socioassistenciais (2014):

O atendimento às famílias residentes em territórios de baixa densidade demográfica, com espalhamento ou dispersão populacional (áreas rurais, comunidades indígenas, quilombolas, calhas de rios, assentamentos, dentre outros) pode ser realizado por meio do estabelecimento de Equipes Volantes, ou mediante a implantação de CRAS Itinerantes. (BRASIL, 2014a, p. 06).

Com a implementação do Plano Brasil Sem Miséria, se inicia nas equipes de referência dos CRAS com território extenso uma ampliação no atendimento, com a instituição da equipe volante, alterando a lógica da demanda espontânea decorrente nos CRAS. Ratifica-se que a equipe volante compõe a equipe de referência do CRAS cujos territórios são extensos e apresentam dispersão populacional. A equipe volante é composta, independentemente do porte do município, por dois técnicos de nível superior (um assistente social e um, prefe-

rencialmente, psicólogo), além de dois técnicos de nível médio, como preveem as orientações da Norma Operacional Básica de Recursos Humanos do SUAS (BRASIL, 2006) e a Resolução CNAS¹ n°17, de 20 de junho de 2011 (BRASIL, 2011).

O trabalho das equipes volantes consiste em, dentro do território do CRAS, ampliar a capacidade de trabalho, garantindo o acesso das famílias ao PAIF e ofertando os demais serviços de proteção social básica por meio da busca ativa, diagnóstico socio-territorial, realização de encaminhamentos (rede socioassistencial e intersetorial), apoio à inclusão e atualização cadastral no CadÚnico de famílias que residem em áreas dispersas, além de possibilitar o acesso à renda por meio do BPC e Bolsa Família.

No atendimento a comunidades quilombolas, as equipes volantes têm como finalidade fazer com que o principal serviço da proteção básica seja ofertado próximo às moradias da população que tem maiores dificuldades de deslocamento para atendimento/acompanhamento no CRAS de referência.

No caso de territórios de baixa densidade demográfica, com espalhamento ou dispersão populacional (áreas rurais, comunidades indígenas, quilombolas, calhas de rios, assentamentos, dentre outros), o CRAS deverá instalar-se em local de melhor acesso para a população e poderá realizar a cobertura dessas áreas por meio de equipes volantes ou de unidades itinerantes, responsáveis pelo deslocamento dos serviços. (BRASIL, 2009a, p. 35).

Com a expansão do trabalho efetuado pelas equipes volantes, a média de famílias quilombolas e indígenas cadastradas no CadÚnico passou a ser cerca de três vezes maior entre os municípios atendidos por equipes volantes segundo informações do *Boletim da Vigilância Socioassistencial* da Secretaria Nacional de Assistência Social – MDS (BRASIL, 2014b). Sobre a importância do CadÚnico para a identificação e atendimento das famílias quilombolas, as técnicas que atuam no CRAS e que participaram da pesquisa “As experiências sociais das mulheres quilombolas no âmbito da política de assistência social 2018/2019”, salientam que:

“Isso pode estar lá na raiz, que é o primeiro passo, no Cadastro, que às vezes as famílias, eles não se identificavam como quilombola;

¹ Conselho Nacional de Assistência Social.

chegavam aqui, faziam o cadastro, depois, quando passava a conhecer a equipe PAIF, que a gente começou a fazer aquelas ações no território, eles se deram conta do quanto é importante se identificar como quilombola. A raiz toda tá nessa gene, da identificação. Então esse trabalho a gente começou de formiguinha com a liderança, com irmão da liderança, pra fomentar a importância de se autoidentificar quilombola, porque esse é um trabalho na cultura, é um trabalho a longo prazo; nem a médio prazo, é a longo prazo, que tu planta a sementinha pra colher depois. Isso tem que começar na transgeracionalidade dos netos e filhos da Janja, no caso, e que ela tem feito reuniões mais sistemáticas na associação. Porque uma das questões do Programa Brasil Sem Miséria é a inclusão produtiva, que tem a ver, sim, com esse projeto, acho que tem a ver, porque o Brasil Quilombola não vai trabalhar só às questões da raça como uma questão, mas sim da inclusão, e incluir com habitação digna e mais esse projeto do 'Brasil Sem Miséria', que é a inclusão produtiva na área rural, pra trabalhar essa questão da plantação, da criação de galinha ou porco, tem a ver com essa questão também de eles se auto gerirem e se conhecer como pertencente aquele lugar. No momento em que aquele lugar te propicia se sentir bem, estar vendo que tá gerando renda... Inclusive, os próprios moradores vão fazer suas casas lá; achei fantástico por parte do DEMHAB propiciar que já tem profissionais pedreiros lá dentro e que eles mesmos vão construir suas casas." (Técnica do CRAS, Porto Alegre/RS, 2018).

Para além da inclusão no CadÚnico, que possibilita o acesso aos programas de transferência de renda, como o Programa Bolsa Família, as equipes volantes podem trabalhar no desenvolvimento do Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos (SCFV), com ações voltadas para o atendimento das necessidades de cada período de desenvolvimento: crianças, adolescentes, jovens, adultos e idosos. Segundo a Tipificação Nacional dos Serviços Socioassistenciais (2014), o SCFV pode ser descrito como,

Serviço realizado em grupos, organizado a partir de percursos, de modo a garantir aquisições progressivas aos seus usuários, de acordo com o seu ciclo de vida, a fim de complementar o trabalho social com famílias e prevenir a ocorrência de situações de risco social. Forma de intervenção social planejada que cria situações desafiadoras, estimula e orienta os usuários na construção e reconstrução de suas histórias e vivências individuais e coletivas, na família e no território. Organiza-se de modo a ampliar trocas

culturais e de vivências, desenvolver o sentimento de pertença e de identidade, fortalecer vínculos familiares e incentivar a socialização e a convivência comunitária. Possui caráter preventivo e proativo, pautado na defesa e afirmação dos direitos e no desenvolvimento de capacidades e potencialidades, com vistas ao alcance de alternativas emancipatórias para o enfrentamento da vulnerabilidade social. (BRASIL, 2014a, p. 16).

A partir do exposto acima, identificamos que a ampliação de trocas culturais e o desenvolvimento do sentimento de pertença e de identidade, além do fortalecimento dos vínculos comunitários, apresentam-se como uma oportunidade ímpar para trabalhar com temas que são primordiais para os povos e comunidades tradicionais. Conforme a fala de uma das mulheres entrevistadas na pesquisa “As experiências sociais das mulheres quilombolas no âmbito da política de assistência social 2018/2019”, a participação dos adolescentes nos grupos de SCFV é assim compreendida:

“Entrevistadora: Os adolescentes, eles participam do Serviço de Convivência?

Não, eles são muito arredios. Eles não participam de nada.

Entrevistadora: Mas é oferecido no CRAS?

Sim, é oferecido, mas eles não vão. Uns foram, e eles estavam fazendo aquele primeiro emprego, o CRAS também encaminhou eles, PROJovem também eles estavam fazendo.” (Idosa, Quilombo Silva, Porto Alegre/RS, 2018).

No que tange à população negra, enxergamos que esse espaço pode ser utilizado para estabelecer o diálogo acerca de temas como racismo estrutural, o preconceito e o racismo em relação às religiões de matriz africana, a importância da representatividade nos meios de comunicação, na ciência, na política, na cultura e em outros diversos espaços de poder, o acesso à educação por meio das políticas de ações afirmativas, bem como questões relacionadas à estética, padrões de beleza, dentre outros.

Nesse contexto, dedicamos atenção especial à práxis do assistente social como partícipe das equipes volantes que atuam nesses espaços, considerando que a sua formação e exercício profissional estão conexos a uma atuação que visa à transformação da sociedade a partir da defesa de um projeto societário, materializado nos 11 princípios fundamentais expressos no código de ética pro-

fissional. Destacamos alguns desses:

II. Defesa intransigente dos direitos humanos e recusa do arbítrio e do autoritarismo; [...];

VI. Empenho na eliminação de todas as formas de preconceito, incentivando o respeito à diversidade, à participação de grupos socialmente discriminados e à discussão das diferenças; [...];

VIII. Opção por um projeto profissional vinculado ao processo de construção de uma nova ordem societária, sem dominação, exploração de classe, etnia e gênero; [...];

X. Compromisso com a qualidade dos serviços prestados à população e com o aprimoramento intelectual, na perspectiva da competência profissional;

XI. Exercício do Serviço Social sem ser discriminado/a, nem discriminar, por questões de inserção de classe social, gênero, etnia, religião, nacionalidade, orientação sexual, identidade de gênero, idade e condição física. (BRASIL, 2012c, p. 23-34).

Entendemos que a apreensão de novas leis, decretos e normativas que garantam o acesso da população aos direitos sociais através dos diferentes serviços, programas e projetos planejados e executados pelas distintas políticas sociais, nos mais diversos territórios brasileiros, se caracteriza enquanto um contínuo aprimoramento intelectual e um compromisso profissional com a qualidade dos serviços prestados.

O atendimento e o acolhimento dos povos e comunidades tradicionais, respeitando os seus valores sociais, culturais, bem como outras particularidades, é materializar o exercício profissional sem discriminar a outrem por conta das suas diferenças. Ao promover o diálogo, ao tensionar o debate, o assistente social concretiza, no seu cotidiano de trabalho, a construção de uma nova ordem societária, sem a dominação e exploração de classe, etnia-raça e gênero.

Conclusão

Observa-se que a (des)proteção social da população quilombola vêm se perpetuando desde que o Estado promoveu um esquecimento, ainda na República Velha, da população negra em geral. Assim, ficaram fadadas as comunidades quilombolas a uma herança pautada no não acesso a políticas sociais, em especial a política de assistência social, durante um grande período.

A aproximação entre a proteção social básica, partindo do atendimento do Centro de Referência de Assistência Social e suas equipes volantes, e as comunidades quilombolas demonstrou ser de extrema valia para a efetivação do pleno direito, da reprodução dos valores culturais, sociais e econômicos das comunidades quilombolas, além da sua importância para o acesso a políticas de redistribuição de renda, por meio do Programa Bolsa Família.

Fica como um desafio para o Estado a expansão dos serviços para a totalidade das comunidades quilombolas dentro de um cenário onde se percebe avanços históricos; em sentido oposto, no entanto, nos últimos governos presidenciais, de Michel Temer (setembro de 2016 – janeiro de 2019) e do atual mandatário, Jair Bolsonaro (janeiro de 2019 – atual), ocorreram severos cortes orçamentários que impactam o financiamento e a execução das políticas sociais. Assim, colocam um freio no atendimento às necessidades dos usuários da política de assistência social em virtude da falta de recursos.

Os óbitos provocados pela Covid-19 em territórios quilombolas no país começaram na data de 11 de abril de 2020, quando foi registrado o primeiro óbito quilombola; em média até fevereiro de 2021 morreram 19,5 quilombolas por mês. Tais números demonstram o avanço da pandemia em territórios quilombolas, que já registram, segundo o site criado para monitorar esse avanço, mais de 5 mil casos confirmados, 1456 em análise e 195 óbitos (CRISÓSTOMO, 2021).

Esses registros epidemiológicos corroboram a necessidade de vacinação em primeiro plano da população quilombola, visto que os alarmantes números acima somente puderam ser identificados por meio do monitoramento autônomo da Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (Conaq) em parceria com o Instituto Socioambiental (ISA), números esses que desde o início da pandemia parecem estar sendo ignorados tanto pelo governo federal quanto, especificamente, pelas autoridades de saúde nos três níveis de gestão.

Referências

BOSCHETTI, Ivanete. **Assistência social no Brasil: um direito entre originalidade e conservadorismo**. 2. ed. atual. e ampl. Brasília: GESST/UnB, 2003.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Tipi-**

ficação nacional de serviços socioassistenciais: documento base – fichas de serviços. Brasília, 2014a.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Vigilância socioassistencial:** boletim da Secretaria Nacional de Assistência Social. Brasília, 2014b.

BRASIL. **Proteção de assistência social:** segurança de acesso a benefícios e serviços de qualidade. Capacita SUAS. Brasília: MDS, 2013. Caderno 2.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Nota MDS sobre o perfil da extrema pobreza no Brasil com base nos dados preliminares do universo do Censo 2010.** Brasília, 2012a.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **O Serviço de Proteção e Atendimento Integral à Família, segundo a tipificação nacional de serviços socioassistenciais.** Brasília, 2012b.

BRASIL. **Código de ética do/a assistente social.** Lei nº 8.662/93 de regulamentação da profissão. 10. ed. Brasília: Conselho Federal de Serviço Social (CFESS), 2012c.

BRASIL. Conselho Nacional de Assistência Social. **Resolução CNAS nº17, de 20 de junho de 2011.** Brasília, 2011.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Orientações técnicas:** centro de referência de assistência social – CRAS. Brasília, 2009a.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Guia de políticas sociais quilombolas:** serviços e benefícios do MDS. Brasília, 2009b.

BRASIL. **Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007.** Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, 2007.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Norma Operacional Básica de Recursos Humanos do SUAS (NOB- RH/SUAS):** construindo as bases para a implantação do Sistema Único de Assistência Social. Brasília, 2006.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Norma Operacional Básica do SUAS (NOB/SUAS)**: construindo as bases para a implantação do Sistema Único de Assistência Social. Brasília, 2005.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Política Nacional de Assistência Social**. Brasília, 2004.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, 1988.

COUTO, Berenice R.; YAZBEK, Maria Carmelita; RAICHELIS, Raquel. A Política Nacional de Assistência Social e o SUAS: apresentando e problematizando fundamentos e conceitos. In: COUTO, Berenice R. et al. (Orgs.). **O Sistema Único de Assistência Social no Brasil: uma realidade em movimento**. São Paulo: Cortez, 2011. p. 32-65.

CRISÓSTOMO, Maryellen. Boletim epidemiológico: Conaq mapeia 195 óbitos de quilombolas em 10 meses. **Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos**, 02 fev. 2021. Disponível em: <<https://conaq.org.br/noticias/boletim-epidemiologico-conaq-mapeia-195-obitos-de-quilombolas-em-10-meses/>>. Acesso em: 12 fev. 2021.

GOMES, Laurentino. **Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares**. São Paulo: Globo Livros, 2019. v. 1.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. 5. ed. São Paulo: Record, 2009.

GORENDER, Jacob. **A escravidão reabilitada**. São Paulo: Expressão Popular, 2016.

MOTA, Ana Elizabete. Seguridade social brasileira: desenvolvimento histórico e tendências recentes. In: MOTA, Ana Elizabete et al. **Serviço Social e Saúde: formação e trabalho profissional**. 2006. Disponível em: <http://www.fnepas.org.br/pdf/servico_social_saude/texto1-2.pdf>. Acesso em: 24 fev. 2021.

MOURA, Clóvis. **Dicionário da escravidão negra do Brasil**. São Paulo: Editora da USP, 2004.

PRADO JÚNIOR, Caio. **História econômica do Brasil**. 41. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

SANTOS, Josiane Soares. **Questão social: particularidades no Brasil**. São Paulo: Cortez, 2012.

SILVA, Thiago Dantas da; SANTOS, Maíra Rodrigues dos. A abolição e a manutenção das injustiças: a luta dos negros na primeira república brasileira. **Cadernos Imbondeiro**, v. 2, n. 1, 2012.

SOUZA, Bárbara Oliveira. Quilombos e o direito à terra. **Desafios do desenvolvimento**, v. 5, n. 44, 08 jun. 2008. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&view=article&id=982:catid=28&Itemid=23>. Acesso em: 28 ago. 2020.

YAZBEK, Maria Carmelita et al. O Sistema Único de Assistência Social em São Paulo e Minas Gerais: desafios e perspectivas de uma realidade em movimento. In: COUTO, Benerice Rojas et al. **O Sistema Único de Assistência Social no Brasil**: uma realidade em movimento. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2014. p. 161-226.

Capítulo 7

Produtos Digitais como Ferramenta de Promoção da Cidadania^{1 e 2}

Cassia Engres Mocelin
Gabriel Moraes Machado
Patrícia Krieger Grossi
Lucas Antunes Machado

Alguns tópicos concernentes a discussão: cidadania e produtos digitais

Assistimos, sobretudo a partir da década de 1970, a reestruturação do capital e às suas transformações no mundo do trabalho. A robótica, a internet, a polivalência, as tecnologias de informação e comunicação são parte do nosso dia a dia. Estamos, na contemporaneidade, cada vez mais conectados/as a diversas ferramentas digitais, comunicacionais e tecnológicas, dentre elas, os *smartphones* com seu leque de aplicativos e jogos. Concomitante a esses avanços tecnológicos produzidos pela humanidade, tem avançado em diversos Estados do mundo a vitória de partidos políticos de uma direita conservadora, asseverando e potencializando discursos de ódio, preconceito, discriminação e violências contra minorias³ sociais e políticas, sobretudo em relação a grupos étnico-ra-

¹ Um agradecimento especial aos demais integrantes que participaram na construção das pesquisas e no desenvolvimento do aplicativo e jogo: Ana Paula Terra Baceolo; Vitor Hugo Garcez Barcellos dos Santos; Willian Magnum Albeche; Liliane Rothenbach Tarouco; Victoria Maccarini Fedumentti; Thiago Roly Gomes; Pâmela Mendonça Barreto; Arthur Amestrete; Carolina Silva Diniz; Rafaela Silva Ripoll; Alex da Silva Aprigio; Vanessa Felix dos Santos; Josias Mello Vidal; Alexandre Luís Rigotti; Lucas Bravo, Maria Inês Nunes Barcelos; Renata Alencar Póvoas; Ana Rita Costa Coutinho; Eliane Moreira de Almeida; Cassia Bulsing Maia; July Vicente Américo Gravina; Ariane Medeiros Severo.

² Os projetos utilizados na construção deste capítulo tiveram fomento do CNPq, PUCRS e Fapergs.

³ Importante reportar que a definição de minoria foi tensionada por Gilles Deleuze no sentido de compreender minoritário não como aquilo que é contrário a maioria em quantidade, mas,

ciais, imigrantes, refugiados, mulheres e LGBTQI+.

Este atual estado de coisas pode nos levar a uma impressão de que o regime democrático está por um fio ou em vias de terminar, abrindo condições de possibilidade para a institucionalização de regimes antidemocráticos e autoritários. Contudo, concordamos com a noção do filósofo político Norberto Bobbio de que a democracia, embora não goze de ótima saúde, não está à beira do fim. Pelo contrário, o autor concebe a democracia em seu estado natural como em transformação, pois “[...] a democracia é dinâmica, o despotismo é estático e sempre igual em si mesmo” (BOBBIO, 2019, p. 22). A cidadania é um conceito que foi se construindo na trajetória histórica, acompanhando o movimento das relações sociais inerentes aos diferentes modos de produção. Nas sociedades grega e romana, eram considerados cidadãos apenas homens, excluindo-se mulheres e escravos/as. Na idade média, da mesma forma, os/as servos/as não alçavam *status* de cidadãs/ãos, algo restrito ao clero e à nobreza (senhor feudal). Foi com a modernidade, e sobretudo por meio da filosofia de tradição contratualista, na perspectiva de Estado liberal proposta por John Locke, que se forjou um novo conceito de cidadania, assentado no sujeito universal abstrato. Tal sujeito correspondia às necessidades de indivíduos livres para a consolidação dos Estados-nação e também no modo de produção capitalista (BOTELHO; SCHWARCZ, 2012).

Benevides (1994) destaca que, na teoria constitucional moderna, é considerado cidadão aquele indivíduo que possui vínculo jurídico com o Estado, caracterizando uma relação de direitos e deveres fixados por uma estrutura legal e constitucional. Na perspectiva do regime democrático liberal, a cidadania corresponde a um conjunto de liberdades individuais – vinculadas aos direitos civis de livre expressão de locomoção, pensamento, integridade física – em relação ao Estado e à vida privada, porém permanecendo fora do âmbito estatal, ou seja, não assumindo qualquer titularidade quanto às funções públicas (BENEVIDES, 1994). É por isto que a autora conclama o que chama de uma educação política para a formação de um cidadão ativo no âmbito da vida pública.

sim, como processo ou devir. Adverte o autor que “As minorias e as majorias não se distinguem pelo número. Uma minoria pode ser mais numerosa que uma maioria. O que define a maioria é um modelo ao qual é preciso estar conforme: por exemplo, o europeu médio adulto macho habitante das cidades... Ao passo que uma minoria não tem modelo, é um devir, um processo. Pode-se dizer que a maioria não é ninguém” (DELEUZE, 1992, p. 214).

Essa cidadania moderna está relacionada com a institucionalização de direitos na órbita do Estado. Por um longo período predominou a concepção jusnaturalista de cidadania, baseada na sequência evolutiva dos direitos, isto é, primeiro constituíram-se os direitos civis, posteriormente os direitos políticos e, por último, os direitos sociais. Com as transformações societárias advindas a partir da segunda metade do século XX (maio de 1968, movimentos dos direitos civis nos Estados Unidos da América, movimentos sociais tais como o feminista, LGBTQA+, negro, indígena, das pessoas com deficiência, impulsionados pela redemocratização do Brasil), a cidadania ressignifica-se, ampliando-se para a perspectiva crítica dos direitos, que os compreende de forma indissociável e indivisível. Essa perspectiva crítica está vinculada às lutas empreendidas pela humanidade – principalmente pelos movimentos sociais – travadas pelo acesso aos bens – material e imaterial – que constituem, em sua essência, os direitos humanos e, por consequência, a dignidade humana.

Nesse sentido, ao tensionar a cidadania e sua relação com a população negra e com as comunidades remanescentes de quilombos, faz-se necessário jogar luz sobre a concepção de cidadania articulada à autonomia, ao protagonismo e à soberania popular, e não àquela restrita à abordagem jusnaturalista de cariz liberal, tendo em vista que, por um longo período, a população negra brasileira foi escrava, ou seja, não possuía o status de cidadão, ainda que formalmente.

Como supracitado, as ferramentas e produtos digitais estão cada vez mais presentes em nosso cotidiano, no passo que a maioria de nós, se não todos nós, já as utilizamos em algum momento. Contudo, o que de fato são tais produtos digitais? Enquanto produtos são atributos/bens tangíveis e intangíveis ou processos que visam sanar uma necessidade real ou simbólica de quem os adquire e possuem um valor percebido por esses usuários (CARDOSO, 1995), produtos digitais são a aplicação do conceito de produto ao meio digital, ou seja, esses processos ou materiais são produzidos e distribuídos digitalmente, geralmente com foco em fornecer informação e/ou conteúdo ao usuário, são exemplo deles os jogos, e-books, aplicativos, cursos online, entre outros (BITTENCOURT, 2019; MINARÉ, 2020).

Apesar de não serem concebidos inicialmente como uma ferramenta com finalidade social, os produtos digitais possuem diversos registros de seu uso para fins sociais e evidências empíricas de eficácia em suas proposições, como na educação e em propostas educativas (KROEFF; MARASCHIN, 2018, 2020; OLIVEIRA, 2015; SAVI; ULBRICHT, 2008), no acesso à saúde e educação

em saúde (OLIVEIRA; ALENCAR, 2017; LIMA et al., 2018), prevenção da violência (BRASIL, 2019), entre outros. A exemplo disso, os estudos sobre a utilização de jogos e produtos digitais – fundamentados na área de Games Studies – em contextos educativos evidenciam, sobretudo, a potência da produção de performances próprias dos jogadores, constituindo-se em narrativas que possibilitam formas singulares de experimentação de si e do espaço.

Neste capítulo, nosso objetivo é apresentar dois produtos digitais – um aplicativo (*app*) e um jogo – produzidos pelo Nepevi – dispostos em cases – e discutir a possibilidade e potencialidades de uso desses produtos como ferramenta de promoção e ampliação da cidadania. Ambos os cases são parte do projeto guarda-chuva intitulado “*Mulheres Quilombolas e o Acesso aos Direitos de Cidadania: desafios para as Políticas Públicas*”.

Case 1: *App* Quilombola

O projeto “*App* Quilombola” teve como objetivo construir um aplicativo para comunidades quilombolas que contivesse dados sobre os programas disponíveis para tais comunidades. A demanda do *app* se provou necessária uma vez que, segundo o último levantamento realizado pelo Ministério do Desenvolvimento, 75% das comunidades quilombolas vivem em situação de extrema pobreza, apenas 24% dispõem de coleta de esgoto, 38% têm acesso a água encanada, 24% não sabem ler e escrever (BRASIL, 2013), 28,6% possuem ações de equipes de estratégia da saúde da família, e somente 14,7% possuem a presença de unidades básicas de saúde (BRASIL, 2012). Desta forma, possibilitar o acesso dessas comunidades a informações acerca de programas de desenvolvimento social, saúde, proteção social, educação, dentre outros, auxilia na busca de direitos por essas comunidades. Além disso, o aplicativo traz também dados sobre ações voltadas para a promoção da equidade de gênero⁴, uma vez que se

⁴ Proporcionar elementos informativos que propiciem a discussão sobre as relações de gênero em espaços não formais de educação se mostra profícuo. Conforme apontamos no início deste capítulo, os discursos de ódio, preconceito e discriminação vem aumentando, sobremaneira no Brasil, com o avanço de uma direita conservadora e reacionária no cenário político. Conforme apontado por Flávia Biroli, no Brasil, vem ganhando destaque nos últimos anos um discurso reacionário em “defesa da família”, bem como uma tentativa de eliminar a palavra gênero dos principais documentos oficiais. Essa contestação em relação à palavra gênero demonstra, segundo a cientista política, uma recusa do reconhecimento da pluralidade e diversidade das sociedades (BIROLI, 2018).

sabe que existem segmentos de mulheres com menor acesso à rede de proteção social, dentre as quais se encontram as mulheres quilombolas (GROSSI, 2017).

A proposição do *App* Quilombola está, também, em consonância com o Programa Brasil Quilombola (PBQ). Lançado em 2004, esse programa, em linhas gerais, prevê ações – dispostas em diversas esferas governamentais – voltadas para o desenvolvimento sustentável de comunidades remanescentes de quilombos. As diretrizes do PQB focam a: ampliação dos direitos de cidadania; promoção de políticas concretas que garantam o acesso à terra, infraestrutura e qualidade de vida, inclusão produtiva e desenvolvimento local, direitos e cidadania; assim como promoção da igualdade e equidade de gênero (BRASIL, 2004, p. 24).

Apresentando de forma sucinta a metodologia envolvida na construção do *app*, foram utilizados dois pressupostos teórico-metodológicos: a interseccionalidade e as práticas de metodologia ágil e de interação humano-computador (IHC). A pesquisa se ancorou no pressuposto teórico-metodológico da interseccionalidade como forma de compreender as nuances no acesso advindas de características étnico-raciais, culturais, de gênero e geracionais da comunidade (CRENSHAW, 2002; COLLINS, 2019). Já nas práticas de metodologia ágil e de IHC – fortemente relacionadas – utilizadas para o design, adotou-se o modelo simples de ciclo de vida de design de sistemas interativos, que tem a atividade de avaliação como ponto central do processo (SOARES, 2004). A metodologia envolveu ainda: a) mapeamento dos quilombos de Porto Alegre e região metropolitana; b) reuniões com as lideranças dos quilombos para apresentação do projeto e identificação de suas demandas; c) entrevistas e grupos focais com mulheres quilombolas de diferentes gerações; d) análise de conteúdo das entrevistas; e) identificação das formas de acesso (dificuldades e facilidades) às informações sobre os direitos de cidadania e a relação com o uso de novas tecnologias. Para o desenvolvimento do processo de design do aplicativo, foram utilizados diferentes métodos de pesquisa, que incluem: 1) pesquisa bibliográfica para compreensão e análise do domínio; e 2) pesquisa documental sobre políticas públicas para comunidades quilombolas.

Segundo a revisão de literatura e busca de similares, observou-se que não existem produtos semelhantes à proposta aqui relatada, o que evidencia o ineditismo da proposta de criação de um aplicativo para comunidades quilombolas. O *app* focou a facilitação do acesso dessas comunidades às informações acerca

de ações e programas que buscam um incremento à sua qualidade de vida e efetivação de seus direitos. Assim, o aplicativo poderá servir como guia de recursos de políticas públicas, possibilitando às comunidades quilombolas obter informações sobre o acesso a serviços, ações e programas nos diferentes eixos do PQB, os órgãos envolvidos nas iniciativas, as metas dos programas, ações voltadas para a promoção da igualdade de gênero, entre outros.

Inicialmente o *app* buscava ser um espaço para as lideranças contarem as histórias dos quilombos, sua cultura, valores e tradições, devido a uma demanda surgida em uma reunião da rede quilombola do estado do Rio Grande do Sul. Porém, em um conjunto de reuniões dessa rede, foi identificada a falta de acesso a informações sobre os direitos e as políticas destinadas a esses segmentos populacionais, além de informações sobre os quilombos. Sendo assim, em 2017, em uma reunião com representantes da Secretaria de Promoção de Igualdade Racial e lideranças quilombolas de Porto Alegre, apresentou-se o projeto “*App* Quilombola” e, em conjunto, definiu-se que comporiam esse *app* temas relacionados a políticas públicas e saúde da população negra, além de se frisar a importância de contribuir para a visibilidade das narrativas das próprias quilombolas sobre o que é ser quilombola. Também foi sugerido que o aplicativo tivesse um espaço para divulgação de eventos das comunidades quilombolas, espaço de troca de informações, entre outros. Entretanto, devido às limitações de ordem financeira e de recursos humanos, não se pôde levar essa funcionalidade adiante. Em novembro de 2018, foi apresentada uma versão do *App* Quilombola no Seminário Povos Pretos do Sul, na Casa de Cultura Mário Quintana, em Porto Alegre, ocasião na qual se aplicou um instrumento de validação para o público presente. Esse processo foi repetido em outros quilombos de Porto Alegre e Viamão. Ao todo, 14 pessoas participaram da validação do *app*; desses, grande parte se sentiu satisfeita com as informações contidas no *app*, sendo sugerido que os textos possuíssem audiodescrição, que o *app* fosse mais interativo e colaborativo e que fornecesse a localização dos quilombos via mapa. Em 2019, o *app* foi disponibilizado para o sistema Android no *Google Play*⁵, com download gratuito.

Atualmente o aplicativo possui um caráter estático e informativo; porém, pretende-se que aperfeiçoamentos sejam feitos para que ele forneça uma ex-

⁵ Disponível em: <<https://play.google.com/store/apps/details?id=com.pucrs.nepevi.appquilombola&hl=pt>>. Acesso em: 07 dez. 2019.

perícia com interface interativa, facilitando o acesso qualificado a informações, assim como uma construção colaborativa. Ainda, devido às limitações de orçamento, o *app* inicialmente conta apenas com informações dos quilombos urbanos de Porto Alegre/RS e do Quilombo Anastácia, de Viamão/RS; entretanto, espera-se poder ampliar a quantidade de quilombos abrangidos em futuras versões.

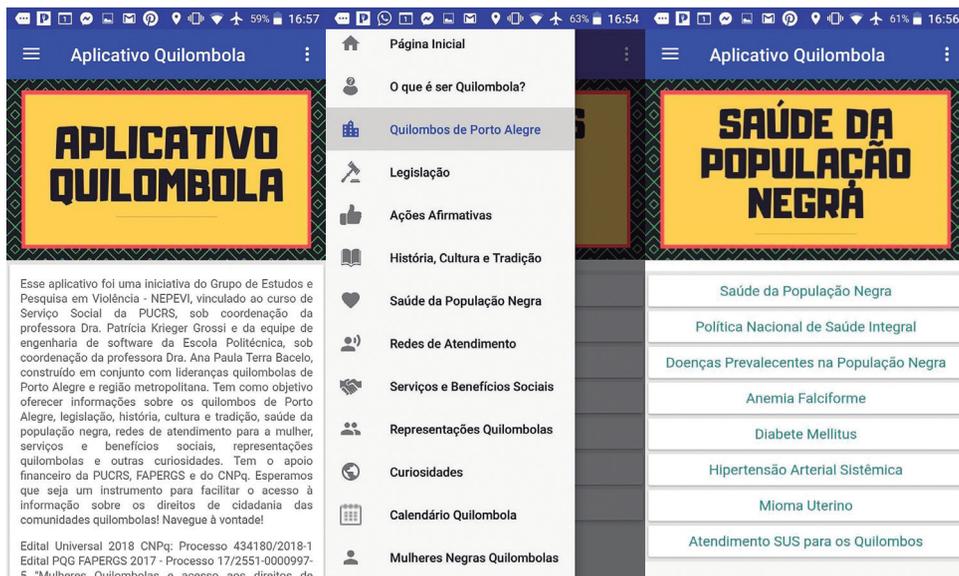
O *app* atualmente conta com os seguintes componentes em seu menu inicial: 1) o que é ser quilombola?; 2) quilombos de Porto Alegre e Quilombo Anastácia (Quilombo dos Alpes, Quilombo Areal da Baronesa, Quilombo Família Silva, Quilombo Família Fidélis, Quilombo Família Lemos); 3) Legislação (Estatuto do Idoso, Estatuto da Criança e do Adolescente, Estatuto da Igualdade Racial, Estatuto da Juventude, Programa Brasil Quilombola, Política Nacional de Assistência Social, Lei Maria da Penha); 4) história, cultura e tradição; 5) saúde da população negra; 6) redes de atendimento à mulher, serviços e benefícios sociais (Cadastro Único, Programa Bolsa Família, Benefício da Prestação Continuada); 7) representações quilombolas; 8) curiosidades; 9) ações afirmativas (cotas sociais e étnico-raciais nas universidades federais e institutos federais de ensino médio, técnico e tecnológico, cotas raciais nos concursos públicos); 10) calendário quilombola; 11) mulheres negras quilombolas na história. Abaixo apresentamos algumas telas do *app*.

Por fim, descobriu-se que a maioria dos participantes da pesquisa desconhece o Programa Brasil Quilombola e suas formas de acesso, e que usam aplicativos em seus celulares. Logo, acredita-se que esse aplicativo tenha o potencial de ser uma ferramenta para acesso aos direitos de cidadania dessas comunidades, assim como de valorização da cultura quilombola. Visão essa corroborada por um dos articuladores nacionais do GAAA, que em sua fala destaca:

Eu acho que o aplicativo que estão construindo vai dar conta de algumas lacunas e desta construção [troca de informações entre quilombos], desta formação, já vejo isto no whats, trabalhando todos os dias e trocando informações, o app quando ficar pronto vai ser de uma valia enorme, a informação vai ser útil, tem que ver de que forma a informação chega lá, libertadora ou uma formação escravocrata? Vai depender da liderança que chega e como chega, está informação estando a disposição vai estar ali para eles conhecerem, discutirem, precisamos conversar (Articulador Nacional do Grupo de Ações Afirmativas para Afrodescendentes/GAAA e lide-

rança do Fórum das Comunidades Quilombolas do Rio Grande do Sul em entrevista em Porto Alegre, 2018).

Figura 7. Algumas telas do Aplicativo Quilombola



Fonte: Elaboração própria.

Por fim, espera-se que futuras versões do aplicativo sejam interativas e colaborativas, possibilitando um protagonismo desses atores nesse processo de criação do conteúdo e de sua divulgação.

Case 2: *Game Afro*

Os espaços formais de educação têm papel importante na construção da cidadania. Para isso se faz necessária a promoção da igualdade e equidade das relações étnico-raciais por meio de espaços de discussão e problematização, sendo essa parte fundamental na educação em direitos humanos e na formação de um sujeito crítico (BRASIL, 1996). Ainda, dados como os contidos no Mapa e Atlas da Violência revelam um alarmante número de homicídios da população negra e do gênero feminino, reafirmando a importância da problematização desses tópicos. A Lei nº 10.639 torna obrigatória a inclusão do ensino de história e cultura africana no currículo escolar (BRASIL, 2003); entretanto, mate-

rialmente, poucas escolas têm tal lei implementada.

Diante da popularização e influência dos jogos digitais, assim como a própria cultura digital, diversos estudos sobre jogos educacionais como forma de dinamizar a aprendizagem vêm sendo desenvolvidos nos últimos anos no Brasil. Tais estudos identificam que a gamificação constitui-se em uma proposta capaz de não só despertar o engajamento, curiosidade e motivação de estudantes, mas também ampliar os espaços de ensino para além da sala de aula. Vinda do universo dos games, a gamificação é, resumidamente, a utilização de elementos dos jogos para resolução de algum problema (SANTOS; FREITAS, 2017; MONTE; DEMOLY, 2015; OLIVEIRA; BITENCOURT; MONTEIRO, 2016; ORLANDI; DUQUE; MORI, 2018).

A partir dos pressupostos da necessidade de educar em relações étnico-raciais e de suprir as lacunas do ensino da história africana, assim como estimular seu aprendizado por meio de metodologias que aumentem o engajamento dos alunos, nasceu a ideia do Game Afro. O jogo é uma proposta do Nepevi com objetivo de estimular a curiosidade do aluno e auxiliar professores no ensino de elementos da história africana, consequentemente despertando o interesse do aluno no tópico. Atualmente (ano de 2020) o jogo encontra-se em estágio de desenvolvimento; sendo assim, iremos apresentar alguns dados, resultados parciais e propostas de construção elaboradas até o momento.

Utilizou-se a análise de conteúdo de Bardin (2011) para análise de dados, e *Design Thinking* para o desenvolvimento do jogo, metodologia esta que propõe a elaboração de um produto pelas etapas de imersão, ideação, prototipação e desenvolvimento, todas permeadas por testes de conceito com a população-chave (VIANA et al., 2012). O estudo teve como amostra uma turma piloto de segundo ano do ensino fundamental com 23 crianças de 08 a 10 anos de idade, sendo 12 meninos e 11 meninas, em que 2/3 da turma são de etnia negra. Essa turma de alunos tem uma disciplina que, no seu conteúdo programático, possui conteúdos referentes à educação étnico-racial.

Inicialmente gostaríamos de destacar que a produção de um jogo como instrumento de educação de elementos da história africana em espaços formais de educação possui um caráter inovador e inventivo, uma vez que, em procura de projetos similares, não se encontrou nenhum jogo com proposta semelhante, ainda que se tenha encontrado jogos que utilizam elementos da história africana em suas narrativas (ex. jogos Dandara e Angola Janga).

Em entrevista com a professora da turma, identificou-se que os heróis e personagens referência das crianças da turma não eram negros. Ela também relata um caso em que havia levado uma sacola com algumas bonecas, brancas e negras, e pedido para as crianças escolherem as princesas na sacola. Nenhuma boneca negra foi escolhida. Ao questionar o porquê, as crianças falaram sobre a cor da pele e cabelo crespo das bonecas. Esses dados demonstram o impacto da falta de referência e protagonismo de personagens negros em produções audiovisuais no imaginário e autoestima dessas crianças, uma vez que simbolicamente não há um espaço de protagonismo delegado a elas.

Com objetivo de mitigar essa lacuna, o jogo possuirá protagonista e personagens centrais negros, assim como personagens femininas de importância narrativa, contribuindo também com as relações de gênero. O jogo apresentará a evolução do personagem – aqui lida-se como um desprendimento de imposições simbólicas eurocêntricas para um “abraçar” da cultura africana – simbolicamente representada pela mudança de vestimentas e cabelos do protagonista, além de referências simbólicas à cultura africana nas cores utilizadas no cenário e estética do jogo.

A narrativa é sobre um/a jovem que ingressa em uma aula de capoeira e se vê diante de conflitos internos entre o que está vivenciando e imposições culturais. A narrativa envolverá ambientação na “realidade” – aulas de capoeira e interação com familiares – e na “fantasia” – através de sonho e imaginação de conflitos e histórias contadas pelos personagens secundários. A história tem como base a arte da capoeira, que é parte da cultura negra no país. Todavia, esse é apenas o fio condutor. Por meio de conflitos e histórias da/o personagem, serão abordados não só preconceitos ligados à cultura afro, mas também elementos culturais africanos – como o N’golo, Maraná e capoeira –, elementos da cosmologia e mitologia africana – como Kianda, Nzambi etc. –, elemento da história africana – como o Quilombo de Palmares –, e elementos geográficos e de flora e fauna – como menções a Angola, moscas tsé tsé, baobás etc. Como dito, a história se passa na realidade e fantasia; a ideia inicial é que essas duas narrativas sejam marcadas de forma discreta entre si, representadas por cores e estética distintas: na “realidade” haveria cores e uma estética mais ligadas à estética ocidental, ao passo que o campo da fantasia teria cores e estética mais ligadas à africana.

Nos quesitos jogabilidade e aplicação do *game* em sala de aula, cabe destacar que se descobriu – em rodas de conversas com a turma piloto – que essas crian-

ças apresentam um interesse maior em jogos estilo *sandbox* e *soft horror* (com ênfase na sensação de adrenalina e apreensão). Por esse motivo, pensou-se em adicionar elementos desses estilos para tornar o jogo atrativo a essa faixa etária. Além disso, descobriu-se também que as crianças consomem diversas mídias ligadas a jogos, como as *gameplays*; logo, pensou-se em fazer uma narrativa que deixa diversos elementos em aberto, ou não totalmente explicados, além de breves referências (*easter-eggs*) com o objetivo de instigar a curiosidade de quem joga e possibilitando a/a professor/a partir dessa curiosidade para abordar a temática em sala de aula – formato similar ao usado em *gameplays* e vídeos de curiosidades sobre games.

Visto que o objetivo do jogo é ser consumido em sala de aula, dividiu-se o projeto inicial em quatro fases que funcionam tanto como arcos individuais – ou seja, têm significado fechado em si – como em conjuntos, como uma narrativa coerente e que se complementa. Cada fase terá em torno de 30-45 minutos, de forma que possa ser jogada em um período de aula. Pensou-se também em elaborar um material de apoio para professores, com informações sobre o jogo e elementos históricos e culturais utilizados, de forma a facilitar o diálogo sobre o jogo.

Por fim, cabe destacar que, pedagogicamente, o objetivo do jogo não é esgotar o conteúdo curricular sobre história e cultura africana, mas sim ser um elemento que instigue o engajamento dos alunos em relação à temática. Uma vez que as produções audiovisuais são importantes para a formação e perpetuação do imaginário social (BIROLI, 2011), é também objetivo desse jogo ser uma narrativa com protagonista negro e com personagens-chave femininos, buscando mitigar uma lacuna na representação da população negra em histórias e produções audiovisuais – assim como a representação da mulher nas mesmas produções –, favorecendo, assim, um incremento à autoestima e autoimagem dessas crianças, visto que, segundo Grossi et al. (2019b), não se ver representado/a nessas produções afeta negativamente a autoimagem e o reconhecimento das potencialidades e pertencimento étnico-racial desses sujeitos. Visão essa corroborada no Capítulo 1 deste livro, no qual é apresentado o caso de uma bonequeira que tece bonecas negras de pano e que em sua prática percebeu o quanto a representatividade e sentimento de visibilidade são importantes para a autoestima de meninas negras. Parafraseando essas autoras, é de suma importância o questionamento de o quanto é possibilitado a uma criança negra

o fortalecimento de sua identidade étnica⁶, assim como o quanto a escassez de modelos negros nas mídias não se configura em mais um instrumento de colonialidade (GROSSI; MACHADO, MOCELIN, 2020).

A produção desse game é socialmente relevante – principalmente em face ao contexto atual, de ataque e regressão de direitos humanos – e poderá servir não só como instrumento didático-pedagógico para a aprendizagem da cultura africana de forma lúdica, contribuindo para a implementação da Lei nº 11.645/2008 e para uma educação em direitos humanos e construção de cidadania, mas também para a valorização da cultura afro.

Produtos digitais e a promoção da cidadania – afinal, é possível?

Para Gadotti (2010), predomina na educação brasileira uma pedagogia conteudista, de cariz funcionalista, em que a multiculturalidade é, muitas vezes, sufocada. No geral, as escolas seguem pacotes pedagógicos advindos do Estado, os quais não levam em conta a realidade e experiências sociais do contexto em que estão inseridas. Indo de encontro a essas perspectivas, a escola cidadã defende o pluralismo como valor universal e fundamental para o exercício da cidadania.

Nesse sentido, o *app* e o *Game Afro*, ao evidenciarem a multiculturalidade, potencializam o exercício da cidadania, pois “[...] cidadão é aquele que participa do governo e só pode participar do governo quem tiver poder, liberdade e autonomia para exercê-lo” (GADOTTI, 2010, p. 37). Assim sendo, autonomia, democracia e cidadania estão intrinsecamente interligadas.

O conceito de autonomia está sendo ligado ao conceito de participação, mas podemos perguntar: como se dá a participação? Através de que instrumentos e mecanismos as pessoas podem participar? Tal participação está contribuindo para potencializarmos processos sociais democráticos e cidadãos?

A partir desses questionamentos, pensemos o *app* e o *Game Afro*. O *Game Afro*, desenvolvido em uma escola pública e levando em conta a realidade social e as suas demandas, possibilita, desde o seu planejamento, a participação de alunos/as e professores para a construção de espaços plurais, cidadãos e democráticos, pois democracia pressupõe pluralismo. “A participação e a democratização num sistema público de ensino é a forma mais prática de formação para a cida-

⁶ Graziela Rinaldi da Rosa e Adriana da Silva Ferreira, “Vivências e narrativas de vida de mulheres das comunidades remanescentes de quilombos do Sul”.

dania. A educação para a cidadania dá-se na participação no processo de tomada de decisão” (GADOTTI, 2010, p. 47). Nesse rastro, o game está contribuindo para a representatividade não somente no que tange ao imaginário social, mas também para fortalecer e potencializar um outro tipo de relações nas escolas.

Se pressupomos a importância das relações étnico-raciais, é porque também pressupomos que há a necessidade de construir outras relações das já existentes. Relações estas pautadas na ética da pluralidade, na valorização da cultura, na alteridade do/a outro/a, na autonomia e participação de crianças na produção de materiais didáticos que estejam conectados à realidade do contexto em que estão inseridas. Com isso, só podemos pensar em cidadania nos espaços escolares com criatividade, ousadia e inventividade social. Por isso, se objetivamos uma transformação social, essa também precisa ser transversalizada nas escolas, onde valores ético-políticos ganham concretude.

Na análise do *App* Quilombola, o conceito de cidadania converge com a promoção de processos sociais democráticos, pois ela é:

[...] essencialmente consciência de direitos e deveres e exercício da democracia: direitos civis, como segurança e locomoção; direitos sociais, como trabalho, salário justo, saúde, educação, habitação, etc; direitos políticos, como liberdade de expressão, de voto, de participação em partidos políticos e sindicatos, etc. não há cidadania sem democracia. (GADOTTI, 2010, p. 68, grifos nossos).

Como vimos, a construção e o design do *App* Quilombola intenta contemplar o maior número de informações possível acerca do acesso ao conjunto de direitos, que, em nosso ordenamento jurídico-legal, materializa-se em políticas públicas. Não há a existência de políticas públicas sem a presença e mediação do Estado.

Cabe ainda ressaltar, quando nos referimos a processos de cidadania, que a população negra teve durante muito tempo sua cidadania negada devido à escravidão. Longe de ser apenas um fator histórico, ainda hoje é possível perceber os resquícios dessa herança escravocrata nessa população. Aos negros e negras são delegadas as piores posições sociais na estrutura hierárquica social, e são associados a menores índices de escolaridade e renda e à ocupação de trabalhos mais precarizados. Para Adilson Moreira (2017, p. 1053),

[...] a natureza estrutural do racismo nos fornece elementos essenciais para compreendermos a realidade de um pertencimento subordinado. Ele regula o funcionamento de instituições públicas e privadas, as interações pessoais na vida cotidiana, as representações culturais de grupos minoritários.

Dessa forma, o acesso à informação para efetivação de direitos, proposta pelo *App* Quilombola, e a representatividade, proposta pelo game, constituem ferramentas de empoderamento para essa população, contribuindo para o exercício de sua cidadania e auxiliando em sua luta por acesso a direitos.

Considerações finais

Produtos digitais são ferramentas neutras e modeláveis; logo, sabe-se que, a priori, produtos digitais não promovem, de forma direta, a cidadania. Esta só pode ser conquistada na medida em que indivíduos se apropriam de bens que são socialmente criados (COUTINHO, 1999). Contudo, os produtos digitais podem ser projetados para contribuir, indiretamente, para processos sociais que concretizem a cidadania, na medida em que, por meio deles, a população acesse informações que potencializam suas lutas sociais e, portanto, os processos de autonomia, participação e posterior fruição desses bens. Nesse sentido, “A cidadania não é dada aos indivíduos de uma vez para sempre, não é algo que vem de cima para baixo, mas é resultado de uma luta permanente, travada quase sempre a partir de baixo, das classes subalternas, implicando um processo histórico de longa duração” (COUTINHO, 1999, p. 42).

Desta forma, o *App* Quilombola e o *Game Afro* se propõem a ser ferramentas que possam colaborar com os processos de lutas sociais empreendidos historicamente pela população negra no Brasil, assim como lançam um olhar especial para as comunidades remanescentes de quilombos no seu acesso e concretização dos direitos de cidadania e no aprofundamento da cidadania enquanto soberania e participação popular.

O uso dessas novas tecnologias como aliadas na promoção da cidadania consiste num movimento de apropriar-se de uma realidade cada vez mais presente e cotidiana, assim como configura uma forma de utilizar-se das potencialidades desses produtos para o desenvolvimento cidadão desses sujeitos. Destarte, a produção de produtos digitais que respeitem a diversidade étnico-cultural

potencializa o desenvolvimento de práticas emancipatórias, seja por meio do maior acesso às políticas públicas específicas para o atendimento das demandas das comunidades remanescentes de quilombos, seja pela aproximação e apropriação da cultura e história afro-brasileira, ou, ainda, por outras vias.

Dessa forma, entendemos que a inclusão digital e o uso de ferramentas com caráter informativo podem fomentar a mobilização de processos sociais de empoderamento não só individual, mas também de classe, por meio da construção de conhecimentos ancorados nas experiências sociais dos grupos oprimidos e de espaços de adensamento e tomada da consciência crítica, contribuindo para uma práxis libertadora e para a construção de um outro projeto societário, que objetiva a libertação da humanidade e a justiça social.

Referências

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. 4. ed. Lisboa: Edições 70, 2011.

BENEVIDES, Maria Vitória de M. Cidadania e democracia. Lua Nova: **Revista de Cultura Política**, n. 33, p. 6-17, 1994.

BIROLI, Flávia. **Gênero e desigualdades: os limites da democracia no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2018.

BIROLI, Flávia. É assim, que assim seja: mídia, estereótipos e exercício de poder. In: ENCONTRO DA COMPOLÍTICA, 4., 2011, Rio de Janeiro. **Anais do IV Encontro da Compolítica**. Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: <<http://www.compolitica.org/home/wp-content/uploads/2011/03/Flávia-Bi-rolí.pdf>>. Acesso em: 09 abr. 2021.

BITTENCOURT, Thais. **O que são produtos digitais e como ganhar dinheiro com eles**. 2019. Disponível em: <<https://blog.hotmart.com/pt-br/o-que-e-um-produto-digital/>>. Acesso em: 01 ago. 2020.

BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo**. 16. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2019.

BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz. Cidadania e direitos: aproximações e relações. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz (Orgs.). **Cidadania, um projeto em construção: minorias, justiça e direitos**. São Paulo: Claro Enigma, 2012. p. 6-27.

BRASIL. Ministério promove aplicativo que visa proteger vítimas de violência doméstica. [Portal do Governo Federal], 2019. Disponível em: <<https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2019/abril/ministerio-promove-aplicativo-que-visa-protger-vitimas-de-violencia-domestica>>. Acesso em: 01 ago. 2020.

BRASIL. **Sumário executivo:** pesquisa de avaliação da situação de segurança alimentar e nutricional em comunidades quilombolas tituladas. Brasília, 2013. Disponível em: <https://aplicacoes.mds.gov.br/sagirmsps/noticias/arquivos/files/sum%C3%A1rio%20pronto_QUILOMBOLAS%202013.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2019.

BRASIL. Diagnóstico das ações realizadas: **Programa Brasil Quilombola**. Brasília, 2012. Disponível em: <<https://www.mdh.gov.br/biblioteca/igualdade-racial/diagnostico-de-acoes-realizadas-programa-brasil-quilombola/view>>. Acesso em: 20 nov. 2019.

BRASIL. **Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008**. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 09 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília, 2008.

BRASIL. Programa Brasil Quilombola. [Portal do Governo Federal], 2004. Disponível em: <<https://www.mdh.gov.br/navegue-por-temas/igualdade-racial/artigos-igualdade-racial/programa-brasil-quilombola>>. Acesso em: 20 nov. 2019.

BRASIL. **Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003**. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Brasília, 2003.

BRASIL. **Lei nº 9394, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, 1996.

CARDOSO, Olga Regina. **Foco da qualidade total de serviços no conceito do produto ampliado**. 1995. 421 f. Tese (Doutorado em Engenharia de Produção) – Programa de Pós-Graduação em Engenharia de Produção, Univer-

sidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 1995.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. São Paulo: Boitempo, 2019.

COUTINHO, Carlos Nelson. Cidadania e modernidade. **Perspectivas**, v. 22, p. 41-59, 1999.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos feministas**, v. 10, n. 1, p. 171-189, 2002.

DELEUZE, Giles. Conversações: 1972-1990. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

GADOTTI, Moacir. **Escola cidadã**. 13 ed. São Paulo: Cortez, 2010. (Coleção Questões da Nossa Época, v. 9).

GROSSI, Patrícia Krieger; MACHADO, Gabriel Moraes; MOCELIN, Cássia Engres. O uso de um game como ferramenta de promoção de relações étnico-raciais em escolas. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL ESTADO, SOCIEDADE E POLÍTICAS PÚBLICAS, 3., 2020, Piauí. **Anais do III SINESPP**. Piauí, 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.51205/sinespp.2020>>. Acesso em: 01 dez. 2020.

GROSSI, Patrícia Krieger. Mulheres quilombolas e o acesso às políticas públicas: desafios na sociedade contemporânea. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 11.; WOMEN'S WORLDS CONGRESS, 13., 2017, Florianópolis. **Proceedings of the 13th WWC**. Florianópolis, 2017. Disponível em: <http://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1497876163_ARQUIVO_artigomulheresquilombolasfazendogenero2017.pdf>. Acesso em: 01 dez. 2019.

GROSSI, Patrícia Krieger et al. APP Quilombola: acesso aos direitos de cidadania e promoção de equidade de gênero. In: SEMINÁRIO DE POLÍTICAS SOCIAIS NO MERCOSUL, 7., 2019, Pelotas. **Anais do VII SEPOME**. Pelotas: Ucpel, 2020a. p. 49-58.

GROSSI, Patrícia Krieger et al. O uso de um game como instrumento de promoção de relações étnico-raciais e de gênero. In: SEMINÁRIO DE POLÍTICAS SOCIAIS NO MERCOSUL, 7., 2019, Pelotas. **Anais do VII SEPOME**. Pelotas: Ucpel, 2020b. p. 59-68.

KROEFF, Renata Fischer S. da.; MARASCHIN, Cleci. Coengendramento entre cognição e emoção em jogo móvel locativo. **Psicologia & Sociedade**, v. 32, e191144, 2020.

KROEFF, Renata Fischer S. da.; MARASCHIN, Cleci. Jogos digitais: dispositivos para pensar as práticas escolares. **Revista de Psicologia da IMED**, v. 10, n. 1, p. 56-82, 2018.

LIMA, Ivana Cristina V. de et al. Uso do aplicativo Whatsapp no acompanhamento em saúde de pessoas com HIV: uma análise temática. **Escola Anna Nery**, v. 22, n. 3, e20170429, 2018.

MINARÉ, Guilherme. **O que são produtos digitais?** Entenda o conceito, como fazer e comece sua estratégia digital agora mesmo. 2020. Disponível em: <<https://administradores.com.br/artigos/o-que-são-produtos-digitais-entenda-o-conceito-como-fazer-e-comece-sua-estratégia-digital-agora-mesmo>>. Acesso em: 01 ago. 2020.

MONTE, Washington Sales do; DEMOLY, Karla Rosane do A. O jogo digital na criação de processos de inclusão social de jovens. SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE JUVENTUDE BRASILEIRA, 6., 2015. **Anais Eletrônicos do VI Simpósio Internacional sobre Juventude Brasileira**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015.

MOREIRA, Adilson José. Cidadania racial. **Quaestio Iuris**, v. 10, n. 2, p. 1052-1089, 2017.

OLIVEIRA, Ana Raquel F.; ALENCAR, Maria Simone de M. O uso de aplicativos de saúde para dispositivos móveis como fontes de informação e educação em saúde. RDBCI: **Revista Digital de Biblioteconomia e Ciência da Informação**, v. 15, n. 1, p. 234-245, 2017.

OLIVEIRA, Thamillys M.; BITENCOURT, Ricardo; MONTEIRO, Willmara M. Experiências com gamificação no ensino de computação para jovens e adultos no sertão pernambucano. In: SBGAMES, 15., 2016, São Paulo. **Proceedings of the 15th SB Games**. São Paulo, 2016.

ORLANDI, Tomás R.; DUQUE, Cláudio G.; MORI, Alexandre M. Gamificação: uma nova abordagem multimodal para a educação. **Biblios**, n. 70, 2018.

SANTOS, Júlia de Avila; FREITAS, André Luis Castro. Gamificação aplicada a educação: um mapeamento sistemático da literatura. **Renote: Novas Tecnologias na Educação**, v. 15, n. 1, jul. 2017.

SAVI, Rafael; ULBRICHT, Vania Ribas. Jogos digitais educacionais: benefícios e desafios. Renote: **Revista Novas Tecnologias na Educação**, v. 6, n. 1, 2008.

SOARES, Michel dos Santos. Comparação entre metodologias ágeis e tradicionais para o desenvolvimento de software. **INFOCOMP Journal of Computer Science**, v. 3, n. 2, p. 8-13, nov. 2004.

VIANA, Maurício et al. **Design thinking: inovação em negócios**. Rio de Janeiro: MJV Press, 2012.

Capítulo 8

A Política Quilombola no RS e a Proposta Metodológica para a Elaboração do Plano Decenal de Direitos Humanos das Comunidades Quilombola, Negra e Povo de Terreiro como Marco de Política Pública para o Segmento

Cíntia Bonder

Introdução

Este capítulo tem por objetivo apresentar de forma resumida uma ferramenta de gestão para a política quilombola no estado do Rio Grande do Sul e municípios, transformando-a em ações de Estado. Para tanto, realizou-se a apresentação das leis que vigoram hoje no RS que tratam do tema, como o controle social está formatado e descreve-se o trabalho da Secretaria de Justiça, Cidadania e Direitos Humanos do RS, como é denominada hoje, sendo que de 2015 a 2016 era Secretaria da Justiça e dos Direitos Humanos, e em 2017 passou a chamar-se de Secretaria do Desenvolvimento Social, Trabalho, Justiça e Direitos Humanos, considerada como a coordenadora da política. Uma vez realizada, de forma sucinta, esta contextualização, apresenta-se, também de forma resumida, o processo de elaboração de um plano decenal de direitos, que pode ser empregado em qualquer área dos direitos humanos. Aqui, discorre-se sobre a experiência da aplicação do modelo no segmento da criança e adolescente, visto que os direitos quilombolas estão sob a tutela do Conselho de Desenvolvimento das Comunidades Negras do RS e que o processo está fase embrionária.

Contextualização

No Rio Grande do Sul, a matéria de direitos humanos, até 2010, era tratada pelos governos de forma muito compartimentada entre as Secretarias da Saúde, Assistência Social, Educação, Trabalho, Justiça, Segurança, entre outras. Em 2011, pela Lei nº 13.601, de 01 de janeiro de 2011, surge a primeira secretaria na área, denominada de Secretaria da Justiça e Direitos Humanos, cujas competências, segundo seu Regimento Interno, publicado no Decreto nº 51.899, de 09 de outubro de 2014, são:

I - promover os Direitos Humanos nas áreas da infância, da família, da pessoa idosa, da igualdade étnica e racial, da pessoa com deficiência ou altas habilidades, a população indígena e de outras categorias de pessoas socialmente vulneráveis, ou em situação de risco social; II - formular e implementar políticas públicas de juventude, com vista, em especial, à constituição de um Sistema Estadual de Juventude que organize as Políticas Públicas de Juventude em todos os órgãos da Administração Pública Estadual; III - formular, planejar e executar políticas públicas de combate à discriminação racial, de gênero, de orientação sexual e de toda forma de violência por intolerância; IV - propor políticas de acesso à justiça com a sociedade civil, instituições de Estado e com outras esferas governamentais e não governamentais; V - promover e proteger os direitos do(a) consumidor(a); VI - executar políticas e ações públicas para adolescentes em medidas socioeducativas; VII - executar políticas e ações públicas para pessoas com deficiência ou altas habilidades; e VIII - apoiar técnica e administrativamente os Conselhos vinculados à área de Direitos Humanos e da criança e adolescente. (RIO GRANDE DO SUL, 2014c, p. 1-2).

Uma das estruturas criadas nessa lei foi o Departamento de Direitos Humanos e Cidadania (DDHC), com a seguinte formatação: 1. Coordenadoria de Atenção ao/à Idoso/a; 2. Coordenadoria da Diversidade Sexual; 3. Coordenadoria da Igualdade Étnica e Racial; e 4. Coordenadoria da Juventude.

Porém, em 2016, com a transformação da Coordenadoria da Juventude em Departamento, foi aprovada a nova estrutura com as seguintes coordenadorias: 1. Coordenadoria de Atenção à Pessoa Idosa; 2. Coordenadoria da Diversidade Sexual; 3. Coordenadoria da Igualdade Étnica e Racial; 4. Coordenadoria da Pessoa Com Deficiência; 5. Coordenadoria da Criança e Adolescente; e 6.

Coordenadoria de Assuntos Especiais. Os conselhos, comitês e comissões das diversas temáticas de direitos humanos, compatíveis com as coordenadorias, embora autônomos, ficaram vinculados tecnicamente ao DDHC.

Em termos de políticas públicas, a legislação referente às comunidades quilombolas e comunidades negras ainda está dispersa nas diversas secretarias do estado do Rio Grande do Sul; porém, o DDHC, como coordenador da política, em 2019, propôs a elaboração do Plano Decenal das Políticas de Direitos Humanos para esses segmentos populacionais. Hoje, as políticas mais conhecidas nessa área, no RS, são:

a) Decreto nº 42.952, de 17 de março de 2004. Institui Comitê Permanente de Coordenação das Ações Relativas às Comunidades Quilombolas no Rio Grande do Sul;

b) Decreto nº 41.498, de 25 de março de 2002. Dispõe sobre o procedimento administrativo de reconhecimento, demarcação e titulação das terras das comunidades remanescentes de quilombos do estado do Rio Grande do Sul;

c) Decreto nº 37.943, de 20 de novembro de 1997. Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra do Estado do Rio Grande do Sul;

d) Decreto nº 52.271, de 25 de fevereiro de 2015. Altera o Decreto nº 51.587, de 18 de junho de 2014, que dispõe sobre a criação, a composição, a estruturação, as competências e o funcionamento do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul;

e) Decreto nº 52.098, de 27 de novembro de 2014. Aprova o regimento interno do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul;

f) Decreto nº 52.083, de 25 de novembro de 2014. Altera o Decreto nº 51.587, de 18 de junho de 2014, que dispõe sobre a criação, a composição, a estruturação, as competências e o funcionamento do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul;

g) Decreto nº 51.587, de 18 de junho de 2014. Dispõe sobre a criação, a composição, a estruturação, as competências e o funcionamento do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul;

h) Decreto nº 51.315, de 20 de março de 2014. Dispõe sobre o regimento interno da I Conferência Estadual do Povo de Terreiro do estado do Rio Grande Do Sul.

Dentro do Codene/RS, foi instituída uma comissão para promover e defender os direitos das comunidades quilombolas. Em 2015, a Coordenadoria da Igualdade Étnica Racial reativou o Comitê Permanente de Coordenação das Ações Relativas às Comunidades Quilombolas, que durante um ano se reuniu e elaborou uma portaria de criação do Conselho Estadual das Comunidades Quilombolas, proposta rejeitada pela gestão da época.

Outras políticas genéricas para as comunidades negras incluem a área da saúde, da agricultura e educação, com a implementação das Leis nº 10.639, de 2003, que altera a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, inserindo a história e cultura afro-brasileira e africana como conteúdos obrigatórios, e nº 11.645, de 2008, que inclui também a história e cultura dos povos indígenas brasileiros, entre outras. Em 2015, a Ministra de Direitos Humanos veio ao RS, a convite do DDHC, para iniciar e desencadear a implantação das respectivas leis. Foi formado um grupo de trabalho, cujo resultado foi a elaboração do Plano Pedagógico do RS para a implementação dessa legislação.

Enfim, embora o DDHC e o Codene ainda não tenham iniciado o processo de elaboração do Plano Decenal de Direitos Humanos das Comunidades Quilombolas, Negras e do Povo de Terreiro, sua criação é de suma importância tanto para organizar o setor e suas políticas quanto para a criação de uma política de Estado e não de governo. Foi com a concepção da necessidade da existência de políticas e ações que sejam mais amplas que gestões governamentais que o plano foi pensado como de longa duração, sendo decenal, com a possibilidade de revisão para desenvolver-se *pari passu* à realidade e seus desdobramentos. Conforme o documento *Orientações para a elaboração dos Planos Decenais Municipais dos Direitos Humanos da Criança e do Adolescente*, de 2018, o plano decenal “É um instrumento de gestão pública que visa nortear e elencar prioridades para o planejamento e execução da política de atendimento e viabilização dos direitos” (RIO GRANDE DO SUL, 2018b).

Para fins deste capítulo, denomina-se quilombo,

[...] a perspectiva de conceber os quilombos como resistência negra radical seja um elemento central para essas comunidades, uma vez que se apresentam 27 como um contraponto à crueldade que representou o empreendimento colonialista e, mais recentemente, o neocolonialista, que mantém sua configuração de negação aos direitos fundamentais à população negra. Em sua multipli-

cidade de formas, os quilombos se apresentam muitas vezes como espaços interétnicos, o que todavia não descaracteriza, ao meu ver, sua essência de resistência negra, pela força que este elemento tem em sua constituição e identidade. (SOUZA, 2016, p. 26).

Metodologia para elaboração dos planos setoriais na área dos direitos humanos

A perspectiva da construção de um plano decenal na área de direitos humanos deve contemplar alguns requisitos básicos para ser efetiva e considerada uma política de Estado. Aqui, entende-se política de Estado como define Paulo Roberto de Almeida (2016) em seu artigo “Sobre Políticas de Governo e Políticas de Estado: distinções necessárias”:

Políticas de Estado, por sua vez, são aquelas que envolvem as burocracias de mais de uma agência do Estado, justamente, e acabam passando pelo Parlamento ou por instâncias diversas de discussão, depois que sua tramitação dentro de uma esfera (ou mais de uma) da máquina do Estado envolveu estudos técnicos, simulações, análises de impacto horizontal e vertical, efeitos econômicos ou orçamentários, quando não um cálculo de custo-benefício levando em conta a trajetória completa da política que se pretende implementar.

A construção desse processo deve ser norteada pelos princípios da legislação brasileira, em especial da Constituição do Brasil. Um bom documento deve contemplar como princípio norteador máximo a dignidade da pessoa humana, e, como complementares, cita-se: universalidade dos direitos com equidade e justiça social; igualdade e direito à diversidade; proteção integral; reconhecimento do segmento como sujeitos de direitos; descentralização político-administrativa, entendida aqui como intersetorialidade; e participação social. A participação do controle social, por meio do conselho de direitos do segmento é fundamental para a construção de um plano que reflita as reais necessidades da área, e para que, assim, este seja eficaz e efetivo. Esta experiência deverá ser igualmente o início da formação de uma rede de proteção para os quilombolas

Essa metodologia já foi testada e aprovada no Plano Decenal de Direitos Humanos da Criança e do Adolescente do Rio Grande do Sul, elaborado no período de 2016/2017 e 2018, conforme o passo a passo a seguir.

Roteiro

O roteiro para a elaboração do plano (RIO GRANDE DO SUL, 2018a) segue as seguintes etapas:

1. Elaboração do decreto de criação do Comitê Setorial Estabelecer Eixos e Objetivos: o setor do Poder Executivo propositor da elaboração do plano, seja secretaria estadual ou municipal, deve elaborar um decreto para a criação do comitê que irá se debruçar na elaboração do documento. Esse comitê deverá ser composto pelas secretarias do Poder Executivo que tenham interface com a temática (ex.: assistência social, saúde, agricultura, educação, fazenda, meio ambiente, direitos humanos, Procuradoria Geral do estado/município, entre outros), o respectivo conselho de direitos, prever a participação de órgãos do poder de justiça (ex.: promotoria, defensoria pública, promotoria pública), universidades e demais possíveis instituições que possam vir a contribuir para esta construção;

2. Atividades do comitê:

2.1. A primeira atividade desse grupo será de definir a periodicidade das reuniões, estabelecendo um calendário e as regras de como o grupo funcionará;

2.2. Rever a legislação do setor e propor alterações e atualizações ou até mesmo a criação de legislação. Entende-se que, na área dos direitos humanos, deve haver uma organização e legislação que respaldará as ações que configurem a política setorial; assim, é necessário haver uma lei que defina a política do setor, seguida de decretos para a sua implementação;

2.3. Elaboração do diagnóstico da realidade. Um bom plano deverá se basear num diagnóstico que apresente a realidade do segmento. Uma vez identificada a conjuntura em que se implementará o planejamento das ações, poder-se-á iniciar a próxima etapa, relativa à montagem da matriz lógica. Esse diagnóstico deverá se utilizar de dados disponíveis nos diversos setores, como saúde, educação, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), plano plurianual, LDB etc., apontando os estrangulamentos e as debilidades, bem como as fortalezas existentes;

2.4. Matriz lógica. A seguir, o comitê deverá criar um quadro com todas as ações que existem em nível estadual ou municipal por setor: saúde, educação, assistência social etc.). Uma vez montado esse quadro, deverão ser agregadas as resoluções das conferências de direitos, exigências da legislação

existente (municipal, estadual, federal e internacional) e fazer um cruzamento com cada ação. Esse cruzamento deve avaliar se existe ação ou ações que contemplem a resolução, se essas são suficientes e propor o aperfeiçoamento ou a criação de ações que atendam na plenitude a respectiva resolução, ou seja, um quadro referencial ou matriz lógica.

Para a elaboração do quadro final, deverão ser definidos os eixos a serem trabalhados, definir as ações, os indicadores e as metas, bem como o órgão executor responsável, o período de tempo para sua execução, meio de verificação e resolução atendida. Mais abaixo, apresenta-se um esquema-resumo da dinâmica do processo. Sugere-se que seja consultado o Plano Decenal de Direitos Humanos da Criança e do Adolescente do Rio Grande do Sul. Como eixos, sugere-se: Eixo 1: Promoção; Eixo 2: Proteção; Eixo 3: Protagonizou; Eixo 4: Controle Social; e Eixo 5: Gestão.

Para um melhor entendimento do processo, segue o esquema da construção, na prática, definindo quatro etapas para sua consecução. Este esquema foi elaborado pela assessora técnica do DDHC/Secretaria da Justiça e dos Direitos Humanos, analista assistente social Juliana Assis de Azevedo, em 2017, tendo como base o processo de construção do Plano Decenal de Direitos Humanos da Criança e Adolescente, conforme se observa pelas siglas utilizadas.

Figura 8. Esquema gestão do processo: etapa 1



Fonte: Juliana Assis de Azevedo (2017)¹.

¹ Todos as figuras deste capítulo foram elaboradas pela assessora técnica do DDHC/Secretaria da Justiça e dos Direitos Humanos, Analista Assistente Social Juliana Assis de Azevedo, em 2017, tendo como base o processo de construção do Plano Decenal de Direitos Humanos da Criança e Adolescente.

A 1ª etapa descreve as atividades realizadas pela comissão. Observa-se que os representantes das secretarias, do Poder Executivo, trabalharam juntamente aos seus pares no preenchimento das ações que cada órgão executava. Foram formados subgrupos temáticos, por eixo, para focar o trabalho, e, como forma de integrar a participação de todos, realizaram-se oficinas para a ampla discussão das definições e estabelecimento das ações. Nessa etapa, ainda, cada eixo trabalhou com suas ações e definiu indicadores, metas e meios de verificação.

Figura 9. Esquema gestão do processo: etapa 2



Fonte: Juliana Assis de Azevedo (2017).

A 2ª etapa foi coordenada pela Fundação de Economia e Estatística, hoje Departamento de Economia e Estatística, que elaborou o diagnóstico do documento final.

Para a construção do modelo de gestão, um grupo intersecretorial trabalhou na proposta e apresentou-a numa oficina ao grande grupo, onde teve sua validação.

2.5. Introdução. Elaborar a parte introdutória do plano. Essa seção deverá ser elaborada por último. Após a execução dos passos anteriores é que a introdução deverá ser escrita, uma vez que irá conter a descrição do processo, contemplando:

- Apresentação;
- Histórico do setor;

Figura 10. Esquema gestão do processo: etapa 3



Fonte: Juliana Assis de Azevedo (2017).

- c) Legislação vigente estadual, nacional e internacional;
- d) Resoluções das conferências;
- e) Metodologia utilizada;

2.6. Agregar a matriz lógica;

2.7. Bibliografia, siglas;

2.8. Anexos;

2.9. Consulta pública. Uma vez que o texto estiver pronto, a comissão deverá encaminhar à secretaria a qual está vinculada para que se abra uma consulta pública pela internet. Essa consulta deverá ser publicizada, com prazos estabelecidos para que a população possa apontar sugestões. Findo o período da consulta, o grupo deverá examinar as sugestões, agregando aquelas cabíveis ao texto original;

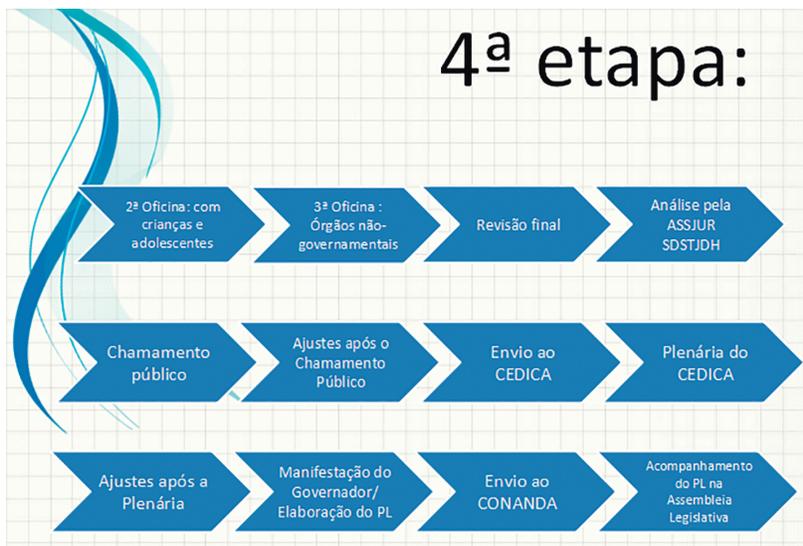
3. Revisão ortográfica e das normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas;

4. Encaminhamento para aprovação do conselho de direitos do setor;

5. Encaminhamento para publicação.

A secretaria proponente deverá seguir os trâmites para a aprovação e publicação do projeto no Legislativo, transformando-o em uma política de Estado.

Figura 11. Esquema gestão do processo: etapa 4



Fonte: Juliana Assis de Azevedo (2017).

Como se tratava de um plano para crianças e adolescentes, deu-se voz aos seus protagonistas em oficinas, com metodologia de grupo específica para ouvi-los e subtrair suas aspirações, expectativas e necessidades. Após a revisão final do documento, este foi encaminhado para o setor jurídico da Secretaria de Justiça e Direitos Humanos, na época com a sigla SDSTJDH, e realizada a consulta pública. Então, foram agregadas as sugestões, e o texto foi enviado ao Conselho de Direitos para aprovação. O Conselho de Direitos, neste caso o Cedica/RS, analisou, indicou alterações, que foram incorporadas ao texto, e o aprovou em plenária. Após, foi encaminhado o documento para o governador do estado, com a solicitação de elaboração de um projeto de lei. Devido à Política da Criança e do Adolescente observar fluxos inerentes ao setor, o plano foi enviado ao Conselho Nacional da Criança e do Adolescente.

Considerações finais

Com o objetivo de apresentar o tema proposto – que consiste na metodologia para a elaboração de planos decenais em direitos humanos – foi apresentada uma hierarquização de ideias para se entender a importância e onde se justifica seu desencadeamento enquanto ação, ou seja, quem tem o lugar de fala, ou o

órgão desencadeador do processo e aqueles envolvidos.

Historicizou-se rapidamente a evolução, o surgimento e como se apresenta hoje o órgão gestor da Política Quilombola no RS enquanto parte da política de direitos humanos assumida pelos últimos governos do estado. Devido à importância e abrangência do tema, foi criado um departamento específico dentro dessa secretaria, que deve coordenar a política e seus desdobramentos nas diversas secretarias afetas à área.

Ressalta-se que a estruturação da política de direitos humanos no RS passou por três fases: a legitimação, com a estruturação de um órgão gestor próprio; a construção de bases de participação social, com a criação de grande parte (alguns conselhos foram criados nas décadas de 1990 e 2000) dos conselhos e comissões de direitos no período de 2010 a 2014; e a implementação desses órgãos de controle social e o desencadeamento de processos intersetoriais para a execução e elaboração das políticas. Dessa forma, fica evidenciado que o ideal a ser realizado nessa área é uma política que contenha a participação ampla e a intersetorialidade como base do processo.

Após, introduziu-se a legislação que está em vigor no estado do Rio Grande do Sul no que diz respeito aos quilombolas e ao segmento das comunidades negras, bem como à relação dos direitos quilombolas com o Conselho de Direitos das Comunidades Negras, ainda sem uma autonomia total, visto que o Comitê Quilombola não foi reativado nas últimas três gestões do órgão gestor.

Apresentou-se o processo metodológico de criação, implantação e implementação do plano decenal como base da política setorial, com a possibilidade de tornar-se uma política de Estado e não de governo, considerando esta última como frágil na sua solução de continuidade.

Por fim, para que esta proposta tenha envergadura e fortaleça a política quilombola em âmbito nacional, o Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos deveria fomentar a criação dos planos em nível estadual e municipal, criando estratégias por meio do Programa Cadastro Nacional de Órgão e Conselhos de Promoção da Igualdade Racial, da Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, que, por meio de seus editais, é fonte de financiamento de projetos e ações para a igualdade racial.

Atualmente, em 2021, sabe-se que o Codene já iniciou o processo de elaboração do Plano Decenal de Direitos Humanos para a Política de Igualdade Racial.

Referências

ALMEIDA, Paulo Roberto de. **Sobre políticas de governo e políticas de Estado: distinções necessárias**. 07 abr. 2016. Disponível em: <<https://www.institutomillenium.org.br/sobre-politicas-de-governo-e-politicas-de-estado-distincoes-necessarias/>>. Acesso em: 30 de julho de 2020.

BRASIL. **Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008**. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 09 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília, 10 mar. 2008.

BRASIL. **Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003**. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Brasília, 09 jan. 2003.

RIO GRANDE DO SUL. **Plano decenal dos direitos humanos da criança e do adolescente do Rio Grande do Sul**. 2018-2028. Porto Alegre: Secretaria de Desenvolvimento Social, Trabalho, Justiça e Direitos Humanos, 2018a.

RIO GRANDE DO SUL. **Orientações para a elaboração dos planos decenais municipais dos direitos humanos da criança e do adolescente**. Porto Alegre: Secretaria de Desenvolvimento Social, Trabalho, Justiça e Direitos Humanos; Departamento de Direitos Humanos e Cidadania; Coordenadoria Estadual de Políticas para a Criança e o Adolescente, 2018b.

RIO GRANDE DO SUL. **Decreto nº 52.271, de 25 de fevereiro de 2015**. Altera o Decreto nº 51.587, de 18 de junho de 2014, que dispõe sobre a criação, a composição, a estruturação, as competências e o funcionamento do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 25 fev. 2015.

RIO GRANDE DO SUL. **Decreto nº 52.098, de 27 de novembro de 2014**. Aprova o regimento interno do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 27 nov. 2014a.

RIO GRANDE DO SUL. **Decreto nº 52.083, de 25 de novembro de 2014.** Altera o Decreto nº 51.587, de 18 de junho de 2014, que dispõe sobre a criação, a composição, a estruturação, as competências e o funcionamento do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 25 nov. 2014b.

RIO GRANDE DO SUL. **Decreto nº 51.899, de 09 de outubro de 2014.** Aprova o Regimento Interno da Secretaria da Justiça e dos Direitos Humanos. Porto Alegre, 10 out. 2014c.

RIO GRANDE DO SUL. **Decreto nº 51.587, de 18 de junho de 2014.** Dispõe sobre a criação, a composição, a estruturação, as competências e o funcionamento do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 18 jun. 2014d.

RIO GRANDE DO SUL. **Decreto nº 51.315, de 20 de março de 2014.** Dispõe sobre o regimento interno da I Conferência Estadual do Povo de Terreiro do estado do Rio Grande Do Sul. Porto Alegre, 20 mar. 2014e.

RIO GRANDE DO SUL. **Lei nº 13.601, de 01 de janeiro de 2011.** Dispõe sobre a estrutura administrativa do Poder Executivo do Estado do Rio Grande do Sul e dá outras providências. Porto Alegre, 01 jan. 2011.

RIO GRANDE DO SUL. **Decreto nº 42.952, de 17 de março de 2004.** Institui Comitê Permanente de Coordenação das Ações Relativas às Comunidades Quilombolas no Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 17 mar. 2004.

RIO GRANDE DO SUL. **Decreto nº 41.498, de 25 de março de 2002.** Dispõe sobre o procedimento administrativo de reconhecimento, demarcação e titulação das terras das comunidades remanescentes de quilombos do estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 25 mar. 2002.

RIO GRANDE DO SUL. **Decreto nº 37.943, de 20 de novembro de 1997.** Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 20 nov. 1997.

SOUZA, Bárbara Oliveira. **Aquilombar-se: panorama sobre o movimento quilombola brasileiro.** [S.l.]: Appris Editora, 2016.

PARTE III

Mulheres quilombolas: protagonismo e desafios

Capítulo 9

O Trabalho Invisibilizado das Mulheres Quilombolas: desafios do cotidiano

Monique Soares Vieira
Rubya Souza Garcia

Introdução

Historicamente, a desvalorização e a invisibilização do trabalho de mulheres são características marcantes da sociedade brasileira. Nesse tocante, incluem-se todas as formas de trabalho realizado por figuras femininas, informal ou formal, remunerado ou não remunerado, enfatizando aqui as tarefas relacionadas ao ambiente doméstico e aos trabalhos de cuidado, que da mesma forma são historicamente direcionadas e impostas às mulheres.

Esse fenômeno está intimamente ligado à divisão sexual do trabalho no capitalismo, que delega tarefas específicas para mulheres baseando-se em conceitos conservadores, voltados para fatores biológicos e construções sociais machistas, estabelecendo relações subordinadas de autoritarismo. “Não é expressão das escolhas de mulheres e homens, mas constitui estruturas que são ativadas pela responsabilização desigual de umas e outros pelo trabalho doméstico, definindo condições favoráveis a sua reprodução” (BIROLI, 2018, p. 44).

É certo afirmar que a divisão sexual do trabalho influi na vida de todas as mulheres; entretanto, ao abordarmos o trabalho de mulheres quilombolas, essa questão se agrava por conta da dupla opressão que sofrem, relacionada ao gênero e à raça. Existe uma disparidade no que tange à maneira como a divisão atinge mulheres brancas e mulheres negras. E essa disparidade é estudada no presente capítulo, que visa discutir a invisibilidade do trabalho da mulher quilombola.

Baseada em um compilado de dados coletados em entrevistas com povos quilombolas de várias regiões do estado do Rio Grande do Sul e em uma revisão bibliográfica de produções pertinentes à temática a ser discutida, a presente produção visa pautar a discussão sobre o trabalho invisibilizado de mulheres

quilombolas, destacando o trabalho de cuidado e as estratégias que essas mulheres adotam no seu cotidiano diante da dificuldade de acesso aos direitos básicos e às políticas públicas.

O compilado de falas foi retirado de entrevistas tanto com mulheres como com homens, buscando compreender ambas as visões sobre o tema. As entrevistas utilizadas para a coleta dos dados foram realizadas entre os anos de 2015 e 2018, nesse sentido incluídas as contribuições voltadas para o mundo do trabalho e como as agentes desse universo vivenciam as jornadas. Com relação à revisão bibliográfica, o material selecionado vai ao encontro dos critérios estabelecidos para o compilado – buscou-se elencar produções atuais que representassem e complementassem o universo da realidade das entrevistas.

A trajetória da existência das comunidades quilombolas é marcada por uma ampla resistência e vasto trabalho árduo na busca das conquistas de direitos. Nesse cenário, as mulheres quilombolas possuem um papel fundamental de atuação para que essas conquistas se efetivem, seja nas associações, reproduzindo as manifestações da cultura e da tradição quilombola, ou cuidando da casa e do trabalho braçal realizado no ambiente doméstico.

Nessa esteira, entende-se a importância de pautar o trabalho realizado por essas mulheres para que este passe a ter a devida visibilidade. O capítulo buscou destacar a riqueza das falas das mulheres sobre seu cotidiano, como veem e como vivenciam as faces do trabalho.

Desgastes de corpos e mentes: a invisibilidade do trabalho das mulheres quilombolas

Em sociedades capitalistas, as experiências de mulheres negras estão interseccionadas pela classe social, gênero e raça, e acrescentam-se as interconexões com a sexualidade e geração como determinações que irão balizar as condições objetivas e simbólicas de suas vidas.

As análises das entrevistas revelaram a dureza da invisibilidade do trabalho do cuidado, atrelado naturalmente às mulheres, tomadas como as responsáveis pelos cuidados de manutenção da família e da saúde física e mental de seus membros. As narrativas das mulheres quilombolas mostram um cotidiano interseccionado por opressões que geram desigualdades de oportunidades, marcando um lugar de subalternidade dessas mulheres em espaços privados e públicos.

As experiências sociais das mulheres quilombolas retratam uma realidade em que a naturalização das práticas opressivas é a tônica para reprodução daquilo que Carneiro (2003) chama de “rainha de nada”, em que o racismo irá determinar a hierarquia de gênero na sociedade.

A metodologia interseccional auxilia a compreender o impacto das práticas sexistas articuladas ao racismo e à exploração capitalista na vida das mulheres quilombolas como sistemas de dominação e criação da subalternidade feminina. Para Akotirene (2019, p. 32), a interseccionalidade possibilita identificar a localização das mulheres negras, interceptadas pelo “[...] racismo e sexismo epistêmicos impostos pela geografia do saber do Norte Global”. Nesse sentido:

Para mulher negra, a experiência de burro de carga da patroa e do marido. Para a mulher negra inexistente o tempo de parar de trabalhar, vide o racismo estrutural, que as mantém fora do mercado formal, atravessando diversas idades no não emprego, expropriadas; e de geração, infantil, porque deve fazer o que ambos – marido e patroa – querem, como se faltasse vontade própria e, o que é pior, capacidade crítica. Independentemente da idade, o racismo infantiliza as mulheres negras. Velhice é como a raça é vivida, e classe-raça cruza gerações, envelhecendo mulheres negras antes do tempo. (AKOTIRENE, 2019, p. 27).

O racismo e o sexismo interpelam a vida das mulheres negras, localizando-as na base inferior da hierarquia social. Carneiro (2011) analisa a condição de vida das mulheres negras no Brasil sob o prisma do matriarcado da miséria, em que o trabalho doméstico, desde a escravidão, ainda é o lugar que a sociedade racista destinou às mulheres negras brasileiras. Enquanto ocupação prioritária, o trabalho doméstico racializado caracteriza-se no Brasil pelo servilismo e pelas tímidas conquistas no âmbito dos direitos trabalhistas (Lei Complementar nº 150/2015).

[...] constata-se que a conjugação do racismo com o sexismo produz sobre as mulheres negras uma espécie de asfixia social com desdobramentos negativos sobre todas as dimensões da vida, que se manifestam em sequelas emocionais com danos à saúde mental e rebaixamento da autoestima; em uma expectativa de vida menor, em cinco anos, em relação à das mulheres brancas; em um menor índice de casamentos; e sobretudo no confinamento nas ocupações de menor prestígio e remuneração. (CARNEIRO, 2011, p. 127).

As opressões oriundas do sexismo, racismo e capitalismo evidenciam-se no cotidiano das mulheres quilombolas, manifestadas pela invisibilidade do trabalho por elas realizado e impondo-lhes um lugar desvalorizado na reprodução social. Cabe salientar que os desgastes de seus corpos e mentes são tônus para apartação social, atuando como um projeto de silenciamento de suas vozes.

“Muitas vezes a mulher é a que fica em casa, na lida doméstica, o marido sai para trabalhar fora e ela entra num segundo plano, numa desvalorização, como uma segunda pessoa de importância na família; o chefe da família é o homem que trabalha fora, que traz o dinheiro.”
(Engenheiro agrônomo responsável pelo trabalho de extensão rural com a Comunidade Quilombola do Quilombo Palmas, Bagé/RS, 2018).

A entrevista demonstra, por meio do relato de um homem, qual a percepção e o lugar da mulher em uma sociedade patriarcal. Para Davis (2016), com o capitalismo, houve uma separação estrutural entre a economia familiar e a economia voltada ao lucro capitalista. As tarefas domésticas, nesse contexto, são entendidas como não geradoras de lucro, ou seja, “[...] o trabalho doméstico foi naturalmente definido como uma forma inferior de trabalho, em comparação com a atividade assalariada capitalista” (DAVIS, 2016, p. 230).

Somada ao patriarcado enquanto sistema de dominação de mulheres, a desvalorização da esfera doméstica e da mulher em relação ao homem irá definir esta esfera como o lugar legítimo das mulheres. No entanto, é preciso analisar atentamente a processualidade histórica da redefinição do lugar das mulheres no espaço doméstico considerando a inexistência da categoria *mulher universal*.

A unidimensionalidade na análise sobre a realidade feminina desconsidera que as mulheres negras já sofriam a exploração do trabalho, acrescido da discriminação racial. Para Collins (2019, p. 103):

Primeiro, a divisão presumida entre a esfera pública do emprego remunerado e a esfera privada das responsabilidades familiares não remuneradas nunca se aplicou a elas. Sob a escravidão, as mulheres negras estadunidenses trabalhavam sem remuneração na esfera supostamente pública da agricultura do Sul do país e tinham sua privacidade familiar diariamente violada. Em segundo lugar, o par público/privado que separa o lar familiar do mercado de trabalho remunerado é fundamento para explicar a ideologia de gênero nos Estados Unidos. Se partíssemos do princípio de que homens de verdade trabalham e mulheres de verdade cuidam da família,

então os afro-americanos sofreriam de ideias deficientes em relação ao gênero. Em particular, as mulheres negras se tornariam menos “femininas” porque trabalham fora de casa, são remuneradas – e, portanto, competem com os homens – porque seu trabalho as obriga a ficar longe dos filhos.

Collins (2019) constrói suas análises a partir da sociedade estadunidense; no entanto, é possível realizar mediações com a situação das mulheres negras no contexto brasileiro. As aproximações conferem que tanto a realidade das mulheres negras estadunidenses quanto das brasileiras não eram as mesmas realidades das mulheres brancas pertencentes às classes média e alta. Para Hooks (2019), Betty Friedan, em sua obra *A Mística Feminina*, tratou o seu drama e o drama das mulheres brancas e ricas como sinônimo da condição de todas as mulheres na América. Para Davis (2016, p. 233):

Assim como os seus companheiros, elas assumiram a responsabilidade de provedoras da família [...]. E, ao contrário das donas de casa brancas, que aprenderam a se apoiar no marido para ter segurança econômica, as esposas e mães negras, geralmente também trabalhadoras, raramente puderam dispor de tempo e energia para se tornar especialistas da vida doméstica. Como suas irmãs brancas da classe trabalhadora, que também carregam o fardo duplo de trabalhar para sobreviver e de servir a seu marido e crianças, as mulheres negras há muito tempo precisam ser aliviadas dessa situação opressiva.

Em decorrência do racismo, as mulheres negras não vivenciaram o drama doméstico do confinamento no lar e dependência econômica em relação aos maridos; ao contrário, enquanto as mulheres brancas começavam a construir uma carreira profissional e a ingressar no mercado, as mulheres negras desde muito antes já haviam sido chamadas para cuidar dos filhos e das tarefas domésticas nas casas das mulheres brancas.

Para Hooks (2019, p. 29), é preciso chamar atenção para a situação das mulheres negras, que estavam preocupadas com “a sobrevivência econômica, a discriminação racial e étnica”. Assim, além da opressão sexista, as mulheres negras sofrem com o racismo, formando um dos “grupos de mulheres mais desvalorizados na sociedade” (HOOKS, 2020, p. 176).

As entrevistas revelam que as mulheres quilombolas possuem uma jornada

intensificada de trabalho, pois, além do trabalho de diarista, é relatado que essas mulheres também auxiliam os homens nas tarefas da lavoura.

“[...] trabalha como diarista, assim, vamos dizer, no fumo pros outros. Não possuem a terra pra poder trabalhar, não tem a sua. [...] É, e daí, que trabalham assim pros outros. As mulheres que eu digo que trabalham como diarista, assim, trabalham na lavoura de fumo, junto com os homens. No fumo junto, no pesado.” (Mulher quilombola, Quilombo Martimianos, Restinga Sêca/RS, 2018).

“Principalmente elas, os homens fazem, tem muitos casos, mas tem um que me vem a cabeça, [...] uma quilombola, que ela tem uma horta de dois hectares, que eu não sei como aquela mulher consegue, ela cria três filhos, um é adolescente, os outros dois são pequenos, e o marido tu nunca vê, que o marido trabalha fora, ele é diarista, deve trabalhar com obra, colheita, alguma outra coisa. E ela produz. Mas são muitas, essa divisão do meio rural e do social, quem produz no entorno são as mulheres.” (Nutricionista e sanitária, extensionista rural da Emater, Pelotas/RS, 2016).

A tripla jornada de trabalho (diarista, tarefas domésticas e o trabalho na lavoura), demonstra que o legado da escravidão com a não integração completa da população negra na sociedade capitalista, fez com as mulheres negras vivenciassem a opressão não somente no espaço doméstico, mas também no espaço público, por meio de sua inserção subalterna no mercado de trabalho, manifestada em empregos precarizados e voltados ao trabalho do cuidado.

Quando empregadas, as mulheres negras ganham em média metade do que ganham as mulheres brancas e quatro vezes menos do que os homens brancos. [...] O rendimento médio nacional entre negros e brancos em salários mínimos assim se distribui: o homem branco ganha 6,3 salários mínimos; a mulher branca, 3,6; o homem negro, 2,9; a mulher negra, 1,7. As mulheres negras brasileiras compõem, e, grande parte, o contingente de trabalhadores em postos de trabalho considerados pelos especialistas os mais vulneráveis do mercado, ou seja, os trabalhadores sem carteira assinada, os autônomos, os trabalhadores familiares e os empregados domésticos. (CARNEIRO, 2011, p. 129).

Para Kilomba (2019), é necessário reconhecer a mulher negra como catego-

ria de análise e, assim, identificar o *status* dessas mulheres na hierarquia social. Ainda que as mulheres brancas sofram com o sexismo, elas se encontram com um *status* superior aos homens negros, que, em decorrência do racismo, possuem seus rendimentos mensais abaixo do das mulheres brancas, como evidenciado na citação de Carneiro (2011).

O racismo, para Almeida (2018), normaliza a superexploração do trabalho, que diz respeito ao pagamento da remuneração em um valor abaixo do necessário para a reposição da força de trabalho. Para o autor, o capitalismo instalado na periferia sob a lógica colonialista tem na superexploração, juntamente ao racismo e à violência, os elementos constitutivos da sociedade capitalista. A superexploração evidencia-se no seguinte relato:

“Os preços quem colocava eram os patrões. O dia todo a gente pegava um pedaço de terra para capinar, ele dizia, olha Bernardo, em três dias tu é obrigado a plantar isso aí, às vezes a gente termina em uma semana e entrava na outra. E o preço era eles que colocavam. Trabalhamos 13, 14 anos em safra de cana, nos cortava quartos de cana, quando ia medir eu sempre fala para o véio – ‘o véio, esse homem está logrando nós...’. ‘Sabe uma coisa vou fazer o que tu diz, vou pegar um papel e vou junto com ele, ele vai medir cada cabecera da terra e eu vou marcar também’. Aí ele levou num professor trabalhador, ele marcou como nossos patrões marcavam com tantos metros, levou no professor, e ele estava logrando nós 1/4 de terra.” (Mulher quilombola de grupo focal em Porto Alegre/RS, Quilombo Fidélis, 2016).

O racismo no Brasil fornece as condições necessárias para a superexploração do trabalho da população negra, impondo a homens e mulheres negras condições inferiorizadas de vida e trabalho se comparadas ao equivalente branco. Portanto, não se trata apenas de “lograr”, como traz o relato da entrevista, mas de um imperativo nas formas de expropriação da riqueza gerada pelos trabalhadores, assim como de um mecanismo para a manutenção da exploração e da opressão sobre a população negra.

A herança da escravidão, para Almeida (2018), que tem na discriminação racial a sua marca central, encontrará no capitalismo periférico as bases para sua reprodução. Almeida (2018, p. 144) adverte que o racismo não é um resto de escravidão, “[...] até mesmo porque não há oposição entre modernidade/capitalismo e escravidão. A escravidão e o racismo são elementos constitutivos tanto da modernidade quanto do capitalismo”.

No que se refere à condição das mulheres negras, pode-se constatar, a partir da pesquisa de Carneiro (2011), que elas ganham menos que todos os outros três grupos que compõem a hierarquia social brasileira (1º homens brancos, 2º mulheres brancas, 3º homens negros e 4º mulheres negras). Além disso, de acordo com uma pesquisa realizada em 2016 pelo Instituto de Pesquisa Aplicada (PINHEIRO, 2016), as mulheres negras são o maior grupamento de pessoas desempregadas e/ou empregadas no trabalho doméstico no país.

Nesse sentido, reafirma-se a necessidade de politizar o cuidado. Vergès (2020) chama a atenção para as ligações históricas entre o trabalho de limpeza e cuidado e a racialização e gênero.

Assim como as obrigações maternas de uma mulher são aceitas como naturais, seu infinito esforço como dona de casa raramente é reconhecido no interior da família. As tarefas domésticas são, afinal – notamos a cama desfeita, não o chão esfregado e lustrado. Invisíveis, repetitivas, exaustivas, improdutivas e nada criativas – esses são os adjetivos que melhor capturam a natureza das tarefas domésticas. (DAVIS, 2016, p. 225).

É interessante salientar que a organização tradicional dos arranjos familiares contribui significativamente para a reprodução das desigualdades de gênero em seu interior. Para Biroli (2014), a construção da vida familiar no modelo patriarcal é um vetor que favorece a reprodução da pobreza, da exploração e marginalização das mulheres. Em concordância com essa assertiva, Davis (2016), ao analisar a segregação das mulheres às tarefas domésticas, conclui que essas tarefas são degradantes e opressivas, principalmente por não se constituírem como trabalho remunerado.

Portanto, a divisão sexual do trabalho, somada à organização patriarcal da família, impõe às mulheres o ônus do desgaste de seus corpos e mentes ao serem predestinadas, quase à exclusividade, ao cuidado das tarefas domésticas. As entrevistadas corroboram a perspectiva de análise de Davis (2016) ao revelarem a atribuição do papel de responsáveis pela criação e manutenção da prole às mulheres quilombolas.

“É cuidar o lar, cuidar as plantações e os animais, plantar, limpar, plantar e cultivar e criar. Plantar e criar.” (Mulher quilombola, Quilombo Alto do Caixão, Pelotas/RS – rural, 2015).

“As mulheres, a maioria também trabalham. Trabalham assim, como diz aqui, umas trabalham na fábrica na época de safra, e outras ajudam o marido na lavoura, na roça. E isso é mais ou menos o que elas fazem [...], e cuidam dos filhos.” (Homem quilombola, Quilombo Alto do Caixão, Pelotas/RS – rural, 2015).

Diante disso, Davis (2016) questiona: se as tarefas domésticas fossem igualmente redistribuídas entre homens e mulheres, elas realmente deixariam de ser opressivas? Para a autora, a desvinculação do trabalho doméstico do sexo não é garantia para alterar radicalmente a natureza opressora desse trabalho em si.

Em síntese, nem os homens nem as mulheres devem perder o tempo valioso de suas vidas com um trabalho que não é produtivo, criativo ou estimulante. O trabalho do cuidado envolve tarefas que perpassam a cotidianidade dos sujeitos, tais como: o trabalho de limpeza, cuidado com crianças e idosos, preparação de alimentos, organização do ambiente doméstico, aquisições de gêneros necessários para a manutenção de corpos (alimentos, roupas, materiais de limpeza e demais itens para o consumo). A problemática reside, portanto, na distribuição dessas tarefas e na invisibilidade do trabalho reprodutivo na esfera privada. A oferta pelo Estado de serviços públicos como lavanderias comunitárias, restaurantes comunitários, creches integrais e de acesso universal, retiraria o caráter gratuito dessa atividade de trabalho e sua designação compulsória às mulheres.

Davis (2016), ao buscar as origens do Movimento pela Remuneração das Tarefas Domésticas, encontra no ensaio de Mariarosa Dalla Costa as bases teóricas desse movimento. Segundo Dalla Costa (1973 apud DAVIS, 2016), é preciso redefinir as tarefas domésticas, não tomando como base o caráter privado dos serviços de casa, que, segundo ela, consiste em uma ilusão.

A dona de casa, insiste ela, apenas parece estar cuidando das necessidades privadas de seu marido e de suas crianças, mas os reais beneficiários de seus serviços são o atual empregador de seu marido e os futuros empregadores de suas crianças. [...] A reivindicação de que a dona de casa seja paga é baseada na suposição de que ali produz uma mercadoria tão importante e valiosa quanto as mercadorias que seu marido produz no emprego. Adotando a lógica de Dalla Costa, o Movimento pela Remuneração das Tarefas Domésticas define as donas de casa como criadoras da força de trabalho vendida pelos membros de sua família como mercadoria no mercado capitalista. (DAVIS, 2016, p. 235).

Dalla Costa, como refere Davis, não foi a única teórica a realizar análise sobre a opressão imposta às mulheres por meio das tarefas domésticas. Mary Inman e Margaret Benston definiram as tarefas domésticas, entendendo-as como uma classe da mão de obra explorada pelo capitalismo. As autoras compreendem que a atuação das mulheres na procriação, criação e cuidados com os filhos, maridos e casa possibilitam que os demais membros da família trabalhem, trocando sua força de trabalho por salário (DAVIS, 2016).

O seguinte relato expõe que à mulher quilombola também é imposta a realização do trabalho do cuidado, de dar à luz, cuidar, nutrir, disciplinar e ainda realizar o trabalho produtivo.

“Eu pelo menos fui diferente, essa aqui só essa aqui com 15 dias ela estava na chuva, ela no chão deitada, chovendo, eu colocava um casaco por cima para não umedecer ela e eu ia cortar lenha, com 15 dias. Levava ela no serviço, tempo de neve, de plantar milho, arrancava os pés de milho fazia uma ‘casa’ e colocava ela em baixo. Se tinha aranha ou não tinha, sei que foi assim.” (Mulher quilombola de grupo focal em Porto Alegre/RS, Quilombo Fidélis, 2016).

A narrativa exposta pela entrevista traz o cotidiano de mulheres que trabalham duro, que criam seus filhos sem a participação ativa dos homens, não contando com muita colaboração até mesmo para o trabalho da lavoura. Observa-se que o trabalho no campo não desonera as mulheres do cuidado com os filhos e a casa; ao contrário, todos esses se somam em jornadas que levam essas mulheres à exaustão física e emocional. A invisibilidade do trabalho do cuidado oculta tanto a opressão quanto a exploração sofrida pelas mulheres quilombolas em suas vivências cotidianas.

No capitalismo, o trabalho feminino é historicamente localizado na invisibilidade da reprodução social; o elo constituído pelo sexismo e racismo transforma a vida de mulheres negras e pobres em vidas descartáveis. O trabalho em condições degradantes muitas vezes é a única possibilidade de remuneração para a subsistência das famílias quilombolas, como expressa a entrevista que segue:

Não, nos quilombos aqui de São Lourenço Do Sul a maioria das pessoas saem da comunidade para trabalhar, e como aqui já é uma cidade que não tem muito trabalho, onde essas pessoas negras na grande maioria vão trabalhar?! Em subempregos, normalmente de doméstica onde não se tem carteira assinada, que trabalham em condições de-

sumanas ou nas próprias lavouras de outros agricultores, geralmente brancos e não quilombolas. (Professora da FURG, São Lourenço do Sul/RS, 2016).

Vergès (2020) analisa a indispensabilidade do trabalho do cuidado e limpeza para o funcionamento do patriarcado e do capitalismo racial e neoliberal. Para a autora, embora indispensável, esse trabalho permanece invisível, marcado pelo gênero, racializado, além de mal pago e subqualificado. Para Vergès (2020, p. 25), em todo o mundo, bilhões de mulheres negras “abrem a cidade” e:

[...] se ocupam incansavelmente da tarefa de limpar o mundo. Sem o trabalho delas, milhares de empregados, agentes do capital, do estado, do exército, das instituições culturais, artísticas e científicas, não poderiam ocupar seus escritórios, comer em refeitórios, realizar reuniões, tomar decisões em espaços asseados onde lixeiras, mesas, cadeiras, poltronas, pisos, banheiros, restaurantes foram limpos e postos à sua disposição. Esse trabalho indispensável ao funcionamento de qualquer sociedade permanece invisível. Não devemos nos dar conta de que o mundo onde circulamos foi limpo por mulheres racializadas e superexploradas. (VERGÈS, 2020, p. 25).

A invisibilidade do trabalho feminino na sociedade patriarcal agrava-se quando interseccionada pela raça. A estruturação do poder de dominação masculina apropria-se não somente do trabalho das mulheres negras, mas de seus corpos, em um processo naturalizado pela sociedade capitalista. O poder patriarcal que subjuga as mulheres não consiste em um privilégio apenas de homens brancos e ricos, todos os homens nessa sociedade, independentemente de classe ou raça, possuem a “autorização” para oprimir as mulheres.

A entrevista com uma professora da FURG traz à tona que as mulheres quilombolas sofrem com as práticas de dominação profundamente arraigadas nos relacionamentos íntimos e familiares. A divisão entre público e privado, como expressa o relato, contribui para segregar as mulheres quilombolas à vida doméstica, ao cuidado e casa, apartando-as da vida social.

“Continuam ainda os mesmos padrões sociais, quando a gente pega a realidade do campo a gente vê que é uma realidade muito sofrida, então a gente vê que as mulheres carregam seus filhos para as lavouras, as mulheres tendo que dar conta da comida, as mulheres tendo

que fazer todo papel. São os homens que vem na cidade, são os homens que abrem as contas nos bancos, são os homens que são os proprietários das terras, oficialmente, são os homens que participam das reuniões de sindicatos na sua maioria, e nós temos muitas mulheres líderes, muitas mulheres que são tantas das palmeiras tanto das quilombolas e que estão à frente de tanta coisa mas acabam não aparecendo nesses espaços públicos e acabam não sendo valorizadas.” (Professora da FURG, São Lourenço do Sul/RS, 2016).

Falar em opressão, para Hooks (2019), é falar sobre a dor, a dor que as mulheres oprimidas e exploradas sentem. As práticas opressivas não apenas silenciam vozes potentes, mas causam “[...] a dor da fome, a dor do excesso de trabalho, a dor da degradação e da desumanização, a dor da solidão, a dor da perda, a dor do isolamento, a dor do exílio – espiritual e físico” (HOOKS, 2019, p. 28).

Quando se fala em transmissão de tradições e cultura de geração para geração, como se pôde identificar nas falas dos/as entrevistados/as, Federici (2019, p. 84) contribui dizendo que

Em muitas partes do mundo, as mulheres têm sido vistas historicamente como tecelãs da memória – aquelas que mantêm vivas as vozes do passado e as histórias das comunidades, que as transmitem às futuras gerações e que, ao fazer isso, criam uma identidade coletiva e um profundo senso de coesão. Elas também são aquelas que passam adiante os conhecimentos adquiridos e os saberes – relativos às curas medicinais, aos problemas amorosos e à compreensão do comportamento humano, a começar pelo comportamento dos homens.

As entrevistas trazem consigo cotidianos de mulheres marcados pela invisibilidade, pela exploração e opressão, mas também pela luta e resistência, pelo respeito aos seus ancestrais, cuidado com as crianças e transmissão da cultura e da tradição dos povos. Os relatos carregam a potência de mulheres que resistem ao apagamento de suas histórias e trajetórias, mulheres que vivenciam de diversas formas as opressões e explorações, mas que são sujeitos de seus saberes e que lutam contra o aniquilamento de sua cultura.

Considerações finais

As discussões tecidas ao longo do presente capítulo buscaram sinalizar, a

partir de um resgate subjetivo, a importância da valorização do trabalho das mulheres quilombolas, tendo em vista as condições em que se encontram nos dias atuais, ainda enfrentando desafios cercados pelo racismo e machismo.

Para finalizar as contribuições, considera-se de grande relevância elucidar que a construção do trabalho se dividiu em dois momentos: o momento de compilar as falas referentes à narrativa voltada para o trabalho das mulheres quilombolas, e a articulação desses testemunhos com uma bibliografia que representasse o valor das histórias dessas mulheres tão fortes e resistentes. A importância da união desses dois momentos está na necessidade da aproximação das produções acadêmicas com a realidade vivenciada pelos indivíduos, tendo como objetivo não unilateralizar as narrativas.

Destarte, ambos os momentos resultaram em amplos aprendizados; foi possível reconhecer que a luta traduzida na fala dessas mulheres é uma herança dos resquícios escravistas, que permanecem e reverberam no cotidiano quilombola de diversas maneiras, principalmente no mundo do trabalho.

Seja na comunidade ou dentro de seus lares, as mulheres quilombolas enfrentam inúmeros desafios de inserção e de reconhecimento do seu trabalho como atividade necessária para a manutenção do cotidiano. São mulheres que atuam lado a lado aos homens (e muitas vezes sozinhas) no trabalho administrativo de associações, no trabalho braçal das plantações ou dentro e fora de casa para contribuir com o sustento da família.

Além de todas as adversidades enfrentadas pelas mulheres quilombolas, foi possível identificar também uma forte potência de transformação e de resistência por meio de suas entrevistas; ao longo do trabalho de coleta de dados, identificou-se relatos bastante marcantes e significativos, que dizem respeito ao que os povos quilombolas vivenciam hoje, principalmente as mulheres, pelos atravessamentos de raça, gênero, classe, geração e territorialidade.

Nesse sentido, emerge a necessária e urgente discussão sobre o lugar das mulheres quilombolas no mundo do trabalho e sobre a visibilidade do trabalho que já exercem, tendo em vista a precariedade do acesso a seus direitos, bem como emerge a necessidade de um fortalecimento de uma ação prática que dialogue com as necessidades estruturais que atingem diretamente essa parcela da população.

Referências

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Polén, 2019. (Coleção Feminismos Plurais).

ALMEIDA, Silvio de. **O que é racismo estrutural?** São Paulo: Polén, 2018. (Coleção Feminismos Plurais).

BIROLI, Flávia. **Gênero e desigualdades: limites da democracia no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2018.

BIROLI, Flávia. Autonomia, dominação e opressão. In: MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia. **Feminismo e política: uma introdução**. São Paulo: Boitempo, 2014. p. 109-122.

BRASIL. **Lei Complementar nº 150, de 1º de junho de 2015**. Dispõe sobre o contrato de trabalho doméstico; altera as Leis no 8.212, de 24 de julho de 1991, no 8.213, de 24 de julho de 1991, e no 11.196, de 21 de novembro de 2005; revoga o inciso I do art. 3º da Lei no 8.009, de 29 de março de 1990, o art. 36 da Lei no 8.213, de 24 de julho de 1991, a Lei no 5.859, de 11 de dezembro de 1972, e o inciso VII do art. 12 da Lei no 9.250, de 26 de dezembro 1995; e dá outras providências. Brasília, 2015.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. 2003. Disponível em: <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwjNp-2Nw_vuAhU7H7kGHZIKCi4QFjABegQIAhAD&url=https%3A%2F%2Fedisciplinas.usp.br%2Fpluginfile.php%2F375003%2Fmod_resource%2Fcontent%2F0%2FCarneiro_Feminismo%2520negro.pdf&usq=AOvVaw36Cjc4-5JuoX93vTQNR_s9>. Acesso em: 02 ago. 2020.

COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política de empoderamento**. São Paulo: Boitempo, 2019.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

FEDERICI, Silvia. **Mulheres e a caça às bruxas**. São Paulo: Boitempo, 2019.

HOOKS, Bell. **E eu não sou uma mulher? Mulheres Negras e o Feminismo**. 3.ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

HOOKS, Bell. **Teoria feminista: da margem ao centro**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. São Paulo: Cobogo, 2019.

PINHEIRO, Luana et al. Mulheres e trabalho: breve análise do período 2004-2014. **IPEA: Nota Técnica**, n. 24, 2016. Disponível em: <http://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/6524/1/Nota_n24_Mulheres_trabalho.pdf>. Acesso em: 20 de set. de 2020.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

Capítulo 10

A Violência Estrutural e o Impacto do Racismo em Comunidades Quilombolas

Simone Barros de Oliveira

Patrícia Krieger Grossi

Monique Soares Vieira

João Vitor Bitencourt

Introdução

A violência perpassa a história da humanidade e se espalhou na estrutura social de forma naturalizada, e o racismo constitui-se numa das suas mais expressivas manifestações. Com base em leituras diversas, observa-se que o racismo é um substantivo masculino ligado ao conjunto de teorias e crenças (doutrina ou sistema político) que estabelece uma hierarquia entre as raças e etnias. Muitas vezes, de forma genérica, lembra-se do racismo como o preconceito extremado e a discriminação com base em percepções sociais relativas à determinada categoria de pessoas. É importante levar em consideração que, em especial no Brasil, as análises sobre o racismo devem partir do princípio de que aqui esse tema ainda é um tabu e um desafio que deve ser problematizado de forma crítica e ética, a partir do real, questionando suas diversas interpretações, muitas vezes antagônicas.

Márcia Campos Eurico (2013, p. 295) nos lembra que o racismo no Brasil, enquanto uma construção sócio-histórica, “[...] traz consigo o preconceito e a discriminação racial, acarretando prejuízos à população negra nas diferentes fases do ciclo de vida, independente da camada social e da região de moradia”. A atribuição de cor aos indivíduos (vinculada aos fenômenos que pressupõem questões de “ideologia racial”) está intrinsecamente relacionada à reprodução da relação naturalizada entre raça/etnia e os processos sociais de violência.

Ao longo deste capítulo, vê-se que o racismo é sustentado como um fenô-

meno periférico, superficial e esporádico aos padrões de desenvolvimento da vida social e política, e que a expressão *racismo cotidiano* é compreendida, também, em meio aos diversos elementos que colocam o sujeito negro e as pessoas de cor não só como o/a outro/a, “[...] mas também como a outridade, personificação dos aspectos reprimidos da sociedade branca” (KILOMBA, 2019, p. 79). Por isso, traz-se para o centro deste debate a questão da violência (a triangulação violência: direta, violência estrutural e cultural), a fim de questionar, nos dias atuais e no que se refere à dimensão do racismo, a violência como fenômeno da história humana. Traz-se diferentes concepções teóricas de autores/as: Hannah Arendt, no tocante à sua discussão de *poder, força e autoridade*; Marilena Chauí, ao problematizar a violência como a coisificação do outro; Yves Michaud (1989), ao tratar da natureza do social em que manifestações de violência se particularizam; e Johan Galtung (1969, 1990), ao se referir à questão da distribuição desigual do poder.

Este capítulo tem como objetivo problematizar as experiências de racismo cotidiano na vida das mulheres quilombolas a partir da realização de pesquisa sobre políticas públicas para mulheres quilombolas em comunidades no Rio Grande do Sul. As narrativas foram obtidas por meio de entrevistas e grupos focais com mulheres quilombolas e profissionais que atendem as comunidades.

O cotidiano de mulheres negras é atravessado por sistemas interligados de opressão e dominação; o racismo se apresenta como uma realidade violenta, presente e estrutural, ou seja, ele é um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade; as consequências sociais da estratificação racial são expostas pelas mulheres quilombolas em seus relatos. A ação velada do racismo é fundamental para o não reconhecimento do fator racial como determinante da dinâmica perversa das relações sociais no Brasil; há a associação entre pessoa superior (branca) e inferior (negra), entre outros importantes questionamentos.

A triangulação da violência: direta, violência estrutural e cultural

A violência como fenômeno da história humana está presente em todos os espaços das relações sociais e familiares, nas dimensões públicas e privadas de nossas vidas. As perguntas e respostas frente à violência têm se mostrado nas mais diversas formas e nos mais diversos níveis, sejam eles individuais, coletivos ou governamentais, e por meio de diferentes estratégias de enfrentamento.

Ao pensar sobre a história, a política, a economia, a cultura, o meio ambiente, as relações humanas, é necessário levar em conta esta categoria existencial: a violência. Mas afinal, o que é violência? Segundo a Organização Mundial da Saúde, a violência triangula em três elementos fundamentais: relações de poder, dano e intencionalidade (OMS, 2002). A partir de concepções teóricas de autores como Arendt (1985), Chauí (2008, 2011), Michaud (1989), Galtung (1969, 1990), se aprofunda a triangulação da violência – física, estrutural e cultural.

Hannah Arendt foi uma teórica da Filosofia Política. Como cidadã alemã de origem judaica, teve a oportunidade de observar de perto as dinâmicas e fenômenos da violência ao experimentar episódios marcantes da era nazista como parte de sua história de vida – o que faz de sua obra uma importante tentativa de explicar que a violência, em sua concepção, é definida como um instrumento usado para coagir pessoas, para expressar vontades e para impor ordens aos outros (ARENDR, 1985). Segundo a autora, essa categoria tem relação com outras categorias que, embora sejam fenômenos distintos, estão relacionadas entre si, tais como: *poder (power)*, *força (force)* e *autoridade*.

Andrês (2012), um estudioso da obra de Hannah Arendt, diz que a categoria *poder* está ligada diretamente à organização política do cidadão na sua capacidade de coação; a categoria *força* também está ligada ao indivíduo, na sua capacidade de influenciar vontades que gerem resultados em benefício próprio ou do grupo em que o sujeito está inserido. Já a categoria *autoridade* está relacionada ao reconhecimento por parte daqueles em que o poder e/ou a força estão sendo exercidos. Dessa forma, a autoridade se dá na relação entre os que mandam e os que obedecem. Tanto força quanto autoridade estão diretamente ligadas à categoria poder. No entanto, poder e violência são categorias distintas entre si: o poder é entendido como essência própria, enquanto a violência seria a ação concreta. Para Arendt (1985), a violência ocorre por falência/ausência/silenciamento do diálogo e pode ser considerada um processo cronológico contínuo. A autora argumenta que a violência aparece e se potencializa quando o poder está ameaçado. Portanto, o conceito de violência é entendido como meio ou instrumento de coação que se constitui como recurso de autoridade (ou entidade) no exercício do poder.

Tem-se também na obra de Arendt a ideia de polis, entendida como um espaço público onde se reproduzem particularidades das teias de relações e onde

o indivíduo deveria exercer sua condição de igualdade como cidadão. No entanto, o que se observa é que as condições materiais de existência, relacionadas diretamente com as dimensões sociais, políticas, econômicas, ambientais e culturais, dificultam o pleno exercício da igualdade de direitos na polis (ANDRÊS, 2012).

A filósofa Marilena Chauí (2008) apresenta a categoria violência como a coisificação do outro, o que se manifesta em situações de negação do ser humano enquanto sujeito de direito.

Considerando que a humanidade dos humanos reside no fato de serem racionais, dotados de vontade livre, de capacidade para a comunicação e para a vida em sociedade, de capacidade para interagir com a natureza e com o tempo, nossa cultura e sociedade nos definem como sujeitos do conhecimento e da ação e por isso localiza a violência em tudo quanto reduza um sujeito a condição de objeto. Do ponto de vista ético, somos pessoas e não podemos ser tratados como coisas, isto é, como seres inertes, irracionais, destituídos de linguagem e de liberdade. (CHAUÍ, 2008, p. 308).

Como seres racionais, o processo de coisificação do outro enquanto sujeito revela a face perversa do modo de produção capitalista, que, pela lei de acumulação, manifesta-se estruturalmente e é extremamente violento, e tem por caráter a exploração, que acentua as desigualdades sociais e diferencia os seres humanos pelo poder aquisitivo, desconsiderando o potencial humano, ético e valorativo do sujeito. Nesta perspectiva, Chauí argumenta que “A violência se opõe à ética porque trata seres racionais e sensíveis, dotados de linguagem e de liberdade como se fossem coisas, isto é, irracionais, insensíveis, mudos, inertes ou passivos” (CHAUÍ, 2011, p. 380). De acordo com a autora, à priori, a ética deveria ser inseparável do sujeito racional; no entanto, no contexto da violência, em seus aspectos reais, como fenômeno complexo e multifacetado, o sujeito descapitalizado é visto como desprovido de razão, sem vontade própria, sem liberdade de escolha, tratado como coisa em si.

A violência se manifesta e se desenvolve nas relações sociais, nas relações de dominação produzidas pela própria estrutura social. Nessa perspectiva, é fundamental observar a natureza do social em que manifestações de violência se particularizam, como diz Michaud (1989, p. 23), “[...] a violência da violência, isto é, as condições a partir das quais a violência é apreendida como tal”, ou

seja, como esse fenômeno se apresenta em contextos sociais distintos. Para tanto, apresenta-se a teoria de Galtung (1969), que aprofunda a violência em três grandes aspectos em triangulação: violência direta (visível), violência estrutural e violência cultural (menos visível).

A triangulação da violência em Galtung inicia pela violência direta, aquilo é observável em situações concretas que comportam a relação entre sujeito e ação e que resultam em danos identificáveis (PALHARES; SCHWARTZ, 2015). Galtung (1969, p. 171), ao tratar dessa temática, especifica que “Nos referimos ao tipo de violência onde há um agente que comete a violência”.

O segundo nó da triangulação é a violência estrutural, cujo conceito é introduzido por Galtung no final da década de 1960 e aprofundado nas décadas seguintes. A violência estrutural é definida como a forma indireta da violência que tem raízes na distribuição desigual do poder e dos recursos nas e entre as sociedades (OLIVEIRA; BRUM; ALMEIDA, 2019). Ela é invisível e resulta em processos de desigualdade, injustiças, exploração da força do trabalho, gerando opressão. Ou seja, “[...] a violência é embutida na estrutura e aparece como desigualdade de poder e conseqüentemente como chances desiguais de vida” (GALTUNG, 1969, p. 171).

A violência estrutural gera desigualdades sociais sem “intenção” de se caracterizar como uma violência. Sua existência dificulta o desenvolvimento social, pois tem relação direta com fatores políticos, econômicos e sociais. A violência estrutural é consequência das relações humanas desenvolvidas com base em uma educação informal que naturaliza o próprio racismo.

Por fim, tem-se o terceiro elemento da triangulação da violência em Galtung, a violência cultural, que naturalmente mascara e condiciona as pessoas a não verem a realidade social. Ou seja, “Nós queremos dizer aqueles aspectos da cultura, a esfera simbólica da nossa existência – exemplificada pela religião e a ideologia, a linguagem e a arte, a ciência empírica e formal (lógica, matemática) que pode ser utilizada para justificar ou legitimar a violência” (GALTUNG, 1990, p. 291).

Assim, este último nó está presente em aspectos culturais que validam e legitimam a violência direta e estrutural, a exemplo de símbolos, músicas, poesias, líderes políticos, entre outros (OLIVEIRA; BRUM; ALMEIDA, 2019). Galtung (1990, p. 291) enfatiza que:

A violência cultural faz com que a violência direta e estrutural apareça, ou mesmo seja sentida como correta – ou ao menos não errada. Assim como a ciência política trata de dois problemas – o uso do poder e a legitimação do uso do poder – os estudos da violência são sobre dois problemas: o uso da violência e a legitimação desse uso.

A violência cultural é tão forte e ao mesmo tempo tão natural que a grande maioria que a vivencia não a enxerga como tal e lhe dá sustentação. A violência é um fenômeno conjuntural que se constitui num padrão de normalidade nas relações sociais. Constituída como normalidade, se manifesta em ações conscientes e inconscientes, presentes naturalmente na dinâmica da sociedade.

A análise da categoria violência na perspectiva de Galtung nos direciona a refletir a violência por meio de uma relação exclusão/inclusão; exclusão e inclusão seriam, então, apreendidas como categorias integrantes de uma mesma dinâmica, a violência estrutural. Embora presente em todos os níveis sociais, as populações vulneráveis são as que mais sofrem com a violência, e neste estudo nos referimos especialmente às comunidades quilombolas. Neste sentido, Sodré (2002, p. 104) argumenta que:

Se a violência direta [...] incide com maior frequência junto aos grupos ditos “minoritários”, é que estes, além da exclusão estrutural, têm os seus territórios socialmente significativos invadidos e pervertidos por uma ordem abstrata no nível do discurso e dos fluxos informativos em geral.

Na seção seguinte, evidencia-se a violência estrutural presente na reprodução histórica da discriminação racial que afeta a realidade social da população negra, assim como os impactos decorrentes do racismo nas comunidades quilombolas, situações vivenciadas cotidianamente por toda a população negra, marginalizada na sociedade, mas que se mobiliza e resiste às discriminações.

¹ A expressão *racismo cotidiano* é compreendida neste capítulo a partir de Grada Kilomba (2019, p. 79), que a entende como “[...] todo vocabulário, discursos, imagens, gestos, ações e olhares que colocam o sujeito negro e as pessoas de cor não só como o Outra/a – mas também como a outridade, personificação dos aspectos reprimidos da sociedade branca”.

As experiências de racismo cotidiano¹ na vida das mulheres quilombolas

As experiências cotidianas de mulheres negras são atravessadas por sistemas interligados de opressão e dominação, que ditam a elas o lugar ao qual pertencem, mas principalmente, o lugar onde o corpo negro não deve estar. Ao realizar o movimento de teorização das experiências dessas mulheres negras e quilombolas, buscou-se tornar visível suas biografias, suas vivências, esperanças e sofrimentos em uma sociedade patriarcal branca que, ao mesmo tempo que deseja seus corpos sexualizados, os oprime, impondo um não lugar a elas.

O racismo é uma realidade violenta e presente na vida das mulheres quilombolas. Kilomba (2019) nos alerta que muitas vezes o racismo é sustentado como um fenômeno periférico, superficial e esporádico aos padrões de desenvolvimento da vida social e política. No entanto, a autora revela que essa “camada de tinta” que imprime a superficialidade do racismo recobre a fantasia de que o racismo é algo que se encontra nas estruturas das relações sociais, como um elemento a mais, mas não como um eixo de estruturação dessas relações. Nesse sentido, recorremos a Almeida (2018, p. 15) para entender o racismo:

[...] o racismo é sempre estrutural, ou seja, ele é um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade. [...] o racismo é a manifestação normal de uma sociedade, e não um fenômeno patológico ou que expressa algum tipo de anormalidade. O racismo fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para as formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea. [...] As expressões do racismo no cotidiano, seja nas relações interpessoais, seja na dinâmica das instituições, são manifestações de algo mais profundo, que se desenvolve nas entranhas políticas e econômicas da sociedade.

No Brasil, a desigualdade racial é traço estruturante da formação social do país, fruto amargo da escravidão e da integração incompleta da população negra na sociedade brasileira. Para Ianni (2004), as características raciais são produzidas socialmente nas relações, e é por isso que a raça, o preconceito racial e o racismo são produtos das relações entre os membros de grupos que transformam as diferenças étnico-raciais em desigualdades.

Não se pode dizer, no entanto, que o racismo é resultante da existência da

diversidade inerente à existência humana. Para Kilomba (2019, p. 76), o racismo expressa a desigualdade originária de “[...] diferenças globais na partilha e no acesso a recursos valorizados, tais como representação política, ações políticas, mídia, emprego, educação, habitação, saúde, etc.”.

A partilha desigual de bens, riquezas e poder faz com que a população negra se encontre, em sua maioria, nos bolsões de pobreza e sofra cotidianamente com a violência policial inscrita “[...] em uma tradição multissecular de controle dos miseráveis pela força, tradição oriunda da escravidão” (WACQUANT, 2001, p. 09).

As consequências sociais da estratificação racial são expostas pelas mulheres quilombolas em seus relatos, que indicam a presença de relações racializadas, que determinam o lugar que não pertence a elas:

“Eu trabalhei também um tempo na Secretaria de Cultura, o pessoal achava um absurdo, ter negro naquele espaço, sabe aquilo não é pra ti. Então é bastante difícil e esse não é o racismo escancarado, que a gente percebe.” (Mulher quilombola, 33 anos, Comunidade Quilombola de Canguçu/RS, 2018).

“[...] se tu começar a entrar nas lojas [...] se tu conseguir achar [...] não tem cinco vendedoras negras nessas lojas, tu não acha uma negra, banco? Tu não acha uma negra. Aí sabe o que eles fazem [...] preciso de uma balconista que fala em pomerano [...] a balconista tem que ser muito boa.” (Mulher quilombola, 52 anos, Boqueirão, São Lourenço do Sul/RS, 2018).

“Um dia eu cheguei em uma loja em São Lourenço, eu queria um echarpe, eu olhei assim, achei tão bonita, adorei. [...] cheguei na loja, uma guria conversando, aí a guria começou a conversar com a outra! ‘Como foi a novela ontem?’. Ninguém me atendia, cheguei mais perto do balcão, ninguém me atendia, aí eu olhei pra ela assim, aí a mulher chegou: ‘Oi tudo bom? O que a senhora deseja?’. ‘Não, não, eu vou deixar primeiramente tu conversar com a tua amiga, ela contar o resumo da novela das nove, aí depois, se tu quiser, tu atende alguém’. Eu desisti, não quero mais nada [...].” (Mulher quilombola, 52 anos, Boqueirão, São Lourenço do Sul/RS, 2018).

O racismo deve ser apreendido como um fenômeno histórico e instrumento para a manutenção do *status quo* da imobilidade social da população negra, que assume dinâmicas contemporâneas que possibilitam seu mascaramento, di-

ficulando a identificação de suas manifestações cotidianas, o que não é apenas funcional, mas importante parte do racismo em si (KILOMBA, 2019).

A ação velada do racismo é fundamental para o não reconhecimento do fator racial como determinante da dinâmica perversa das relações sociais no Brasil, como relata a entrevistada: “*Quando tu sai assim, tu não vê muito preconceito, mas é aquele preconceito por baixo dos panos*” (Mulher Quilombola, 19 anos, Quilombo Martimianos, Restinga Seca/RS, 2018).

As mulheres negras não são as únicas que sofrem com as desigualdades produzidas pela raça, gênero, classe e demais sistemas de opressão. No entanto, Collins (2019) ressalta que estas sofrem mais com os silenciamentos e com formas peculiares de marginalidade, exploração e supressão do conhecimento por elas produzido.

Ao entendermos o racismo como determinante das estruturas de opressão, discriminação e controle das mulheres negras, torna-se possível identificar como se materializa o sistema de privilégios na sociedade brasileira, cimentado pela meritocracia e justificação das desigualdades como naturais, esquecendo-se que existem pré-condições sociais, raciais e de gênero que determinaram o sucesso de cada sujeito.

Discutir a intersecção entre racismo, sexismo e capitalismo no Brasil exige reconhecermos as particularidades do processo de formação social, em que a escravidão não assume um lugar perdido no passado, mas, sob novas máscaras, reproduz-se no cotidiano de discriminação e negação da população negra à cidadania. A produção de categorias como humano ou sub-humano encobre processos de desumanização que buscam retirar dessa população seu lugar de pertencimento na sociedade brasileira. Por isso, é importante considerarmos que o racismo apresenta três características que o localizam como estruturante dos processos de opressão.

A primeira é a construção *delda diferença*. A pessoa é vista como “diferente” devido a sua origem racial e /ou pertença religiosa. Aqui, temos de perguntar: quem é “diferente” de quem? É o *sujeito negro* “diferente” do *sujeito branco* ou o contrário, é o branco “diferente” do negro? [...] Todas/os aquelas/es que não são brancas/os são construídas/os então como “diferentes”. A branquitude é construída como ponto de referência a partir do qual todas/os as/os “Outras/os” raciais se “diferem” [...]. A segunda característica é: essas diferenças construídas estão *inseparavelmente ligadas a valores*

hierárquicos. Não só o indivíduo é visto como “diferente”, mas essa diferença também é articulada através do estigma, da desonra e da inferioridade. Tais valores implicam um processo de naturalização, pois são aplicados a todos os membros do mesmo grupo. [...] Ambos os processos são acompanhados pelo poder: histórico, político, social e econômico. É a combinação do preconceito e do poder que forma o racismo. E, nesse sentido, *o racismo é a supremacia branca*. (KILOMBA, 2019, p. 75-76, grifo no original).

Os episódios de racismo retratados pelas mulheres quilombolas em falas – como “*tudo que se falar em negro já se sabe que é coisa ruim*”, “*Deixa, que negro tem a cabeça dura mesmo*” e “*Os negros só prestavam pra trabalhar pra esses brancos, de graça, até hoje*” – evidenciam que o racismo não é biológico, mas sim discursivo, e que o não se reconhecer como quilombola pode estar associado a não querer ser oprimido ou associado com características negativas. Na realidade, o entendimento de alguns participantes da pesquisa é de que isso não é sentimento de vergonha, mas está relacionado à opressão. Resgatar as raízes de um passado de resistência é o primeiro passo para ressignificar a identidade quilombola, positivamente-a, como quando dizem:

[...] a gente é diferente sem deixar de ser igual. Isso é um lema que a gente fala muito, deveria falar mesmo em se portar como tal. [...] uma postura quilombola, a pessoa que vive da natureza, que tem amor por aquele território, não é só estar ali por estar. Tá ali porque sabe por que está ali.” (Idoso, Quilombo Palmas, Bagé, 2018).

Num grupo focal realizado com lideranças quilombolas em Canguçu em 2018, foi reafirmada a importância desse resgate histórico para a construção da resistência e identidade positiva.

“Eu acho assim, o resgate da nossa história [...].”

“A resistência das Comunidades.”

“A nossa própria valorização, porque na verdade os quilombolas eram totalmente desvalorizados. Hoje a gente tem essa liberdade de se encontrar e ter esse respeito, né?! [...] Chega de cabeça erguida, não chega de chapéu de baixo do braço.” (Grupo focal com representações quilombolas em Canguçu/RS, 2018).

Esse trabalho de valorização da identidade negra demanda vários esforços para transformar uma cultura eurocêntrica e um passado colonial que desvalori-

za a cultura negra, conforme vê-se na narrativa da mulher quilombola a seguir:

“A cultura negra é muito linda e muito bonita. Porque o negro não se apega a muita coisa não, tudo para ele é legal. Essa pele, essa cor escura, os nossos beijos grandes, nosso nariz chato, nosso jeito desengonçado de ser. [...] E Deus fez mesmo assim, ao invés de agradecer, não, eu tenho vergonha, é do nariz, da minha boca, de tudo que é negro, é ruim, é feio. Então é por isso que a gente trabalha essa questão. Mas colocar isso em prática é muito triste, porque a gente deseja estar lá. Quem é bonito? Quem é branco. Esse cabelo que eles dizem que é ruim, cabelo ruim, nariz chato. Isso não aparece como bonito, nunca. Quem que é bonito? Quem é loiro, quem é branco, quem tem os olhos azuis e assim sucessivamente. Então fica muito complicado a gente trabalhar, uma coisa é, por exemplo: pegar um trem com a mão, um trem gigantesco daqueles, é a gente tentar ali, que nem uma formiguinha.” (Mulher quilombola, 39 anos, Quilombo Picada, São Lourenço do Sul/RS, 2018).

Na discursividade da ideologia branca racista, a população negra é identificada como algo que é ruim, como um objeto ruim, já que o racismo retira das pessoas negras a subjetividade e a construção do seu “Eu”, constituindo sempre a/o “Outra/o”. A luta contra o racismo é, para Fanon (2008), uma luta contra ser a/o Outra/o, entendida/o como a/o antagonista do “Eu”.

No racismo, o “[...] indivíduo é cirurgicamente retirado e violentamente separado de qualquer identidade que ela/ele possa realmente ter” (KILOMBA, 2019, p. 39). Ou seja, “[...] por mais dolorosa que possa ser essa constatação, somos obrigados a fazê-la: para o negro, há apenas um destino. E ele é branco” (FANON, 2008, p. 28).

A privação da conexão com o seu “Eu” imposta pelo racismo é evidenciada quando uma entrevistada confessa a dor sentida no momento em que sua filha é inferiorizada e tida como ruim por ser negra quando comparada a um menino branco “*Mas ela, vista enquanto negra, é vista como uma coisa ruim, então ela por ser negra é ‘pior’ que o dela, que é branco*” (Mulher quilombola, 39 anos, Quilombo Picada, São Lourenço do Sul/RS, 2018).

Entretanto, onde há opressão também coexiste a resistência e a afirmação do orgulho de ser negro e quilombola, conforme pode ser observado nas seguintes narrativas:

“Então ser quilombola, [...] é tudo de bom, ser negra é muito orgulho, muito bom, apesar da gente saber que têm as dificuldades e as portas fechadas, mas a gente dá um jeito. E com a resistência que nós temos e que a gente já herdou dos nossos antepassados, né, essa força a gente consegue atravessar essas portas, sim. Acho que é isso, pra mim ser quilombola é isso. É desistir jamais.” (Idosa, Quilombo Alpes, Porto Alegre/RS, 2018).

“Eu acho que ser quilombola é essa coisa, né, essa afetividade, a luta constante, não desistir jamais, resistir a todas as lutas e dificuldades que acabam vindo junto com esse reconhecimento.” (Idosa, Quilombo Alpes, Porto Alegre/RS, 2018).

“Eu, para mim, ser quilombola é ter isso. Ter uma união, né? Unir para trabalhar junto, é um conjunto, porque sozinho ninguém faz nada. Nós somos um coletivo, tem que ser.” (Idosa, Quilombo Palmas, Bagé/RS, 2018).

Os episódios de racismo expostos pelas entrevistas no decorrer deste capítulo são manifestados por meio de ações discursivas e comportamentais, indicando que a discriminação pode ocorrer de forma indireta, “[...] marcada pela ausência de intencionalidade explícita de discriminar pessoas” (MOREIRA, 2019, p. 27).

Tomamos novamente o relato de uma entrevistada (Mulher quilombola, 52 anos, Quilombo Boqueirão, São Lourenço do Sul/RS, 2018) como exemplo. Nele, a entrevistada relata que uma vendedora não a atende, continuando sua conversa com outrem, ignorando a presença da cliente negra. Percebemos que não há uma ação direta de proibição de sua entrada na loja; entretanto, a vendedora, ao avistá-la e ignorá-la, torna a entrevistada invisível. Esse processo de invisibilização contribui para a manutenção de relações hierarquizadas que determinam as condições sociais que permitirão ou não que esse grupo racializado acesse lugares, ainda que seja na esfera do consumo e não da cidadania.

Nessa perspectiva, Kilomba (2019, p. 75) reflete que a “diferença” é socialmente – e não biologicamente – determinada, pois “[...] só se torna ‘diferente’ porque se ‘difere’ de um grupo que tem poder de se definir como norma – a norma branca”. Um tipo de associação que inferioriza o *sujeito negro* em seus corpos, tradições e história irá definir o caráter sistêmico em que o racismo se materializa na discriminação racial e na imposição de um padrão de superioridade, como mostra a fala a seguir:

“Porque tudo que é bom é branco. O negro é (inaudível) negra, a fossa negra, tudo que se falar em negro já se sabe que é coisa ruim. [...] Mas é bom ser negro? Depois de tudo, o bom é não ser negro. Então, a gente não quer ser, de jeito maneira. A gente alisa o cabelo, a gente afina o nariz. Nossa boca grande, nosso jeito de ser negro, o negro não leva muito as coisas a sério. Nós somos outra cultura, nós somos outra gente.” (Mulher quilombola, 39 anos, Quilombo Picada, São Lourenço do Sul/RS, 2018).

Além disso, a depreciação da população negra como inferior e incapaz de exercer atividades que exigem maior fôlego intelectual está intimamente interligada com o racismo e é revelada pelas experiências cotidianas das mulheres quilombolas, que encontram diversos obstáculos para sua inserção no mercado de trabalho e obtenção de ocupações que requerem maior qualificação.

“Não é fácil, pela cor da pele, eu sou uma que larguei muitos currículos com foto e ainda não fui chamada. Eu tenho o ensino médio, mas se tem uma pessoa branca que tem o mesmo estudo que eu, com certeza vão chamar a pessoa branca para trabalhar e não a pessoa negra.” (Mulher quilombola, Quilombo Macaco Branco, Portão/RS, 2018).

“Eu acho que por ser negra e receber, quase sempre, um não quando tu bates em uma porta, eles te olham dos pés à cabeça para ver como tu tá, pelo olhar te rejeitam, pois tu é preta!” (Mulher quilombola, Quilombo Macaco Branco, Portão/RS, 2018).

“Esse negócio de emprego para a pessoa negra é difícil sim, posso falar por mim [...] ‘a vaga que era para ser para nós, eles deram para aquela negrona’. Pensa só, os colegas de trabalho.” (Mulher quilombola, Quilombo Macaco Branco, Portão/RS, 2018).

As desigualdades raciais possuem múltiplas dimensões que, juntamente com a rigidez racial, obstaculizam e, por assim dizer, inviabilizam a mobilidade social de mulheres negras. As entrevistadas expressam em seus relatos o cotidiano cruel de discriminações que são visíveis, mas também que conformam um processo de *racismo mascarado*.

Para Abdias Nascimento (2016), mesmo o racismo estando presente no Brasil desde a escravidão, ele se manifesta na sociedade brasileira de forma mascarada, dissimulada sob o manto do mito da democracia racial.

[...] tal expressão supostamente refletiria determinada relação concreta na dinâmica da sociedade brasileira: que pretos e brancos convivem harmoniosamente, desfrutando de oportunidades de existência, sem nenhuma interferência, nesse jogo de paridade social, das respectivas origens raciais ou étnicas. (NASCIMENTO, 2016, p. 48).

Os impactos do racismo cotidiano na vida das mulheres quilombolas são profundos, deixando marcas indeléveis na constituição de suas subjetividades. O racismo é constitutivo de um imaginário social de privilégios brancos e utiliza-se de uma diversidade de instrumentos e instituições para sua reprodução. Como nos adverte Hooks (2019), essas mulheres situam-se à margem, e estar à margem é fazer parte do todo, mas fora do corpo principal. No entanto, a autora nos lembra que a margem é um lugar tanto de opressão quanto de resistência, pois onde há opressão há também estratégias de resistência que emergem dessa dialética.

Por isso, as mulheres quilombolas, ao serem silenciadas por uma sociedade patriarcal branca, buscam em seu cotidiano novas formas de constituírem-se como sujeitos, não deixando que suas histórias sejam apagadas pelo racismo.

Considerações finais

As injustiças sociais jamais podem ser banalizadas ou minimizadas. Desvendar as expressões da violência estrutural que impactam a vida das mulheres quilombolas participantes do estudo é mister para desnaturalizar o racismo que sofrem diariamente. O racismo tanto é estrutural como estruturante das relações sociais e não pode ser dissociado do sistema capitalista e patriarcal, pois estão interligados e formam um nó que mantém o *status quo* e os sistemas de privilégios da sociedade.

Para manter essa estrutura de privilégios, é necessário desqualificar a cultura negra, tratá-la como “inferior”, produzindo a “outridade”. Conforme mostramos no decorrer deste capítulo, essa “outridade” é construída socialmente e tem raízes históricas, que remontam à escravidão. A construção da cultura negra como “outra” resulta no não reconhecimento do outro como sujeito, despersonalizando e desumanizando os corpos negros, que são invisibilizados nos espaços de poder, nos locais de trabalho, na educação, nos espaços públicos e até nas lojas de comércio.

As narrativas das mulheres do estudo revelam que seu cotidiano é marcado por várias violências, desde as mais visíveis (violência direta), passando pela violência estrutural (menos visível, mas pano de fundo de todas as outras), até a violência cultural, as quais, juntas, constroem a supremacia branca na sociedade. Os processos silenciosos, mas pervasivos, derivados do racismo, que é sempre estrutural, invadem a subjetividade das mulheres negras e quilombolas, que reclamam pelo seu direito de existência e resistência.

Por meio da luta e organização quilombola, seja em associações, fórum permanente quilombola, organizações representativas nacionais, estaduais e municipais, as denúncias das iniquidades são visibilizadas, e as notas de repúdio, protestos e mobilizações coletivas são articuladas. Passam, assim, a reafirmar a identidade quilombola como símbolo de resistência, reivindicando seus espaços e direitos conquistados – um desafio diário que vem de uma longa história de luta contra todas as formas de opressão.

Referências

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ANDRÊS, Artur Domingos Santos. **O conceito de ‘violência’ no pensamento de Hannah Arendt.** 2012. 78 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia Geral) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2012.

ARENDRT, Hannah. **Da violência.** Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.

CHAUÍ, Marilena. Ética e Violência no Brasil. **Revista Centro Universitário São Camilo**, v. 5, n. 4, p. 378-383, 2011.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia.** 13. ed. São Paulo: Ática, 2008.

COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política de empoderamento.** São Paulo: Boitempo, 2019.

EURICO, Márcia Campos. A percepção do assistente social acerca do racismo institucional. **Serviço Social & Sociedade**, n. 114, p. 290-310, abr./jun. 2013.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUBFBA, 2008.

HOOKS, Bell. **Teoria feminista: da margem ao centro**. São Paulo: Perspectiva: 2019.

GALTUNG, Johan. Cultural violence. **Journal of Peace Research**, v. 27, n. 3, p. 291-305, 1990.

GALTUNG, Johan. Violence, peace and research. **Journal of Peace Research**, v. 6, n. 3, p. 167-191, 1969.

IANNI, Octavio. **Raças e classes sociais no Brasil**. 1. reimp. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MICHAUD, Yves. **A violência**. Trad. L. Garcia. São Paulo: Ática, 1989.

MOREIRA, Adilson. **Racismo recreativo**. São Paulo: Sueli Carneiro; Polén, 2019.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

OLIVEIRA, Simone Barros de; BRUM, Letícia Souza; ALMEIDA, Cristóvão Domingos de. Da comunicação não-violenta à cultura de paz: círculos, narrativas e contribuições. **Revista Observatório**, v. 5, p. 1-28, 2019.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). **Relatório mundial de violência e saúde**. Genebra: OMS, 2002.

PALHARES, Marcelo Fadori Soares; SCHWARTZ, Gisele Maria. A violência. In: **Não é só a torcida organizada: o que os torcedores organizados têm a dizer sobre a violência no futebol?** São Paulo: Editora UNESP; Cultura Acadêmica, 2015. p. 11-26. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/8zmft/pdf/palhares-9788579837425-02.pdf>>. Acesso em: 17 maio 2020.

SODRÉ, Muniz. **Sociedade, mídia e violência**. 2. ed. Porto Alegre: EDI-PUCRS, 2002.

WACQUANT, Loic. **As prisões da miséria**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

Capítulo 11

A Experiência Social das Mulheres Quilombolas no Âmbito da Saúde

Carolina Silva Diniz
Gabriel Moraes Machado
João Vitor Bitencourt
Vitória de Souza Francisco

Introdução

Este capítulo tem como proposta a análise de resultados da pesquisa “Mulheres quilombolas e acesso aos direitos de cidadania”, que procurou estudar as experiências sociais de mulheres quilombolas do município de Porto Alegre e região metropolitana no âmbito do acesso à política de saúde. Trata-se de um estudo qualitativo e de natureza exploratória, em que a coleta de dados envolveu o levantamento das comunidades das regiões em questão, pesquisa de campo, realização de entrevistas semiestruturadas e análise bibliográfica. Para este capítulo, foram analisadas as falas de mulheres quilombolas provenientes de 36 entrevistas e 30 grupos focais realizados no ano de 2018 com 34 comunidades quilombolas em 13 municípios do Rio Grande do Sul.

As pesquisas encontram-se em fase de desenvolvimento, mas já emergem importantes resultados que apontam uma série de dificuldades que as mulheres quilombolas vivenciam no que diz respeito ao acesso à política pública de saúde, levando em consideração todos os determinantes sociais em saúde – isto é, os fatores sociais, econômicos, culturais, étnicos/raciais, psicológicos e comportamentais que influenciam os problemas de saúde e os seus fatores de risco na população. O acesso aos serviços básicos de saúde é fruto direto desse conjunto amplo e complexo de determinantes com influência não só na vida e cotidiano dessas mulheres, mas de toda a comunidade. De fato, com a criação do Sistema Único de Saúde (SUS), do Programa Brasil Quilombola e das políticas de

saúde específicas para esses segmentos populacionais, o acesso a esses cuidados de saúde aumentou para grande parte da população quilombola; contudo, a rede de atendimento ainda é sobrecarregada e, por vezes, não chega a todos os territórios.

Ao tratarmos do não acesso a esses serviços, é necessário também compreendermos o racismo institucional presente nessas relações de poder (Estado – usuária; serviço – paciente), que, conforme conceitua a autora Jurema Werneck (2013, p. 17):

[...] é um dos modos de operacionalização do racismo patriarcal heteronormativo – é o modo organizacional – para atingir coletividades a partir da priorização ativa dos interesses dos mais claros, patrocinando também a negligência e a deslegitimação das necessidades dos mais escuros. E mais [...] restringindo especialmente e de forma ativa as opções e oportunidades das mulheres negras no exercício de seus direitos.

As expressões dessas relações de poder acabam sendo agravadas e vivenciadas diariamente na realidade das mulheres quilombolas na busca constante pelos seus direitos. As condições socioeconômicas e de acesso a serviços básicos de saneamento, por exemplo, também são fatores que resultam em agravos na saúde dessas mulheres, e são muito presentes nos relatos. Por outro lado, apresentaram-se também formas de resistência e de luta para garantir o acesso aos serviços de saúde, trazendo sempre a influência da tradição ancestral como força e exemplo para as mulheres quilombolas. Neste capítulo, iremos analisar, a partir das falas dessas mulheres, como se dá sua experiência social no acesso à saúde e como isso se relaciona com o racismo institucional e estrutural.

Proteção social em saúde para comunidades quilombolas

A proteção social se configura em políticas e ações voltadas para o atendimento das necessidades básicas da população e para a promoção da melhoria de sua qualidade de vida. Essa proteção, segundo Jaccoud (2009), começa a emergir no Brasil somente em 1988, com a promulgação da Constituição federal e, com ela, o reconhecimento ampliado dos direitos sociais. A partir disso, a proteção social sofre alterações radicais, como a instituição da seguridade social e sua articulação com políticas de saúde e assistência, a obrigação, por parte do

Estado, de prestar atendimento em saúde universal e em todos os níveis de complexidade (o SUS), a assistência social reconhecida enquanto política pública, a extensão de direitos previdenciários, entre outras (JACCOUD, 2009). “Dessa forma, a Constituição de 1988 alargou o arco dos direitos sociais e o campo da proteção social sob responsabilidade estatal, com impactos relevantes no que diz respeito ao desenho das políticas, à definição dos beneficiários e dos benefícios” (JACCOUD, 2009, p. 63).

Nessa linha de mudanças abarcadas na Constituição de 1988, está o reconhecimento das populações tradicionais, dentre elas as populações remanescentes de quilombos, que têm seus direitos sociais reconhecidos e previstos no art. 215 (FREITAS et al., 2011).

No âmbito dessas reconfigurações, foi também na Constituição de 1988 que o Brasil passou a ser reconhecido como um país multicultural e multiétnico. Este elemento – por si só, fruto de lutas e agenciamentos anteriores de um conjunto amplo de atores coletivos – geraram o início de um processo de reconhecimento de populações e comunidades tradicionais que passaram a ser vistas como sujeitos de direitos. (JORGE; BRANDÃO, 2012, p. 84).

No ano de 2004, o Programa Brasil Quilombola é criado. Visto como um marco das políticas públicas para as populações quilombolas, o PBQ permitiu que muitos avanços fossem realizados junto à população quilombola no que tange não só a saúde, mas todas as políticas públicas. Para Jorge e Brandão (2012), a importância do PBQ se deve a três principais fatores: a promoção da intersetorialidade da intervenção pública, com recursos das três esferas de governo; o respeito à identidade étnica das comunidades e suas dimensões; e, por fim, a agilização dos procedimentos de titulação das terras ocupadas.

Com o PBQ, a territorialidade, o reconhecimento jurídico-institucional e inserção nos planos públicos de desenvolvimento passam a ser fatores fundamentais para o exercício da cidadania e identidade de comunidades remanescentes de quilombos. Funcionando em quatro eixos principais – regularização fundiária; infra-estrutura e serviços; desenvolvimento econômico e social; e controle e participação social – o PQB busca gerar um impacto positivo no desenvolvimento e na qualidade de vida das comunidades quilombolas. Dentre seus objetivos estão garantir o acesso à saúde, a condições de trabalho, a infraestruturas – como saneamento básico, transporte, água e luz; segurança alimentar;

e previdência social, estando esse acesso em consonância com as especificidades históricas e contemporâneas dessas comunidades (BRASIL, 2004c).

Como supracitado, a saúde, a partir de 1988, passa a ser um dever do Estado e um direito da população, sendo sua materialização dada por meio do SUS. Para Viana e Machado (2008), o SUS, concebido sob o prisma da universalidade e da lógica de uma seguridade social abrangente, é um marco na história da proteção social no Brasil. Todavia, o acesso à saúde, apesar de previsto, não se dá de maneira igualitária ou equitativa. Para Freitas et al. (2011) e Jorge e Brandão (2012), o acesso à saúde é determinado por condições sociais, econômicas e étnicas.

“É porque nós ali também tinha postinho, atendiam lá dentro do coisa, pararam, até agora nada, isso faz uns três anos, quase quatro ou mais, é... Então, a saúde pra nós lá no interior é péssima, a gente não têm [...] tem que vim até a cidade, que é uma coisa que é lá no interior, como eu digo, muitas gente não tem como, né?!” (Mulher quilombola de grupo focal com representações quilombolas em Canguçu/RS, 2018).

O PQB prevê a necessidade de programas de saúde específicos para as comunidades quilombolas – argumentando essa necessidade a partir das condições precárias de vida e da constante exposição à violência física e psicológica dessas comunidades (BRASIL, 2004c). Todavia, casos como o da política de saúde voltada à população negra em todos os seus recortes – quilombolas, mulheres negras, mulheres negras quilombolas – expressam a invisibilidade e deslegitimação dessa população e demonstram que o racismo ainda está presente, seja nos atendimentos precarizados, nas demandas invisibilizadas, não atendidas, negligenciadas, ou ainda em uma população inteira – de idosos/os, crianças, mulheres e homens – desatendida pelo poder público, que perpetua esse sistema institucionalmente racista.

“No quinto é bem precário, no quinto é só o nome de Posto de Saúde [outro participante: É, não tem, falta médico]. Não atende ninguém, vem uma senhora lá... Uma das quilombola tem um menino deficiente, ela tem que ir lá, ela tem que chegar no horário pra pegar ficha, e o genro vai lá depois, porque ele trabalha. Pede uma ficha... Enche eles de desaforo, parece que tão fazendo obrigação.” (Mulher quilombola de grupo focal com representações quilombolas em Canguçu/RS, 2018).

Freitas et al. (2011, p. 939) argumentam que “Inegável é, portanto, que grupos que foram historicamente perseguidos e/ou excluídos, enfrentem horizontes obscurecidos quanto ao acesso em saúde”. Em consonância, para Jorge e Brandão (2012, p. 92), historicamente, essa invisibilidade social é uma marca que afeta essa população pelo país e “[...] por conta desta, os processos de vulnerabilização social são sobre determinados por ações de preconceito e discriminação de origem social e racial”.

Com o intuito de ampliar os espaços de autonomia da população usuária, a Política Nacional de Promoção da Saúde (PNPS) passa por uma alteração em 2014, que põe que:

[...] a PNPS traz em sua base o conceito ampliado de saúde e o referencial teórico da Promoção da Saúde como um conjunto de estratégias e formas de produzir saúde, no âmbito individual e coletivo, caracterizando-se pela articulação e cooperação intra e intersetorial, pela formação da Rede de Atenção à Saúde (RAS), buscando articular suas ações com as demais redes de proteção social, com ampla participação e controle social. (BRASIL, 2014).

Dessa forma, a saúde é vista não apenas a partir da perspectiva biológica, mas também pelas suas articulações com as diversas concepções ligadas ao viver, que vão além dos cuidados de saúde. É a partir dessas diferentes concepções do viver e da busca pela equidade em saúde que são estabelecidos os determinantes sociais em saúde (DSS) em todos os seus níveis de atenção. Os DSS compreendem que a saúde abarca fatores que vão desde o trabalho, proteção social, governança, normas sociais e valores, passando por classe social, gênero, raça/etnia, educação, ocupação e renda, até chegar nos fatores circunstanciais, comportamentais e biológicos, psicossociais e de cuidados – propriamente, de saúde. Portanto, os determinantes enfocam as expressões da questão social, trazendo um conceito ampliado de saúde, diferente do que era visto anteriormente – no caso, apenas a ausência ou presença de doenças.

O conceito de saúde reflete a conjuntura social, econômica, política e cultural. Ou seja: saúde não representa a mesma coisa para todas as pessoas. Dependerá da época, do lugar, da classe social. Dependerá de valores individuais, dependerá de concepções científicas, religiosas, filosóficas. O mesmo, aliás, pode ser dito das doenças. (FREITAS et al., 2011, p. 939).

No tocante ao acesso à saúde, a população quilombola só começou a ser efetivamente contemplada pela política de saúde em 2004, com a Portaria 1.434/04 (FREITAS et al., 2011). A portaria estabelece um incentivo aos municípios que possuem equipes de saúde da família voltadas à população quilombola, prevendo em seu art. 4º “Aumentar em 50% o valor atual dos Incentivos Saúde da Família e Saúde Bucal nos municípios com população remanescente de quilombos ou residente em assentamentos” (BRASIL, 2004b, p. 1).

Em 2013, o estado do Rio Grande do Sul executa uma iniciativa similar à da União e cria a Estratégia da Saúde Quilombola (ESFQ) estabelecida pela Resolução 098/13 da Comissão Intergestores Bipartite do Rio Grande do Sul (CIB/RS). Com essa iniciativa, o estado buscava qualificar o atendimento a essa população e combater o racismo institucional (RIO GRANDE DO SUL, 2013). A Resolução 098/13 define, em seu art. 2º, um acréscimo de 50% ao piso pago pelo Ministério da Saúde às Estratégias Saúde da Família (ESF) do município; já seus art. 4º e 5º estabelecem, dentre outros requisitos, que a instituição das ESFQ do município deve se dar em articulação com as comunidades quilombolas, sendo seu plano de aplicação elaborado em conjunto com as lideranças quilombolas (CIB/RS, 2013).

Tais resolução e portaria são um avanço e conquista das populações quilombolas; entretanto, no Rio Grande do Sul, mesmo que grande parte dos quilombos sejam atendidos pelas ESFs municipais, esses atendimentos, muitas vezes, não são feitos com equipe específica, conforme previsto. Dados contidos nos Apêndices A e B¹ demonstram que, atualmente, no estado do Rio Grande do Sul, há 68 municípios (13,68%), que abrigam 136 comunidades quilombolas. Todavia, somente 61 dessas comunidades (44,85%) possuem acesso à ESFQ ou a equipes especializadas para essas comunidades. Tal dado demonstra que, apesar da Portaria 1.434/04, Resolução 098/13 e parâmetros definidos no PQB, 75 comunidades quilombolas (53,15%) não possuem esse acesso qualificado. Cabe salientar ainda que os municípios com maior concentração de comunidades quilombolas não possuem integralidade de cobertura; são eles: Canguçu, com 16 comunidades e 12,5% de cobertura; Piratini, com oito comunidades e sem cobertura; Porto Alegre, sete comunidades e 42,86% de cobertura; São Lourenço do Sul, cinco comunidades e 80% de cobertura.

¹ Todos os apêndices estão disponíveis no final deste capítulo.

Apesar de os dados apontarem 26 municípios com cobertura total e 12 municípios com cobertura parcial, nos relatos das moradoras residentes de diversos quilombos do estado, a falta de atendimento especializado é pauta constante, principalmente em municípios pequenos e do interior do estado, nos quais os quilombos encontram-se mais afastados dos centros urbanos e, conseqüentemente, com menor acesso aos serviços básicos de saúde que lhes são constitucionalmente garantidos e, inclusive, previstos na Política Nacional de Saúde Integral da População Negra. No somente isso, quando nos referimos à saúde, a atenção deve ser entendida como ações e serviços prioritizados em razão de situações de risco e condições de vida e saúde de determinados indivíduos e grupos de população (BRASIL, 2009). Nos relatos a seguir é possível perceber as semelhanças e diferenças do acesso à saúde, em específico o acesso às equipes de estratégia de saúde da família para populações quilombolas:

“O agente vem, agora estão vindo [...]. Antes até vinham, mas fazia uns quantos anos que elas são das cidade agora, era da redondeza, o filho do irmão do Vanderlei que fazia aqui na região. Há tempos não tinha, agora temos duas agentes. Vêm todos os meses. Só é dificuldade pra gente se deslocar até o posto de saúde, nós temos ônibus três vezes na semana, vamos na saúde, para voltar não tem [...]. Arruma uma carona ou tem que vir a pé. É, a distância que é para nós, temos que ir lá no ônibus, depois, se não surgir uma carona, temos que vim a pé. É difícil, né?” (Mulher quilombola idosa, Quilombo Palmas, Bagé/RS, 2018).

“Entrevistadora: E o médico do município não vai até a comunidade?”

Não. É aqui na cidade ou então nos assentamentos que tem unidade móvel. A gente não têm como ir até os assentamentos. Uma vez por ano vai até a escola, mas a gente não adoce só uma vez por ano. E também a questão da sede que nós não temos, só um galpãozinho.” (Mulher quilombola de grupo focal com lideranças de diversas comunidades em Piratini/RS, 2018).

Em ambos os municípios, a falta de equipe especializada para o atendimento das populações quilombolas é uma demanda constante, porém, no município de Bagé – considerado de grande porte – há a presença de um agente de saúde que vai ao território para fazer o atendimento. Mesmo que de forma precarizada, devido ao longo tempo em que passaram sem esse atendimento, a

comunidade é assistida por um técnico da equipe de saúde. Já em municípios menores, como é o caso de Piratini, as comunidades têm um acesso ainda mais precarizado, uma vez que os atendimentos são feitos em locais que não são próprios dos equipamentos de saúde e feitos em datas pré-determinadas, quase anualmente, conforme o relato citado. Além desse acesso precarizado, há ainda a ausência de uma infraestrutura de transporte adequada, que, na falta de um equipamento de saúde próximo às comunidades, permita o acesso à saúde nessas localidades mais afastadas. Esse fator corrobora com o exposto no PBQ, que traz estruturas de transportes adequadas como fatores de impacto na saúde.

“A pediatra mesma, a gente marca daqui a três a quatro mês uma consulta, às vezes a criança adoce duas ou três vezes e não conseguiu pediatra [...]. Quem tem carro vai de carro, se não, pega alguém pra levar, ou vai de ônibus. De ônibus às vezes chega lá já não tem ficha [...]. A ficha é seis horas da manhã, chega lá de ônibus às oito e meia, que é o primeiro que a gente vai, não tem mais ficha.” (Mulher quilombola de grupo focal em Formigueiro/RS, Quilombo Vó Maria e Vó Valdomiro, 2018).

A falta desse atendimento específico e a precarização constante dos serviços afetam diretamente a vida e a saúde das mulheres quilombolas, pois muitas precisam de atendimentos e acompanhamentos constantes, como é o caso da moradora de um quilombo localizado no município de Formigueiro:

“Eu tive problema de câncer de mama na família né, minha mãe morreu de câncer e eu fiquei um ano na fila de espera pra me chamarem pra fazer mamografia, daí eu fiz a mamografia – meu sogro ficou dois anos, depois que ele morreu que chamaram pra fazer o eletro [comentário paralelo] – e os resultados dos meus exames não chegou ainda.” (Mulher quilombola de grupo focal em Formigueiro/RS, Quilombo Vó Maria e Vó Valdomiro, 2018).

Para dar conta dessa demanda de atendimento especializado à mulher, no ano de 2004 foi criada a Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da Mulher, que incorpora questões de gênero, raça, etnia e diversidade, assim como considera todas as singularidades e faixas etárias, bem como os distintos grupos sociais que compõem o universo feminino brasileiro (BRASIL, 2004a).

A promoção e prevenção em saúde vai muito além do acesso regular aos equipamentos de saúde, como postos, ESF e hospitais. A partir dessa perspecti-

va, o PBQ definiu que, assim como as estratégias devem contemplar a saúde em si, devem deter-se acerca da segurança alimentar e infraestrutura – dentre elas o acesso à água, saneamento básico e moradia de qualidade – compreendendo tais recursos como influenciadores diretos da saúde e qualidade de vida (BRASIL, 2014). Nos próximos parágrafos deste capítulo, nos deteremos no acesso das comunidades quilombolas à água.

O acesso à água potável é um direito social garantido pela Constituição federal em seus art. 6 e 200, inciso V, uma vez que o consumo de uma água de qualidade é fator de impacto na saúde populacional, e é dever do SUS fiscalizar e assegurar o acesso à água de qualidade. Todavia, dados contidos no Apêndice C – advindos de pesquisa da Emater realizada em 2018 com as comunidades quilombolas do estado do Rio Grande do Sul – apontam que, no estado, há 71 comunidades quilombolas (54,62%) que não têm acesso à água tratada. É possível notar nesses dados que as regiões rurais possuem uma maior vulnerabilidade no acesso à água potável do que as comunidades localizadas em perímetros urbanos.

“A grande necessidade de todas as comunidades do interior é o acesso mesmo à água. Este verão a gente teve muita dificuldade com água, a maioria das pessoas ficaram sem água. Esse é o grande problema, a gente já está reivindicando isso há um bom tempo. Hoje, por exemplo, tem representantes nossos em Porto Alegre para assinar um contrato para o acesso à água potável. Não vai atingir muitas pessoas, vai ser mais próximo às sedes das comunidades, de duas só foram contempladas com uma caixa que vai ser colocada de 5.000 litros. Para tratar a água, e dali só vai ser tirada para consumo mesmo, não pode nem ser usada para banho, nem para lavar roupa, nada. Só pode ser tirada dessa caixa de balde, não pode nem ser encanada. Então ela vai garantir a saúde, mas não vai comportar ter água.” (Mulher quilombola de grupo focal em Piratini/RS, vários quilombos, 2018).

Rodrigues et al. (2011) apontam que a falta de um sistema de tratamento da água é prejudicial no trabalho de promoção da saúde e prevenção de doenças. Os autores dão como exemplo a fluoretação da água e seu impacto na prevenção da cárie dental, destacando a vulnerabilidade a essa enfermidade das comunidades sem esse acesso. Logo, comunidades com recursos hídricos locais sem controle e tratamento prévio não teriam garantia dos padrões de potabilidade da água definidos pela Portaria 036/90 do Ministério da Saúde (BRASIL, 1990).

“Eu tava trabalhando agora a pouco tempo com a Ulbra de Cachoeira, eles vieram fazer uma análise nos dentes das crianças tudo aí, eu nunca deixo parar essa parte aí, porque a Cláudia [nome alterado por finalidades de sigilo] era uma que foi a que começou, meu neto, por exemplo, tem 15 anos e os dentes dele é horrível. Isso aí eu debati com eles lá em Porto Alegre, aí tentaram me convencer que os adultos não ia prejudicar. Eu disse ‘não gente, se prejudica as crianças, prejudica os adultos também’, quantos anos nós tomamos essa água? Quantos anos? Tem criança que se criou na barriga da mãe tomando essa água. A minha não tinha problema de dentes visíveis, ela tinha os dentes muito bonitos, mas e as outras crianças, como estão? Muito, mas muito prejudicados. Tem a minha sobrinha, que tem os dentes muito horríveis. Então é assim... É uma coisa que... Veio pessoal até da Holanda aqui, médicos da Holanda visitar e atender as crianças.” (Mulher quilombola em entrevista em Restinga Seca/RS, Quilombo Martimianos, 2018).

As dificuldades de acesso, ainda, levam, muitas vezes, a população a ter de deixar seu território.

“Entrevistadora: O que leva essas pessoas a deixarem essas terras conquistadas, garantidas e saírem de lá?”

A falta de qualidade de vida né, não tinha luz, não tinha energia, não tinha água, água era de poço, a falta de escolaridade para os filhos que vão crescendo, aí tu faz o quê... Tem que pegar e ir embora né. Não tem qualidade de vida, senão tu vai morrer ali, no meio do mato, olhando pras árvores... Aí vai embora mesmo.” (Mulher quilombola de grupo focal em Pedras Altas/RS, vários quilombos, 2018).

A falta de acesso à água não se limita a uma questão de saúde, mas impacta também no desenvolvimento dessas comunidades e em sua qualidade de vida, além de configurar um descumprimento dos direitos sociais dessas comunidades e uma omissão por parte do poder público.

“Eu tenho até um projeto aprovado de uma agroindústria, mas eu preciso primeiro aprovar um projeto de água para poder acessar o projeto.” (Mulher quilombola de grupo focal em Piratini/RS, vários quilombos, 2018).

“E uma das coisas que necessita muito de água na comunidade, no caso da Maria [nome alterado para fins de sigilo], é a questão que eles trabalham bastante com doces, salgados, essas coisas assim, que eles

fabricam e podiam estar vendendo. E tem que ser bem higienizados, então, sem água, eles não conseguem desenvolver esses projetos. Isso é em todas as comunidades.” (Mulher quilombola de grupo focal em Piratini/RS, vários quilombos, 2018).

As experiências sociais de promoção da saúde às mulheres quilombolas: racismo institucional/estrutural em evidência

No Brasil, é o racismo que dita como o Estado e a sociedade lidarão com a população negra, pois as organizações econômicas, sociais, políticas, são constituídas pelo racismo estrutural, que é institucionalizado e culturalmente enraizado e organiza as relações sociais. Como lembra Magalhães (2020, p. 2), a escravidão ressoa ainda hoje em múltiplos domínios, “[...] desde relações interpessoais até medidas governamentais mais amplas”, tendo em vista que o racismo estrutural e institucionalizado “[...] regula práticas, estabelece relações, conforma subjetividades e produz as condições de vida e morte de uns e outros”.

O racismo pode ser entendido como um conjunto de ideologias, doutrinas e ideias presentes na sociedade que atribuem inferioridade a determinados grupos étnicos e atuam como motor de desigualdades, que produzem condições precárias de existência da população vitimada. Ele tende a se manifestar de diversas formas na sociedade, mesmo sendo crime com direito a punição. Ainda assim, permanece em suas formas mais explícitas e também implícitas, expressas através do racismo institucional e estrutural.

Silvio Almeida (2018, p. 214), em seu estudo sobre o racismo estrutural, traz que o racismo de tipo institucional “[...] diz respeito aos efeitos causados pelos modos de funcionamento das instituições que concede privilégios a determinados grupos da sociedade de acordo com a raça”. Segundo ele, as instituições estabelecem e regulamentam as normas e os padrões “[...] que devem conduzir as práticas dos sujeitos, conformando seus comportamentos, modos de pensar, concepções e preferências”. Quando se trata da política de saúde, o racismo trabalha de um modo para que as necessidades e particularidades da população negra não sejam reconhecidas, principalmente as particularidades da população quilombola, que resiste e sofre as severas consequências da exclusão social.

Durante o período da escravidão/exploração da população negra, procurou-se menosprezar o povo negro em função de suas características físicas, culturais,

entre outras. Porém, percebe-se que essa estrutura social permanece até os dias atuais e possibilita que o racismo sofra manutenções e transformações ao longo da história no país – que continua abraçando ideologias racistas, fruto de uma escravidão que durou mais de três séculos. Essa dimensão estrutural totaliza-se como uma violência e, nos dias atuais, conforme demonstra Minayo (2005, p. 28), ela “[...] reúne os aspectos resultantes da desigualdade social, da penúria provocada pela pobreza e pela miséria e a discriminação que se expressa de múltiplas formas”.

A ideia de que os conflitos raciais foram resolvidos no país com a abolição da escravatura e com o processo de mestiçagem gera o mito da democracia racial, que é a crença de que não existem raças no Brasil e que, portanto, “não existe racismo”. Todavia, segundo dados divulgados pela Pesquisa Nacional em Saúde (PNS) em 2013, das pessoas que já se sentiram discriminadas no serviço de saúde por médico ou outro profissional da área no Brasil, 11,6% são mulheres e 11,9% são de cor preta. A pesquisa também analisou os motivos pelos quais essas pessoas sentiram-se discriminadas no serviço de saúde, e mais da metade da população de maiores de 18 anos revelou que se sentiu discriminada por razões de cor ou raça.

O racismo estrutural atua de uma maneira mais branda, quase imperceptível. Está naturalizado e enraizado na nossa cultura, portanto se pode, muitas vezes, dizer que “nem parece racismo”, pois se materializa de forma profunda nas relações sociais: condutas, normas, práticas, diálogos etc. Trata-se de um conjunto de práticas, hábitos e situações, falas da sociedade que promovem a segregação ou preconceito racial. Para Almeida (2018), esse racismo estrutural está ligado ao racismo institucional, eis que o último determina suas regras a partir de uma ordem social estabelecida. O racismo se torna decorrência de uma estrutura da sociedade que normaliza, naturaliza e mantém padrões e regras baseadas em princípios discriminatórios de raça.

Tendo em vista as reflexões acima a respeito do racismo e da sua dimensão estrutural na sociedade brasileira, logo abaixo se destacam algumas narrativas que mostram que essa estrutura societária resulta na negação de direitos fundamentais para grande parte da sociedade brasileira que compõe grupos socialmente discriminados e explorados.

No exemplo abaixo, uma mulher quilombola, durante uma entrevista, elenca algumas problemáticas enfrentadas pela sua e outras comunidades quilom-

bolas – entre elas, uma questão chama atenção: a dificuldade de acesso à água, como já visto de forma preliminar na seção anterior. A água é indispensável à saúde e à vida, e a Constituição federal de 1988 a reconhece como direito social, assim como reconhece a alimentação, o trabalho, a moradia, a educação e a *saúde*, entre outros².

“Outra é a questão da água nas comunidades, saneamento básico, banheiros. A comunidade de Passo dos Maias é uma comunidade que, das 20 e tantas famílias que tem lá, somente umas 6-7 tem banheiros. Problema sério de abastecimento de água, tem uma rede de água da Corsan que já foi feita, mas ainda não tá funcionando, então essas são as maiores demandas. Também luz, que algumas famílias têm problemas de acesso e, por fim, produção, geração de renda, é o que mais eles buscam, além da água e saneamento, é uma forma de gerar renda para as famílias.” (Mulher Quilombola, Quilombo Fundo do Formigueiro, Formigueiro/RS, 2018).

Diversas problemáticas surgem ao se dialogar com quilombolas do estado do Rio Grande do Sul. Dá-se ênfase, neste momento, à questão da água, tendo em vista a narrativa acima e levando em conta que esse é um tema que se repete com certa frequência quando se fala sobre demandas e necessidades dos quilombos dessa região.

De acordo uma mulher quilombola entrevistada no município de Formigueiro, “[...] aqui o pior é a saúde, que é o essencial e é o fundamental e não tem, principalmente para as crianças” (Mulher quilombola em entrevista em Formigueiro/RS, Quilombo do Formigueiro, 2018). Outra narrativa comenta que “[...] só quem tem água encanada aqui é eu, a minha mãe e meu tio lá embaixo. Os outros, ninguém tem água encanada, e quando chega o verão ninguém tem água nem para a comida, nem para dar banho nas crianças” (Mulher quilombola de grupo focal em São Lourenço/RS, Quilombo do Torrão, 2018).

Vale ressaltar que estudos atuais demonstram a importância de compreender

² No ano de 2016 a Câmara dos Deputados começou a analisar uma Proposta de Emenda à Constituição (PEC) para incluir o acesso à água e à terra entre os direitos sociais obrigatórios. A PEC 258/2016 “dá nova redação ao art. 6º da Constituição Federal, para introduzir o direito humano ao acesso à terra e à água como direito fundamental” (BRASIL, 2016), por considerar indissociável a relação desses dois recursos com o desenvolvimento inclusivo e sustentável – e, ainda, para tornar a norma brasileira coerente com documentos internacionais que tratam da função social da propriedade.

as características do abastecimento em áreas rurais de comunidades quilombolas “[...] para proposição de metas, programas, projetos e ações efetivas na busca da universalização do acesso à água e ao tratamento dos esgotos, com intuito de evitar doenças e melhorar a qualidade de vida” (MAGALHÃES FILHO; PAULO, 2017, p. 104). Há a necessidade de dar valor ao tema da água, que muitas vezes é captada de forma escassa e/ou precária em rios e riachos para o consumo nessas comunidades quilombolas, e em alguns territórios nem sequer há a ânsia Estatal (e da sociedade civil) de dar conta dessa problemática, ficando à mercê da organização dos sujeitos que vivenciam o fenômeno. Deve-se levar em conta que a questão do uso doméstico e da higiene pessoal é um direito fundamental, uma questão de saúde. Tem-se conhecimento que essa demanda deve ter respostas que podem emergir de uma tomada de decisão participativa, através, por exemplo, de diagnósticos, estudos e intervenções estatais, o que deve ter o envolvimento dos membros das comunidades quilombolas para melhorar o conhecimento com relação à educação sanitária e ambiental (MAGALHÃES FILHO; PAULO, 2017).

Tendo em vista que essas problemáticas emergem em diálogos com mulheres quilombolas, vale destacar que, ao passo que se trata de um segmento historicamente discriminado (que vivencia opressões de classe social, gênero, raça-etnia e geração), esse é também um segmento que possui uma importante liderança, com dimensões de grande protagonismo nos territórios quilombolas. Como lembram Durand e Heideman (2019, p. 6), a história oficial omite o protagonismo e a insubmissão das mulheres negras, que, “[...] frente à subordinação, segregação e vulnerabilidade, mantêm movimentos de resiliência para a manutenção e fortalecimento de sua cultura”. Trata-se de um grupo que mantém um ativo papel nas histórias de resistências sociais, em especial aquelas que envolvem disputas e embates em meio às ações do Estado brasileiro, tais como as reivindicações por políticas públicas que visem dar conta de demandas, como, no caso, o acesso à água para a questão da saúde.

Muitas vezes se pensa nas mulheres quilombolas a partir de fatores como a manutenção de tradições e dos saberes familiares e territoriais; no entanto, deve-se perceber também o seu papel fundamental em torno das lutas sociais por igualdade, organização política e econômica e em prol de direitos sociais básicos.

Ao pensar na relação entre as demandas e necessidades dos quilombos visi-

tados, que emergem nas vozes de mulheres quilombolas, e o Estado brasileiro no âmbito da saúde pública, vale lembrar que se remete a uma relação imbricada nas desigualdades sociais. A produção das condições de saúde, tal como o acesso a serviços de saúde, expressa historicamente situações de injustiça social na vida das mulheres negras quilombolas, que sofrem com o racismo estrutural e institucional. O hiato na atenção à saúde das mulheres negras no atual sistema de saúde provoca iniquidades sociais, e um dos fatores incidentes está nas discriminações de gênero e étnico-racial, que colocam essas mulheres numa posição de desvantagem. Mulheres negras de etnia quilombola têm dificuldade de acesso aos serviços básicos de saúde e a políticas públicas eficazes para a superação das desigualdades (PEREIRA, 2016).

Considerações finais

Viu-se que este capítulo se debruça sobre a experiência social das mulheres quilombolas no âmbito da saúde, trazendo à tona algumas reflexões realizadas a partir dos resultados da coleta de dados da pesquisa em questão. Sabe-se que há uma série de dificuldades que as mulheres quilombolas vivenciam no que diz respeito ao acesso à política pública de saúde, levando em consideração todos os determinantes sociais em saúde, e sabe-se, também, que esse é um segmento que se destaca pela resistência em meio a experiências de racismo institucional e estrutural.

Nesse sentido, emerge o resgate do tema da proteção social e do atendimento das necessidades básicas da população quilombola no que se refere à promoção da melhoria de sua qualidade de vida. Trata-se do cenário atual, em que já há determinado reconhecimento legal dos direitos sociais de populações e comunidades tradicionais, em meio a uma realidade contraditória, que mostra que, apesar de previsto, o acesso à saúde não se dá de maneira igualitária, isso em função de desigualdades sociais, econômicas e étnicas.

Tem-se um cenário que expressa a invisibilidade e deslegitimação dessa população e que demonstra que o racismo ainda está presente em diversos âmbitos (nos atendimentos precarizados, nas demandas invisibilizadas, entre outros), realizando a manutenção do preconceito e discriminação de origem racial. Vê-se, então, que a saúde não representa a mesma coisa para todas as pessoas, pois seu acesso dependerá da época, do lugar, da classe social; portanto, apesar de

se ter uma realidade em que quilombos são atendidos por equipes de serviços de saúde, parte-se do pressuposto de que a promoção e prevenção em saúde vai muito além do acesso regular aos equipamentos de saúde usuais, como postos, ESF e hospitais. Nesse contexto, o racismo estrutural e institucionalizado regula práticas e estabelece relações, concedendo privilégios a determinados grupos da sociedade de acordo com a raça.

O tema da água surge com ênfase e se repete com frequência; há, então, a necessidade de dar importância a essa questão, em especial em áreas rurais de comunidades quilombolas. Deve-se levar em conta que a questão do uso doméstico e da higiene pessoal é um direito fundamental e que é necessário ter respostas que possam emergir de uma tomada de decisão participativa, através, por exemplo, de diagnósticos, estudos e intervenções estatais, o que deve ter, fundamentalmente, o envolvimento dos membros das comunidades quilombolas.

Ao dialogar sobre essas questões, algumas sínteses surgem, como a seguinte: “[...] o poço artesiano, pois o poço artesiano vai ter água no inverno e no verão. Qualquer outra fonte de água proposta para nós não garante, porque chega no verão, as nascentes seca” (Mulher quilombola de grupo focal em São Lourenço do Sul/RS, Quilombo Torrão, 2018). Deve-se valorizar as soluções que emergem das ideias dos sujeitos que vivenciam essa realidade. No caso citado acima, trata-se de uma reflexão de uma mulher quilombola, o que nos faz pensar que, ao acolher e dar valor a essa narrativa, se fortalece também a autonomia feminina “[...] para superar a desigualdade de poder em que as mulheres, em especial as negras, se encontram na sociedade” (DURAND; HEIDEMAN, 2019, p. 6). Pensar programas, projetos e ações efetivas na busca da universalização do acesso à água para comunidades quilombolas é uma tarefa do Estado e da sociedade civil em geral, mas se deve levar em conta a vontade e o protagonismo dos segmentos que vivem essa realidade.

Referências

ALMEIDA, Silvio Luiz. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BRASIL. **Proposta de Emenda à Constituição 258/2016**. Dá nova redação ao art. 6º da Constituição Federal, para introduzir o direito humano ao acesso à terra e à água como direito fundamental. Brasília, 04 ago. 2016.

BRASIL. **Portaria nº 2.446, de 11 de novembro de 2014**. Redefine a Política Nacional de Promoção da Saúde (PNPS). Brasília, 2014.

BRASIL. **Portaria nº 992, de 13 de maio de 2009**. Institui a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra. Brasília, 2009.

BRASIL. **Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da Mulher**. Brasília, 2004a. Disponível em: <https://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nac_atencao_mulher.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2021.

BRASIL. **Portaria nº 1434, de 14 de julho de 2004**. Define mudanças no financiamento da atenção básica em saúde no âmbito da estratégia Saúde da Família, e dá outras providências. Brasília, 2004b.

BRASIL. **Programa Brasil Quilombola**. Brasília: SEPPPIR, 2004c.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Portaria nº 36, de 19 de janeiro de 1990**. Brasília, 19 jan. 1990.

COMISSÃO INTERGESTORES BIPARTITE DO RIO GRANDE DO SUL (CIB/RS). **Resolução nº 098, 05 abril de 2013**. Porto Alegre, 2013. Disponível em: <<https://atencaobasica.saude.rs.gov.br/upload/arquivos/201510/01114725-20141108003537cibr-098-13.pdf>>. Acesso em: 01 ago. 2020.

DURAND, Michelle Kuntz; HEIDEMAN, Ivonete Teresinha Schülter Buss. Determinantes sociais de uma comunidade quilombola e a interface com a promoção da saúde. **Revista da Escola de Enfermagem da USP**, v. 53, e03451, 2019.

FREITAS, Daniel Antunes et al. Saúde e comunidades quilombolas: uma revisão da literatura. **Revista CEFAC**, v. 13, n. 5, p. 937-943, out. 2011.

JACCOUD, Luciana. Proteção social no Brasil: debates e desafios. In: JACCOUD, Luciana. **Concepção e gestão da proteção social não contributiva no Brasil**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, UNESCO, 2009. Disponível em: <<https://scielo.org/article/physis/2008.v18n4/645-684/>>. Acesso em: 22 jan. 2021.

JORGE, Amanda Lacerda; BRANDÃO, André. Comunidades quilombolas, reconhecimento e proteção social. **Vértices**, v. 1, n. 14, p. 83-101, 2012.

MAGALHÃES, Alexandre. **Sobre racismo estrutural no Brasil**. 11 jun. 2020. Disponível em: <<https://cee.fiocruz.br/?q=Sobre-racismo-estrutural-no-Brasil>>. Acesso em: 22 jan. 2021.

MAGALHÃES FILHO, Fernando Jorge Correa; PAULO, Paula Loureiro. Abastecimento de água, esgotamento doméstico e aspectos de saúde em comu-

nidades quilombolas no estado de Mato Grosso do Sul. **Interações**, v. 18, n. 2, p. 103-116, abr./jun. 2017.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Violência contra idosos: o avesso de respeito à experiência e à sabedoria**. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2005

PEREIRA, Chirlene Oliveira de Jesus. **Acesso e utilização dos serviços de saúde por mulheres quilombolas para promoção da saúde reprodutiva**. 2016. 113 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

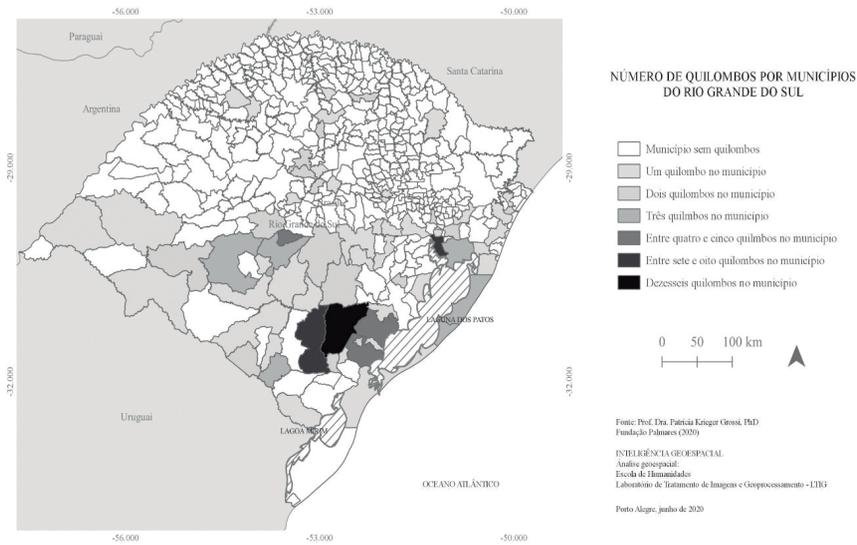
RIO GRANDE DO SUL. Secretaria da Saúde. Governo do estado lança estratégia de saúde da família quilombola. [**Portal da Secretaria da Saúde do RS**], 2013. Disponível em: <<https://saude.rs.gov.br/governo-do-estado-lanca-estrategia-de-saude-da-familia-quilombola>>. Acesso em: 01 ago. 2020.

RODRIGUES, Sabrina Alessandra et al. Educação em saúde em comunidades quilombolas. **Revista Gaúcha de Odontologia**, v. 59, n. 3, p. 445-451, 2011.

VIANA, Ana Luiza D'Ávila; MACHADO, Cristiani Vieira. Proteção social em saúde: um balanço dos 20 anos do SUS. **Physis**, v. 18, n. 4, p. 645-684, 2008.

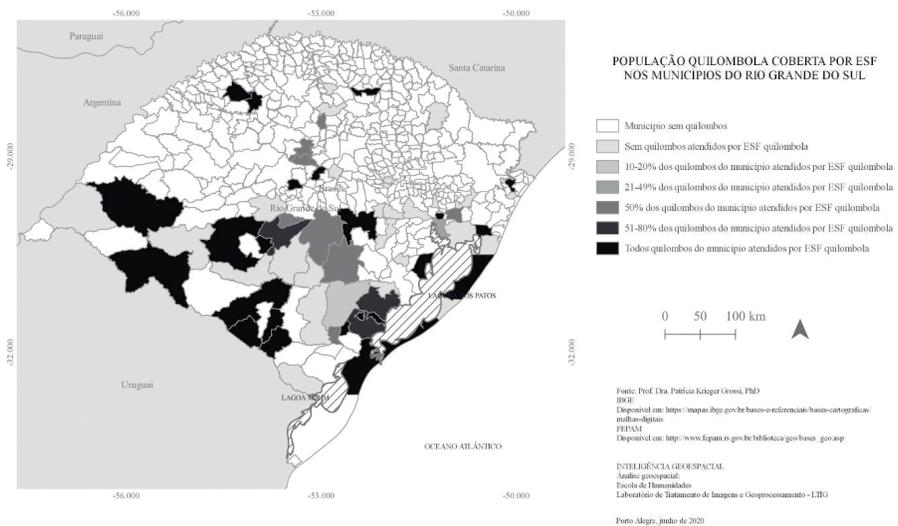
WERNECK, Jurema. **Racismo institucional: uma abordagem conceitual**. Trama Design, 2013. Disponível em: <<https://bibliotecadigital.mdh.gov.br/jspui/handle/192/381>>. Acesso em: 23 abr. 2021.

Apêndice A – Mapa da distribuição dos quilombos no estado do Rio Grande do Sul



Fonte: Elaboração própria a partir de dados da Fundação Palmares (2020).

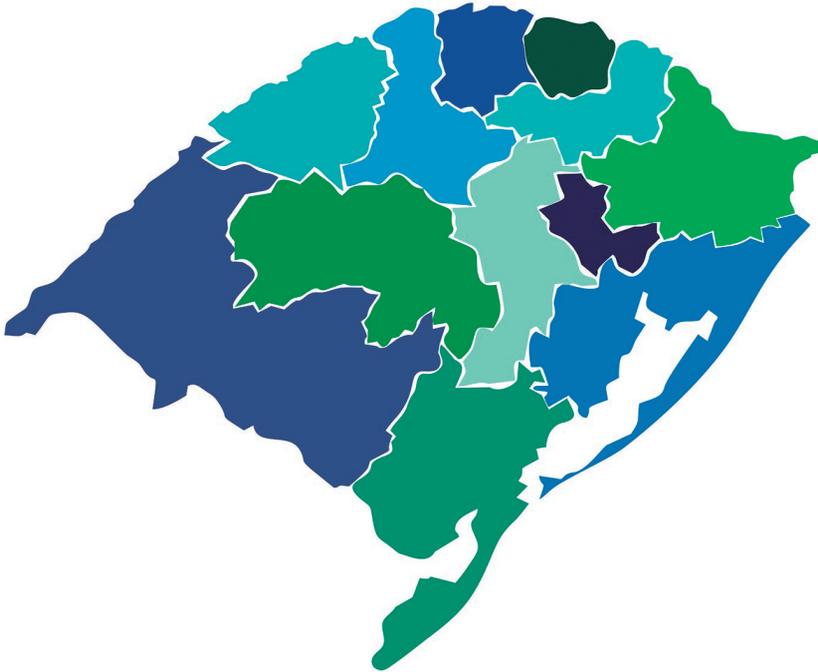
Apêndice B – Mapa da cobertura da população quilombola por ESF quilombolas no estado do Rio Grande do Sul



Fonte: Elaboração própria a partir de dados da Resolução 098/13 (CIB/RS, 2013).

Apêndice C – Mapa das comunidades quilombolas que acessam água para consumo humano por regiões do Rio Grande do Sul

Comunidades quilombolas que acessam água para consumo humano por regiões do Rio Grande do Sul



Legenda: (Regional - nº comunidades que acessam à água - nº total de comunidades)

■ Bagé - 4 de 17 comunidades	■ Pelotas - 13 de 47 comunidades
■ Caxias do sul - 0 de 1 comunidades	■ Passo Fundo - 1 de 1
■ Erechim - 0 de 2 comunidades	■ Porto Alegre - 22 de 30
■ Frederico Westphalen - 1 de 2 comunidades	■ Santa Maria - 8 de 14 comunidades
■ Ijuí - 4 de 5 comunidades	■ Santa Rosa - não possui comunidades
■ Lajeado - 2 de 3 comunidades	■ Soledade - 4 de 8 comunidades

Fonte: EMATER, 2018 - Pesquisa Primeira água.

Capítulo 12

Quilombos Urbanos no Município de Porto Alegre: o território como direito de (re)existir

Joana das Flores Duarte
Eliane Moreira de Almeida

Introdução

“Quando me arrancaram daqueles lugares, onde tudo me ficava – pátria, esposo, mãe e filha, e liberdade! Meu Deus! O que se passou o fundo da minha alma, só vós o pudestes avaliar! [...] Meteram-me a mim e a mais trezentos companheiros de infortúnio e de cativo no estreito e infecto porão de um navio [...]. A dor da perda da pátria, dos entes caros, da liberdade foram sufocadas nessa viagem pelo horror constante de tamanhas atrocidades.”

(Maria Firmina dos Reis)

A palavra *território* tem sido empregada de forma genérica, perdendo em certa medida a sua dimensão política. Etimologicamente, é “[...] derivada do grego *pater* e se refere a um território ou jurisdição governado por um *patriarca*¹, sobre o qual os órgãos políticos de um país exercem seus poderes” (AMORA, 2013, p. 718). O território, como bem explicitado por Milton Santos (1999), deve ser compreendido para além do termo semântico, ele é o espaço usado, suas delimitações geográficas, acrescido pelo que representa para as pessoas que o ocupam, que o utilizam e o moldam.

O território não é apenas o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas. O território tem que ser entendido como o território usado, não o território em si. O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de

¹ Nota-se que, no fundamento da palavra, há menção ao patriarca, ou seja, à forma estruturante do exercício do poder, historicamente liderado por homens.

pertencer àquilo que nos pertence. O território é o fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida. (SANTOS, 1999, p. 8).

Compreende-se, assim, que o território representa o Estado-nação, tornando-se responsável pelo controle político e econômico. Todavia, novas funções e ações foram impressas aos Estados territoriais; entre elas, o compromisso jurídico com o capital diante da globalização. Com isso, o nível de dependência foi aprofundado, e criou-se, na economia capitalista dos Estados, “[...] uma classe de trabalhadores sem propriedade, que, justamente por isso, é obrigada a entrar no mercado para vender a sua força de trabalho”, configurando uma economia subordinada ao movimento global do capital (WOOD, 2014, p. 26-28).

Por esses condutos, reconhecer o território como categoria analítica, situando-o no marco histórico, possibilita compreender o significado atribuído à favela, por exemplo. O obscurecimento do conceito de Estado-nação reforça não apenas a urbanização da pobreza, mas, sobretudo, a favela como expressão de um “[...] mau governo, e não resultado da globalização e desigualdade de renda” (DAVIS, 2006, p. 197).

No que se refere à obra de Mike Davis, *Planeta Favela*, a contribuição do autor está na arguta análise sobre a involução urbana e o proletário informal. Situando a concentração da renda no mundo e seus reveses nas altas taxas de desigualdade, Davis (2006) discorre sobre a formação da favela como resultante do movimento global da nova ordem urbana radicalmente desligada da industrialização, do encolhimento do setor público, da concentração do agronegócio em grande escala e dos processos que expulsaram a mão de obra do campo para o emprego informal na cidade. Colocando em xeque a urbanização da pobreza, Davis (2006, p. 198) desmistifica o conceito até então dado à favela, historicamente definido como lugar “[...] da imoralidade, da decadência, do resíduo social, de habitações pobres, marcado pela insegurança e medo”.

Davis apresenta a evolução da pobreza urbana como processo histórico não linear, bem como a feminilização do trabalho precário e informal. Discorre sobre o papel minimalista dos governos nacionais na oferta de moradias e sobre a submissão dos Estados aos Planos de Ajuste Estrutural, definidos pelo Fundo Monetário Internacional e pelo Banco Mundial no final dos anos 1970 e na década de 1980, e seus impactos na contemporaneidade. Por meio desses planos, os países em desenvolvimento ou denominados periféricos, entre eles o Brasil,

incorporaram em suas agendas “[...] a redução dos programas governamentais e, em muitas vezes, a privatização do mercado habitacional” (DAVIS, 2006, p. 71).

Loïc Wacquant, em seu livro *As duas faces do gueto*, mostra as rápidas e profundas mudanças contemporâneas da sociedade, entre elas, Wacquant (2008) discorre sobre os eixos centrais da vertebração da ordem moderna no mundo do trabalho, a flexibilização do sistema de proteção social e a ascensão do neoliberalismo. Com base nesse tripé analítico, o autor mostra o refluxo do Estado social e os massivos investimentos na área da segurança policial, mudando radicalmente o papel do Estado e seu trato às expressões da questão social. É com esse autor que a discussão sobre pobreza espacial é apresentada sob a perspectiva crítica, sem descuidar do caráter seletivo e restritivo do Estado, definindo a penalização como forma regulatória da desigualdade social, “[...] para conter a desordem produzida pelo desemprego em massa, a imposição do trabalho precário e o encolhimento da proteção social” (WACQUANT, 2008, p. 96). Ainda segundo o autor, a penalidade neoliberal não apresenta uma forma monolítica por se constituir em três esferas intimamente ligadas no âmbito do Estado, em que pese a remoção do Estado econômico, o desmantelamento do Estado social e o fortalecimento do Estado penal (WACQUANT, 2008). Ao discorrer sobre a descivilização e demonização do gueto negro norte-americano, o autor apresenta a evolução da erosão do espaço público nos Estados Unidos a partir da década de 1960, como expressão: “[...] do recuo multifacetado, em todos os níveis (federal, estadual e municipal) do Estado norte-americano e no desmoronamento correlato das instituições públicas que formam a infraestrutura organizacional de toda a sociedade urbana avançada” (WACQUANT, 2008, p. 35-36).

Wacquant (2008) também coloca em xeque os trabalhos de sociólogos, antropólogos e etnógrafos sobre o tema, que, de modo geral, se centraram ora no aumento da violência como resultante da desindustrialização, portanto da ausência do trabalho como meio disciplinador, ora da cultura da pobreza e dos “valores desviantes”, focando no indivíduo a responsabilidade por sua condição de empobrecimento, sem considerar as altas taxas de concentração de riqueza. É evidente que esses fenômenos constituem o que se denomina gueto; todavia, a questão central tratada por Wacquant (2008) é a produção simbólica e discursiva de demonização do subproletariado urbano, este visto como sujeito descivilizado.

Parece-nos, nesse sentido, muito atual e próxima a análise de Wacquant em relação à narrativa da liderança feminina quilombola Vanda, quando questionada sobre as condições de moradia dos quilombos urbanos e o acesso às políticas públicas.

“Ainda temos a ideia de que os negros não merecem ou não precisam. Os governantes estão vendo muito bem que os negros precisam, nós ainda estamos numa condição de precisar, e isso mostra o tamanho da desigualdade desse país... Muitos de nós ainda estão em moradias precárias. O Governo não olha para a população negra, população quilombola, para os pobres. Basta você olhar a cidade! Vai ver que ela está encharcada de negro morando dentro dos mucambuzinho. Se o pai tem um terreninho, o filho faz uma casinha na frente, o outro filho faz uma casa nos fundos, e o vizinho já faz a sua colada na parede. Assim vão se formando os mucambuzinho, terreninho dentro da cidade... sem direitos, sem nada.” (Rincão dos Fernandes, Uruguaiana/RS, 2018).

Constituída pelos canais de mídia e pelas políticas policiais de repressão, a segregação do espaço público em que vivem essa grande parcela da população passa a ser vista como subclasse, ou, no termo inglês, *underclass*. Assim, essa subclasse não é apenas a classe trabalhadora explorada e subempregada, mas a esmagadora classe informal majoritariamente negra.

Sinônimo de negro pobre desmerecedor [...] principais culpados por crimes de rua, dependência de longo prazo em relações a auxílios sociais, desemprego crônico e comportamentos antisociais [...] que ameaçam se tornar enclaves e pobreza e de vício permanente. (WACQUANT, 2008, p. 45-47).

Essa citação deixa evidente a forma como o progresso é interpretado e pensado como estrutura monolítica e indivisível do Estado, cujo poder de violência é soberano. Nessa perspectiva, qualquer fato desviante não é interpretado enquanto produto social – por exemplo, a luta pela terra –, mas sim como forma de afronta ao Estado, como meio de teste da sua capacidade de regência da lei e da ordem. Portanto, a conquista pelo monopólio da violência é a premissa para o disciplinamento, pois parte da ideia de que, quanto maior o controle exercido, maior será a instauração do medo na sociedade.

Torna-se mais cristalino o papel central que restou ao Estado-nação. Diante

da perda de sua autonomia no sistema metabólico do capital mundial, o caráter repressivo que sempre existiu agora ganha, de tempos em tempos, maior necessidade de manifestar-se não em guerras traçadas entre nações, pela disputa territorial – embora isso ocorra –, mas sim pela demonstração interna de poder, via força militar, bélica e jurídica, que, ao mesmo tempo, instaura a disciplina e serve de propaganda para legitimar sua força diante das demais nações (DUARTE, 2018).

No que se refere aos quilombos urbanos, importa destacar que a sua formação ocorreu, sobretudo, em virtude do que Marcus de Carvalho (2018) denomina de cidades escravistas. Segundo o autor, as maiores cidades atlânticas se africanizaram muito rapidamente em virtude do tráfico de pessoas escravizadas, e isso resultou numa “[...] reafricanização da população urbana. O Rio de Janeiro, Salvador e Recife eram ambientes multiculturais africanos” (CARVALHO, 2018, p. 157-158). Entre as principais atividades desenvolvidas pelas pessoas escravizadas nas áreas urbanas, estavam as atividades laborais ligadas à “[...] carga e descarga de mercadorias nos portos e nas ruas, bem como nas ‘obras públicas, nos serviços urbanos, no artesanato e nos espaços domésticos’” (CARVALHO, 2018, p. 157-158).

Sobre a economia escravagista e o Rio Grande do Sul, Jonas Moreira Vargas e Paulo Roberto Moreira (2018) explicam que o mercado de charque² e couro foram os grandes responsáveis pelo setor de exportações dessa região. No dizer dos autores, a disseminação da escravidão ocorreu na região do RS tanto nas áreas rurais quanto urbanas, mas o uso do trabalho de pessoas escravizadas teve maior predominância nas regiões charqueadoras. E explicam que a atuação de Pelotas no ramo charqueador deu-se em virtude “[...] da localização privilegiada, a poucos quilômetros do porto marítimo de Rio Grande. [...] os escravos eram também empregados nas grandes fazendas no interior e nas casas na cidade, onde trabalham como domésticos” (MOREIRA VARGAS; MOREIRA, 2018, p. 149-151). Dito isso, o próximo subtítulo visa apresentar o percurso de lutas das comunidades remanescentes de quilombos em contexto urbano na cidade de Porto Alegre.

² “Produto fabricado com carne bovina, salgada, prensada e secada ao sol, o charque era rubrica importante na alimentação da escravaria brasileira e das camadas pobres da população urbana do País” (TARGA, 1991, p. 12).

Quilombos em contexto urbano na cidade de Porto Alegre: uma luta permanente

Ao longo da pesquisa “Mulheres Quilombolas e acesso aos Direitos de Cidadania: desafios para as Políticas Públicas”, devido à espacialidade, foi possível estabelecer uma relação mais próxima com as comunidades remanescentes de quilombos no município de Porto Alegre, bem como conhecer de forma mais aprofundada seus modos e condições de vida, suas formas de lutas e resistências frente às desigualdades sociais. Essas que também constituem a história dos quilombos urbanos no Brasil. Flávio dos Santos Gomes (2018) explica que os quilombos urbanos surgem no Brasil imperial, sobretudo, nas cidades com forte mercado e atuação escravagista. “Eram espaços de proteção e/ou esconderijo para os milhares de fugitivos noticiados na imprensa diariamente [...]. Já no Sul do Brasil, nas circunvizinhanças de Porto Alegre, denunciavam-se na década de 1830 a movimentação de quilombolas do Negro Lucas³” (GOMES, 2018, p. 371-372).

Na cidade de Porto Alegre, segundo a Fundação Cultural Palmares (2020), existem sete comunidades remanescentes de quilombos certificadas, conforme traz o Quadro 7:

Quadro 7. Comunidades remanescentes de quilombos certificadas de Porto Alegre

Município	Comunidade	Etapa Atual Processo FCP	Etapa do Processo de Titulação
Porto Alegre	Família Silva	Certificada	Titulada FCP
Porto Alegre	Areal Luiz Guaranha	Certificada	Portaria no DOU
Porto Alegre	Alpes	Certificada	Decreto no DOU
Porto Alegre	Família Fidélis	Certificada	RTID
Porto Alegre	Família Machado	Certificada	
Porto Alegre	Família Flores	Certificada	
Porto Alegre	Família Lemos	Certificada	

Fonte: Adaptado de Fundação Cultural Palmares (2020).

³ Nesse quilombo abrigaram-se vários negros fugitivos durante mais de 10 anos. Conforme o jornal *O Observador*, de 09 de janeiro de 1833, o líder do grupo chamava-se Lucas e ocupava uma casa no meio da mata que havia na ilha: “[...] armado de espingarda, espada e faca, saía de vez em quando a passear pela Ilha, ameaçando os moradores brancos, a quem se tornava ainda mais terrível pela grande proteção que tinha dos pretos e pardos forros, que ali residiam...”. Acusado de ter matado o filho de um delegado, o negro Lucas foi morto numa armadilha feita por quatro integrantes da Guarda Nacional e um delegado (TORRES, 2018, p. 109).

Dessas comunidades, apenas a Família Silva é titulada, isso é, dispõe legalmente da terra na qual vivem há gerações. As demais comunidades ainda lutam por esse direito primordial, estando em etapas diferentes no longo e demorado processo pela titulação. Importa destacar que, enquanto as comunidades não obtiverem o direito à terra efetivado, as demais políticas públicas terão seu acesso obstaculizado. Sem falar, é claro, da insegurança vivenciada diariamente por esse segmento populacional, temendo que a qualquer momento possam ser retirados de suas moradias.

Em uma visita à comunidade Família Fidélix, foi relatado que, no ano de 2006, a Prefeitura de Porto Alegre expulsou algumas famílias de suas casas, uma vez que o terreno no qual está localizada a comunidade pertence à Prefeitura. Após a mobilização da comunidade, algumas puderam retornar ao espaço, porém esse foi reduzido.

Essa mesma situação foi enfrentada pela comunidade Família Lemos em 2018 e no final do ano de 2020. No ano de 2018, a tentativa de despejo perdurou por dias, tendo sido barrada por meio da mobilização popular. No final de 2020, a Família Lemos pediu a anulação do mandato e reforçou o direito ao autorreconhecimento quilombola, que é parte do processo de titulação estabelecido pela Fundação Palmares.

Importa destacar que a trajetória da Família Lemos na luta pelo direito à terra antecede o quilombo urbano. Oriunda do Quilombo do Maçambique, localizado em Canguçu/RS, a Família Lemos precisou migrar do seu território original para o local que hoje denominam de Quilombo Lemos. A primeira casa construída no quilombo urbano foi erguida por Jorge Alberto Rocha de Lemos e Délzia Gonçalves de Lemos.

A Universidade Federal do Rio Grande do Sul, por meio do curso de geografia e o NEGA (Núcleo de Estudos Geografia e Ambiente) realizou a cartografia social do Quilombo, em que aponta as origens quilombolas da Família Lemos. Somado a isto, está o *Relatório antropológico* produzido pelo Ministério Público Federal (BRASIL, 2004), por meio do Núcleo das Comunidades Indígenas e Minorias étnicas, que remonta e legitima a autodefinição da Comunidade Quilombola Família Lemos. Embora esses estudos e documentos demonstrem veracidade e o direito à terra para a Família Lemos, como marca da identidade quilombola e de ancestralidade com o Quilombo de Maçambique, tudo isso segue posto em xeque por conta da disputa que há em torno dessa

espacialidade, que corresponde a uma das áreas mais nobres da capital gaúcha, localizada na Zona Sul da cidade, no bairro Santa Tereza, que faz divisa entre os bairros Cristal e Praia de Belas. No dia 18 de dezembro de 2020, a ação de reintegração de posse movida pelo Asilo Padre Cacique sobre o espaço ocupado pelo Quilombo Lemos, em Porto Alegre, foi suspensa e proferida pela desembargadora Vânia Hack de Almeida, do Tribunal Regional Federal da 4ª Região (JUTIÇA..., 2018).

Esse panorama de permanente insegurança e instabilidade jurídica também foi vivenciado pela comunidade Família Silva, Porto Alegre/RS (2018), e só cessou após esta conseguir a titulação, como relata a liderança:

“Entravam de moto dentro do quilombo, e aí um dia que estava o Movimento Negro fazendo uma filmagem, aqui dentro do pátio, embaixo da árvore, com aquelas filmadoras enormes e os brigadianos entraram com aquelas baitas armas na mão e as pessoas se assustaram, tinha muita gente no pátio, mas a gente já estava acostumada, eles entravam toda hora”.

A fala mostra como era rotineira a invasão da Brigada Militar na comunidade, provavelmente como forma de intimidação, para gerar medo e fazer com que os moradores considerassem deixar sua terra. Quanto a isso, é importante frisar que a comunidade está localizada no bairro Três Figueiras, o bairro com o metro quadrado mais caro de Porto Alegre segundo o Jornal do Comércio (PREÇO DE VENDA..., 2020), avaliado em R\$ 10.800,00 reais.

Sobre a política de habitação, uma liderança (Janja, liderança feminina do Quilombo Alpes, 2018) apontou a inviabilidade do acesso, por exemplo, ao Programa Minha Casa, Minha Vida:

“Sabemos que são os negros que mais precisam, e são todos praticamente os que não têm emprego, não tem carteira assinada. O que que acontece? Colocam mil exigências para se conseguir alguma coisa. Para se enquadrar no programa, para ficar no programa e para não perder a casa exigem tantas coisas que no fim somos excluídos, as próprias exigências nos exclui, entende? Isso porque a maioria das pessoas negras tem carteira assinada, não tem um CEP, não tem nada, então como vai conseguir o Minha casa, Minha Vida? Então acaba que a própria política que é para os negros sai das mãos dos negros, porque ele não se enquadra nas regras que são dadas... porque na verdade é uma coisa feita mesmo “para tampar o sol com a peneira” como dizia a minha

avó. O negro corre de lá e corre de cá, e não consegue se enquadrar dentro das exigências que eles pedem. Até para políticas próprias para os negros, eles ficam de fora e nunca acessam, na educação é assim.”

Levando em consideração o arcabouço legal, as comunidades têm seu direito à terra garantido há mais de 30 anos pela Constituição federal de 1988. O art. 68º é específico ao determinar: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988, p. 143). Porém, na realidade cotidiana, o que se evidencia é a supressão desse direito, seja por meio da burocratização ou da força coercitiva do Estado atrelada a interesses diversos.

Nesse sentido, se tratando das comunidades remanescentes de quilombos, segundo o art. 3º do Decreto nº 4.887 de 2003, estas são “[...] grupos étnico raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, 2003).

Exemplo disso, a comunidade Areal Luiz Guaranha, ou Areal da Baronesa, como geralmente é referida por seus moradores, teve sua origem no século XIX; as construções da época ainda resistem, bem como os descendentes das pessoas escravizadas que ali constituíram suas moradas. Do ponto de vista das relações territoriais, é válido ressaltar que, devido às opressões sofridas por esse segmento populacional, conforme a expansão das cidades ao longo da história, as comunidades inúmeras vezes se deslocavam ou eram deslocadas para outros territórios. Esse é o caso da comunidade Família Fidélis, oriundos do município de Santana do Livramento.

A noção de território quilombola não pode se fixar na ideia de um espaço físico. A territorialidade precisa ser pensada como algo que as pessoas portam, carregam. É um senso de comunidade que se fixa no espaço. Se as pessoas são empurradas desse espaço, elas têm a capacidade de recriar esses espaços em outros lugares. Quando elas fazem isso, elas carregam essa territorialidade com elas. (TVE RS, 2018).

Assim, as comunidades remanescentes de quilombos vivenciam uma relação dialética com a terra que ocupam, a moldando e sendo por ela moldadas, estejam elas nessas terras há gerações ou não. Cabe, todavia, pontuar que,

com o passar dos anos, essas comunidades foram também perdendo espaços de seus territórios. Como constatado durante a pesquisa, a comunidade Areal Luiz Guaranha perdeu mais da metade do território que no passado ocupou. Já a Família Silva acabou cedendo parte de seu território e só possui a titulação de três terrenos dos seis que compõem a comunidade atualmente. Somado a isso, essas comunidades enfrentam violações de direitos humanos por parte do poder público, como se pode apreender na narrativa de uma liderança quilombola sobre o acesso à água potável.

“A falta de acesso à água ainda é um problema. Nós temos comunidades que estão sem água, nós temos comunidades que a água foi cortada, nós temos problemas de água [...] os quilombos ainda padecem desse problema! A água é uma questão de saúde pública. Através da água, da educação, através moradia, saneamento, tudo... na verdade, o negro ainda não está contemplado como a gente merece pelo o que a gente fez por esse... por tudo o que passamos... fomos escravizados! (Janja, Quilombo Alpes, Porto Alegre/RS, 2018).

Destarte, atualmente em Porto Alegre, as comunidades remanescentes de quilombos estão presentes em diversas regiões localizadas nos bairros: Três Figueiras (Família Silva), Menino Deus (Areal Luiz Guaranha), Azenha (Família Fidélix), Santa Tereza (Família Lemos), Glória (Família Flores), Cascata (Alpes) e Sarandi (Família Machado). Cada comunidade tem suas particularidades referentes aos territórios nos quais se localizam, seja por serem zonas mais afastadas, no caso do Alpes, zonas consideradas nobres, como a Família Silva, ou zonas com índices maiores de vulnerabilidade social, como a comunidade Família Machado (OBSERVA POA, 2017).

Apesar dessas características distintas, é sentida pelas comunidades, e foi percebida pela equipe pesquisadora durante a execução da pesquisa, a constante criminalização desses territórios. Tal fato, infelizmente, é de fácil compreensão, pois é produto do racismo estrutural, presente, justamente, na estrutura da sociedade.

Em resumo: o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institu-

cionais são derivados de uma sociedade cujo *racismo é regra e não exceção*. (ALMEIDA, 2018, p. 38, grifos no original).

É fato que a sociedade brasileira se constituiu e se desenvolveu por meio da mão de obra escravizada, sendo o Brasil o último país da América a abandonar esse perverso sistema. Como a pesquisa se debruça no estado do Rio Grande do Sul, é importante compreender as particularidades históricas da região. Durante muito tempo, na historiografia oficial, a presença da população negra foi invisibilizada, e defendida a tese de que, no estado, a escravidão teria sido pouco utilizada e mais branda do que no restante do país.

Um dos principais representantes dessa visão falaciosa foi Jorge Salis Goulart. Em seu livro *A Formação do Rio Grande do Sul*, publicado originalmente em 1927, o autor se aproveita das características⁴ do período escravocrata do estado para atenuá-lo – ele delineia um perfil da identidade regional permeado por uma visão romantizada e a-histórica.

Profundamente generoso, o rio-grandense soube tratar os escravos, como já sabemos, com muito maior brandura do que em outros pontos do Brasil. O cativo aqui não conheceu os horrores das senzalas do centro e do norte, em que os méritos do trabalho do eito, ao mormaço, alternavam com os rigores inquisitórios do tronco. (GOULART, 1985, p. 77).

Essa historiografia idealizada passou a ser amplamente questionada a partir da década de 80 do século XX, mas esses elementos já haviam sido incorporados ao imaginário social e à estrutura da sociedade. Dessa forma, esses elementos fazem parte do já mencionado racismo estrutural, contribuindo e incidindo na vida da população negra, em especial a população remanescente de quilombos.

Assim, além de serem submetidas a processos de marginalização, isto é, deixadas à margem da sociedade pelo poder público, as comunidades também são criminalizadas pela sociedade, já tão impregnada pelo racismo estrutural e que pouco compreende o que representam esses espaços e a carga histórica que possuem. Na verdade, o processo de criminalização desses territórios é também histórico, pois era uma forma de criminalizar as formas de resistência negra à

⁴ “No Rio Grande do Sul o maior contingente da mão de obra escravizada atuava nas indústrias charqueadoras e não nas plantações, que eram a principal atividade produtiva do País” (ASSUMPÇÃO, 2016).

escravidão.

A ordem oficial, repressão, é que chamou isso de quilombo, que é um nome negro e que significa união. Então, no momento em que o negro se unifica, se agrega, ele está sempre formando um quilombo, está eternamente formando um quilombo, o nome em africano é união. (NASCIMENTO, 2018, p. 126).

Por isso, é impossível falar das comunidades remanescentes de quilombos, de suas vivências, opressões e resistências, sem abordarmos as questões históricas, pois, como nos lembra Potyara Pereira (2009, p. 144-145), “O passado nunca é completamente superado, porque se infiltra no presente e se projeta no futuro”. No entanto, isso não quer dizer que a realidade não seja passível de mudança; ela é, é uma construção social moldada por seus agentes. Como exemplifica a liderança da Família Silva: “*O pessoal não está mais apanhando e ficando quieto*”. Isso é, as comunidades não apenas têm conhecimento de seus direitos, mas estão unidas em mobilização para efetivá-los e superar os diversos entraves existentes, como a especulação imobiliária, a criminalização dos territórios, o cerceamento de liberdade, as barreiras burocráticas, os obstáculos ao acesso de políticas públicas, para citar alguns dos tantos exemplos.

Assim, a trajetória das comunidades é marcada por uma série de fatores obstaculizadores, mas também por muitas lutas e resistências em todos os âmbitos da vida. E, em se tratando de comunidades urbanas, um outro aspecto importante é o trabalho. Nas comunidades rurais, percebemos que os modos de vida estão amplamente relacionados ao cultivo da terra, a agricultura para subsistência e comercialização, criação de animais; já nas comunidades urbanas, isso raramente é possível, fazendo com que mulheres, jovens e homens acabem tendo como única alternativa a busca por trabalho fora da comunidade. É o que demonstram as mulheres que são lideranças na Família Silva e Alpes (2018) respectivamente.

“Aqui todo mundo trabalha fora, eu sou cuidadora, cuido uma senhora de noite. Lá pelas 17:30 e 18 horas começam a chegar. Porque de dia fica assim, uma cidade deserta. Todo mundo trabalha aqui na volta”.

“A maior parte do pessoal trabalha fora. [...] A maioria em construção civil, os homens, as mulheres de doméstica”.

Nota-se que as mulheres quilombolas desempenham atividades laborais próprias do sistema desigual capitalista. Sem o direito ao território assegurado, essas mulheres não acessam os direitos dirigidos às comunidades remanescentes de quilombos, bem como enfrentam maiores dificuldades de acesso ao mundo do trabalho formal e assegurado. Quanto aos homens, essa realidade também não mostra alteração. Alteração essa que só ocorre quando diz respeito ao aprofundamento da desigualdade, que, somada ao contexto da pandemia, mostra as raízes deletérias de um passado colonial e escravagista que ainda perdura quando se trata de acesso aos direitos de cidadania para pessoas não brancas.

Segundo o Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades do IBGE (2020), a desigualdade racial no mercado de trabalho aumentou durante a pandemia da Covid-19. Os indicadores apontam que pretos e pardos, um total de 56,8% da população brasileira, foram os mais prejudicados pelo colapso do mercado de trabalho. Embora tenha ocorrido um aumento no desemprego em todos os segmentos da população brasileira, os mais afetados foram as pessoas pretas. Na passagem do primeiro para o segundo trimestre de 2020 – os mais agudos da crise pandêmica – a taxa de desemprego entre pretos aumentou em 2,6 pontos percentuais e 1,4 entre os pardos. Entre os brancos a alta foi de 0,6 pontos percentuais (IBGE, 2020).

Durante a escrita deste capítulo, obteve-se também informações de lideranças quilombolas sobre a taxa de desemprego e a falta de assistência patronal, assim como sobre dificuldades no acesso ao auxílio emergencial do governo federal. Sobre a falta de assistência patronal, relataram que, por questões de risco de contágio dentro das comunidades, muitas mulheres quilombolas que atuavam como trabalhadoras domésticas evitaram sair de suas casas, já outras foram dispensadas por suas empregadoras, mas em ambos os casos não contaram com apoio de suas respectivas patroas no pagamento das diárias, isso porque a grande maioria atua na informalidade, ou seja, sem vínculo empregatício e direitos assegurados. Na ausência desse direito não garantido pelo Estado, recorreram ao próprio Estado para o acesso ao auxílio emergencial, que para algumas não foi viabilizado por “falhas” no cadastramento, bem como por ausência de recursos, como mais de um número telefônico por família.

Cabe, nesse aspecto, mostrar que a desigualdade no acesso ao mercado de trabalho formal entre pessoas brancas e não brancas afeta diretamente a população remanescente dos quilombos urbanos. Sobre esse tema, as lideranças

femininas entrevistadas nos quilombos da região de Porto Alegre narraram que a invisibilidade da mulher quilombola se estende para além da espacialidade do quilombo. Ela se dá no acesso à saúde, educação, trabalho e geração de renda. Mostram como um cenário agravante o fato de não serem reconhecidas na sua história e ancestralidade, e que ser uma mulher quilombola no perímetro urbano é desafiador porque atravessa um conjunto de fatores desde o pertencimento espacial, visto que ficam pouco em suas comunidades por conta do trabalho, até a manutenção da ancestralidade diante dessas desigualdades no acesso às políticas públicas.

À guisa de conclusão

“Os que não sabem falar: ‘ah, quilombo é tudo família, é consanguíneo’. Não. Família é mais que consanguíneo, é quem se une e se fortalece dentro do Quilombo, resgatando a ancestralidade e lutando por direitos.” (Liderança feminina quilombola, Quilombo Família de Ouro, 2018).

É com a narrativa da liderança feminina quilombola que fechamos o presente capítulo. Essa narrativa mostra que a luta pelo direito à terra e direitos de cidadania dos quilombolas não é recente. Família, como bem nos diz a liderança, é mais que laços consanguíneos, porque não poderia ser uma luta primada nos valores, costumes, tradições dos que raptaram seus ancestrais da África. No início do texto, trazemos um trecho da obra de Maria Firmina dos Reis, primeira poeta negra brasileira. Da mesma geração de Machado de Assis, Firmina escreveu em suas obras a história da diáspora africana. Mostrou que família consanguínea ficou na África, perdeu-se diante do furto da própria existência. O mercado de pessoas escravizadas e retiradas de suas vidas, liberdades e existências forjou em solo brasileiro uma resistência em nome da ancestralidade, assim nasceram os quilombos!

Nessas linhas buscamos mostrar que, embora não sejam recentes os quilombos urbanos, eles sofrem todos os tipos de ameaças e inseguranças, tanto pela especulação imobiliária quanto pelos processos de segregação e criminalização socioespacial impressos pelo modo de produção capitalista. Este que, ao fundar-se na expropriação dos direitos, retira a cidadania e o direito de existir das comunidades remanescentes de quilombos. Tomando como referência o que

Milton Santos nos fala sobre território como espaço usado enquanto delimitação geográfica acrescida de representatividade, ocupação e sociabilidade, ao ter por parte do Estado esse direito de reconhecimento negado, nega-se também o direito de existir enquanto sujeito, enquanto parte integrante de um território-nação. Não é por acaso que Beatriz Nascimento (2018) escreveu que o *Kilombo* é mais que o lugar delimitado, isso porque a sua legitimação implica na visibilidade e viabilidade de existência de outros *Kilombos*.

Assim, tem sido os quilombos urbanos que, diante de todas as opressões e limitações impostas, seguem na luta por direitos, justiça e igualdade. Forjados/as na resistência em nome do seu povo, quilombolas mostram que essa é também Atlântica.

Referências

ALMEIDA, Sílvio. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

AMORA, Antônio. **Minidicionário da língua portuguesa**. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

ASSUMPÇÃO, Jorge Euzébio. **Rompendo o silêncio: o negro na história e historiografia do RS**. São Leopoldo: Unisinos, 2016. (ca. 85 min 47 s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=g1c7NzvOkkM>>. Acesso em: 20 jun. 2020.

BRASIL. Ministério Público Federal. 6ª Câmara de Coordenação e Revisão Índios e Minorias. **Relatório antropológico de atividades 2004**. Brasília, DF: Brasileia, 2004.

BRASIL. **Decreto nº 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, 20 nov. 2003.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

CARVALHO, Marcus J. M. Cidades escravas. In: SCHWARCZ, Lilia Mo-

ritz; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 156-162.

DAVIS, Mike. **Planeta favela**. Trad. Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2006.

DUARTE, Joana das Flores. **Meninas e territórios: criminalização da pobreza e seletividade jurídica**. São Paulo: Cortez, 2018.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Certificação Quilombola**. Comunidades certificadas. 2020. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551>. Acesso em: 20 set. 2020.

GOULART, Jorge Salis. **A formação do Rio Grande do Sul**. 4. ed. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Trabalho, desocupação, renda, afastamentos, trabalho remoto e outros efeitos da pandemia no trabalho**. 2020. Disponível em: <<https://covid19.ibge.gov.br/pnad-covid/trabalho.php>>. Acesso em: 27 jan. 2021.

JUSTIÇA determina que situação do Quilombo Lemos seja decidida em âmbito federal. **Sul 21**, 20 nov. 2018. Disponível em: <<https://www.sul21.com.br/ultimas-noticias/geral/2018/11/justica-determina-que-situacao-do-quilombo-lemos-seja-decidida-em-ambito-federal/>>. Acesso em: 20 set. 2020.

MOREIRA VARGAS, Jonas; MOREIRA Paulo Roberto Staudt. Charqueada escravista. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 149-155.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. **Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual**: possibilidades nos dias da destruição. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.

OBSERVA POA. **Mapa do ObservaPOA identifica as áreas de vulnerabilidade da capital**. 2017. Disponível em: <http://observapoa.com.br/default.php?reg=490&p_secao=17>. Acesso em: 25 set. 2020.

PEREIRA, Potyara A. P. **Política Social: temas & questões**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2009.

PREÇO DE VENDA dos imóveis residenciais cai em Porto Alegre em maio. **Jornal do Comércio**, 02 jun. 2020. Disponível em: <<https://www.jornaldocomercio.com/ conteudo/economia/2020/06/741542-preco-de-venda-dos-imoveis-residenciais-cai-em-porto-alegre-em-maio.html>>. Acesso em: 25 set. 2020.

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

SANTOS, Milton. O dinheiro e o território. **GEOgraphia**, n. 1, p. 7-13, 1999.

GOMES, Flávio dos Santos. Quilombos/Remanescentes de quilombos. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 367-376.

TARGA, Luiz Roberto Pecoits. As diferenças entre o escravismo gaúcho e o das plantations do Brasil: incluindo no que e por que discordamos de F. H. C. **Ensaio FEE**, v. 2, n. 2, p. 445-480, dez. 1991.

TORRES, Luiz Henrique. A cidade do Rio Grande: escravidão e presença negra. **Biblos**, v. 22, n. 1, p. 101-117, 2008.

TVE RS. **TVE Repórter** [Quilombos urbanos]. Produção de Rochele Zago Corrêa. Porto Alegre: TVE RS, 2018. (ca. 26 min 42 s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=DAstbao2qGA>>. Acesso em: 25 set. 2020.

WACQUANT, Loïc. **As duas faces do gueto**. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2008.

WOOD, Ellen. **O império do capital**. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.

Capítulo 13

Identidade Étnica e Territorialidade nos Quilombos do Rio Grande do Sul

Gabriel Moraes Machado
Simone Barros de Oliveira
Maria Fernanda Ávila Coffi
Patrícia Krieger Grossi

Introdução

Ubuntu

“Um antropólogo visitou um povoado africano. Ele quis conhecer a sua cultura e averiguar quais eram os seus valores fundamentais. Assim que lhe ocorreu uma brincadeira para as crianças. Ele colocou um cesto de frutas perto de uma árvore. E disse o seguinte às crianças:

– A primeira que chegar à árvore ficará com o cesto de frutas. Mas, quando o homem deu o sinal para que começasse a corrida em direção ao cesto, aconteceu algo inusitado: as crianças deram as mãos umas às outras e começaram a correr juntas. Ao chegarem ao mesmo tempo todos desfrutaram do prêmio. Eles se sentaram e repararam as frutas.

O antropólogo lhes perguntou por que tinham feito isso, quando somente um poderia ter ficado com todo o cesto. Uma das crianças respondeu:

– ‘Ubuntu’. Como um de nós poderia ficar feliz se o resto estivesse triste?

O homem ficou impressionado pela resposta sensata desse pequeno. Ubuntu é uma antiga palavra africana que na cultura Zulu e Xhosa significa ‘Sou quem sou porque somos todos nós’. É uma filosofia que consiste em acreditar que cooperando se consegue a harmonia, já que se consegue a felicidade de todos.”

(Vilma Medina)

O que é um quilombo? Para o imaginário popular nacional, essa denominação está ligada a comunidades do passado formadas por pessoas que foram escravizadas, sendo, assim, uma expressão também do passado, que não persiste nos dias atuais. Todavia, as comunidades quilombolas, assim como a opressão que lhes deu origem, continuam existindo e resistindo, bem como perpetuando um *modus* de vida, cultura e organização próprios, devendo ser compreendidas muito além dos fatos que dispararam sua origem (CALHEIROS; STADTLER, 2010). Muitos estudiosos vêm apontando que os quilombos, na contemporaneidade, não podem ser vistos somente como um local de escravos fugitivos. Esse termo foi ressemantizado a partir das experiências dos próprios sujeitos quilombolas ou remanescentes dos quilombos. “Hoje, os quilombos constituem um legado material e imaterial de resistência com os quais os quilombolas desenvolvem e reproduzem modos de vida característicos num determinado lugar” (SILVA, 2012, p. 12).

Com essa perspectiva, neste capítulo, iremos abordar a identidade étnica quilombola, que está intimamente ligada à territorialidade dessas comunidades. Entendemos que a identidade étnica está ligada a um conjunto de práticas, tais como a cultura, a luta pelos direitos, os costumes e tudo que diz respeito ao fazer-se quilombola de forma geral. A territorialidade, por sua vez, vai além do espaço geográfico, do espaço onde se apropriam recursos da natureza. O território implica também uma dimensão simbólica, de valores partilhados, de pertencimento a um grupo que compartilha vivências e saberes, espiritualidade, entre outros fatores que dão significado e sentido ao viver, isto é, o território constrói a própria identidade, são indissociáveis. É possível verificar em Milton Santos (2007) essa noção ampliada de território. O autor diz que o território não deve ser visto apenas como um conjunto de sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas; o território tem que ser entendido como o território usado, não o território em si. O território usado, para ele, é o chão mais a identidade, portanto envolve o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence, consiste no fundamento do trabalho, do lugar da residência, das forças materiais e espirituais e do exercício da vida (SANTOS, 2007). De forma similar, Haesbaert (2007, p. 51) também considera o território “[...] um princípio cultural de identificação ou se preferirmos, de pertencimento [...] é uma parcela da identidade, fonte de uma relação de essência afetiva ou mesmo amorosa ao espaço”.

Este capítulo deriva da pesquisa “Mulheres quilombolas e acesso aos direi-

tos de cidadania”, realizada pelo Nepevi da PUCRS, e nele foram analisadas as falas de mulheres e homens quilombolas. Tais falas são provenientes de 43 entrevistas e 23 grupos focais realizadas no ano de 2018 com 34 comunidades quilombolas em 13 municípios do Rio Grande do Sul. Como disparador das entrevistas e grupos focais, utilizou-se a pergunta “Para você(s) o que é ser quilombola?”. O objetivo deste capítulo é dar voz às comunidades quilombolas do estudo, mostrando como essa identidade vai sendo construída e ressignificada na contemporaneidade. Ser quilombola é uma construção identitária, mediada por relações de gênero, raça e classe, como veremos a seguir.

"Ser quilombola é isso, é desistir jamais"¹: identidade e identidade étnica na população quilombola

A conceituação de identidade pode ser entendida como a forma pela qual o sujeito se percebe perante o meio e indivíduos que o cercam. A identidade é a diferenciação do outro, o que o torna diferente dos demais, mas, paradoxalmente, é também o que liga o mesmo sujeito a outros, é assunção de semelhanças, de valores e normas compartilhadas. Essa relação ambivalente “eu x eles”, não se traduz apenas numa percepção de si e da diferenciação dos demais, mas sim num processo ativo de afirmação e legitimação de elementos de referência. Em suma, é a referência sobre a qual o indivíduo se constitui (LIMA, 2016). Todavia, a identidade não pode ser entendida como um elemento estático, uma vez que é um processo vivo e ativo que se constrói no contato e na interação com o outro – sendo assim, está exposto a mudanças sociais, históricas e culturais (ALMEIDA, 2014; LIMA, 2016). Almeida (2014) destaca ainda o papel ativo dos sujeitos nesse processo, ao assumir que não se trata de uma categoria abstrata, mas materializada no corpo e performada por esses sujeitos. Nesse processo, assim, o sujeito aceita, nega ou negocia os elementos que o constituem. Todavia, apesar de se tratar de um processo ativo, é importante ressaltar que esse se dá num ambiente de normas regulatórias – não meramente na forma de regras arbitrárias, mas em construções culturais – ou seja, antes de tudo, traz a identidade não apenas como algo dado, mas uma intenção.

Quando estendida para uma compreensão grupal, a identidade assume um

¹ Mulher quilombola, Quilombo dos Alpes, Porto Alegre/RS, 2018.

papel crucial para entender a ideia de pertencimento dos sujeitos a esses grupos, uma vez que configura um conjunto compartilhado de atribuições e significações do meio que os cerca (LIMA, 2016). A partir disso, entende-se que, para buscar compreender esse conceito em interface com as comunidades quilombolas, se faz necessária a assunção dinâmica desse conceito e sua historicidade, não sendo a identidade mero fruto de sua origem ou meio – uma vez que entendê-la sob um prisma de uma identidade cristalizada e imutável desconsidera a dinâmica das relações sociais e relações de poder nas quais essas comunidades estão inseridas (BASTOS, 2014). “Afim, o que é o ‘autêntico’ num mundo em movimento e onde o fazer-se sujeito cultural é resultado de relações cada vez mais complexas?” (BASTOS, 2014, p. 127).

Se a concepção de identidade é permeada por normas culturais – no Brasil, compostas por uma assunção de normas calcadas em uma cultura branca e eurocêntrica (LIMA, 2016) – é necessário entender as comunidades quilombolas não apenas pelo prisma da identidade, mas sim pelo da identidade étnica, visto que é importante historicizar os espaços sociais nos quais se inserem essas comunidades, concebendo esses quilombos pelas óticas dos próprios quilombolas, assumindo, assim, a multiplicidade de se fazer quilombola no Brasil (BASTOS, 2014). Lima (2016) define identidade étnica como um conjunto de heranças culturais de um grupo ou indivíduo, destacando ser fundamental o ato de manutenção dessas heranças por esses sujeitos. Nas comunidades quilombolas do Rio Grande do Sul, a resistência é um elemento chave na identidade, uma vez que muitas comunidades estão inseridas em contextos de forte discriminação e racismo institucional. A busca por acesso a direitos básicos – como o acesso a água para consumo humano², ao qual apenas 48,5% das comunidades do RS têm acesso – é um exemplo dessa luta. Não se limitando ao acesso à água, o acesso à saúde, à educação, ao transporte, ao repasse de verbas destinadas a essas comunidades, entre outros são constantes desafios a essas comunidades³. Essa resistência vai ao encontro do que apontam Almeida (2014) e Calheiros e Stadtler (2010), que ressaltam que, para além de uma manutenção da cultura e ancestralidade, a identidade étnica é também um ato político, uma resistência.

² Dados levantados e fornecidos pela colaboradora da pesquisa Regina Miranda, da Emater. Coletados em janeiro de 2018.

³ Os diferentes desafios de acesso a direitos básicos pela população quilombola são abordados nos capítulos subsequentes deste livro.

“Pra mim [ser quilombola] é movimento de luta, resistência, resgatar a cultura, acho tudo o que a gente perdeu há tempo atrás, até mesmo sem saber a própria história. Se tem hoje as escolas chamam muito pra fazer falas sobre isso, eles têm a impressão que quilombola é um bicho de sete cabeças e é tão diferente os costumes, enfim da população normal, só que hoje o movimento é diferente do que era antigamente, antigamente era mais a questão de refúgio, hoje o movimento é de luta, de acesso às políticas públicas, né?! Redução das desigualdades, igualdade de direito é uma busca por uma melhor qualidade de vida, se a gente for ver hoje os quilombos estão nos lugares, ainda, nos lugares de difícil acesso.” (Mulher quilombola, gestora do Conselho das Etnias, Canguçu/RS, 2018).

Essa luta por direitos e espaços de (re)existência não é uma nova realidade dessas comunidades, mas resultado de uma opressão histórica, já que, mesmo sob a fantasia da “liberdade”, a população negra trabalhava desprovida de direitos e garantias e em condições de exploração, o que contribuiu para que a busca por esses territórios de resistência continuasse necessária (BASTOS, 2014; CALHEIROS; STADTLER, 2010). Segundo Leroy (1997 apud CALHEIROS; STADTLER, 2010, p. 138), “No caso de comunidades étnicas, a afirmação da identidade e da diferença é em geral necessário para que seus membros individualmente e como grupo, possam ser reconhecidos e dialogar em pé de igualdade com outros grupos e setores da sociedade”.

Calheiros e Stadtler (2010) e Bastos (2014) remontam a origem do termo quilombola aos tempos do sistema colonial escravocrata, mas ressaltam que, embora tenha nascido nesse meio, o seu significado não se encerra nele, uma vez que as relações de poder e a opressão do povo negro ainda perduram. Para Calheiros e Stadtler (2010, p. 136), o movimento quilombola “[...] foi a expressão mais radical de ruptura com o sistema brasileiro latifundiário e escravista”, ressaltando que essa mesma força que esteve presente em seu princípio ainda marca essa categoria, que, contemporaneamente, transforma sua ancestralidade na assunção de um projeto político e identitário contra a opressão do Estado e sua distribuição desigual da riqueza e da terra.

“Ser um quilombola significa resistir, significa resistência, mas mais que isso, um pouco que sobrou de uma ancestralidade que pra cá veio e contribuiu pra o desenvolvimento do país que nós estamos inseridos hoje. Quilombola significa tu dizer que aconteceu algo que nos

deixou de fora das oportunidades.” (Homem quilombola, Quilombo Martimianos, Restinga Seca/RS, 2018).

A terra é um elemento importante nessa luta identitária das comunidades quilombolas, já que é um espaço de conexão com sua história e de perpetuação de práticas ancestrais. Esses territórios foram reconhecidos enquanto parte importante da cultura e da expressão identitária dessas comunidades pelo art. 68 da Constituição federal (BRASIL, 1988a) e instrumentalizados pelo Decreto nº 4887/03 (BRASIL, 2003). Contudo, embora esse acesso à terra seja direito dessas comunidades, esse ocorre de forma morosa e permeada por violações de direitos. No Governo Bolsonaro, é possível observar agravos a essas questões, sendo exemplo disso a remoção e reassentamento de comunidades (VALENTE, 2020), a diminuição de recursos para a titulação de territórios quilombolas e de fomento do desenvolvimento de quilombos (SCHRAMMS, 2019), a possibilidade de legalização de terras griladas (MAISONNAVE, 2020), o que impacta a defesa desses territórios, entre outros atos que violam os direitos dessas comunidades e as vulnerabilizam, demarcando um claro retrocesso. Essas relações de poder que buscam subjugar essas comunidades, apesar de terem tomado um novo fôlego no atual governo, estão presentes historicamente. Sobre o tema, Calheiros e Stadtler (2010) mencionam que, após a adoção progressiva desse projeto identitário pela população quilombola...

Essa mobilização crescente gerou reações e contrarreações na sociedade brasileira. A identidade quilombola e principalmente seu reconhecimento estatal levaram muitos setores a se contrapor politicamente à autoatribuição dos povos tradicionais, com destaque para parte da imprensa, a bancada de parlamentares ruralistas e algumas tendências partidárias. Os democratas, por exemplo, ingressaram com uma Ação Direta de Inconstitucionalidade no Supremo Tribunal Federal contra o Decreto 4.887/03, alegando, entre outras coisas, manipulações do mecanismo de autodefinição quilombola. (CALHEIROS; STADTLER, 2010, p. 137).

A assunção desse projeto identitário se expressa na voz das/os participantes da pesquisa:

“Para mim [sobre ser quilombola], eu acho que foi bem melhor, porque antes, quando a gente não sabia que era quilombola, a gente não sabia que tinha direito às terras. Depois quando a gente desco-

briu que era quilombola, a gente tinha mais acesso ao poder público, para conseguir os direitos, para conseguir ficar aqui. Porque, até ali, a gente só tinha despejo. Quando nosso advogado conseguiu, que a gente foi, que a gente é o primeiro quilombo urbano do país, já melhorou. Mas antes, a gente tinha despejo toda hora, agora acabou os despejos.” (Mulher quilombola, Quilombo dos Silva, Porto Alegre/RS, 2018).

“O que o quilombola precisa saber agora é se conscientizar de ser quilombola, de que são quilombolas, se empoderarem da sua negritude, dos seus direitos e de serem quilombolas. A gente tem que conhecer os espaços que são abertos, os espaços são poucos, mas os poucos que tem.” (Mulher quilombola, Quilombo Boqueirão, São Lourenço do Sul/RS, 2018).

“Eu acho que ser quilombola é União, trabalhar junto, participar das reuniões junto [...] Eu acho que a gente tem que ser uma parceria, tem que ser um conjunto. Eu, para mim, ser quilombola é ter isso. Ter uma união, né? Unir para trabalhar junto, é um conjunto, porque sozinho ninguém faz nada. Nós somos um coletivo, tem que ser.” (Mulher quilombola de grupo focal em Bagé/RS, Quilombo Palmas e Rincão do Inferno, 2018).

Todavia, apesar da opressão, a identidade quilombola persiste e resiste. O tronco (ancestralidade), por sua vez, é outro elemento chave na identidade quilombola, uma vez que é a fonte de costumes e práticas que permeiam seu cotidiano, assim como vem se manifestando nos sujeitos que vivenciam seu cotidiano a partir de suas raízes identitárias.

“Eu me considero, devido às minhas raízes, eu tenho orgulho de ser quilombola, sempre vou tentar lutar pelos costumes dos Quilombolas, tentar defender [...] sempre que eu puder, eu vou tentar ajudar né, porque eu tenho raízes na Solidão [quilombo do RS] que é onde está o povo quilombola, sempre vou tentar fazer o de melhor para eles.” (Mulher quilombola de grupo focal em Pedras Altas/RS, Quilombo Solidão, Várzea dos Baianos e Bolsa dos Candiotas, 2018).

“Para mim, é preservar nossas raízes. Ser quilombola, além de ser povo organizado, é preservar a nossa cultura, que mesmo diante das nossas dificuldades, nós temos nossos valores. Podemos ter as maiores dificuldades perante o resto do povo, mas mesmo assim acreditamos em nós mesmos.” (Mulher quilombola de grupo focal em Piratini/RS, Quilombo Nicanor da Luz, Rincão da Faxina, Brasa Moura, Cancelão e Rincão do Quilombo, 2018).

Essa base da identidade quilombola que é a ancestralidade, embora forte e fundamental, não deve ser entendida como imutável. Ao entendermos que essas comunidades constroem um projeto identitário, compreende-se que a ancestralidade não está nessa identidade de forma estática. Ao resgatarmos como essas comunidades são entendidas na legislação, que as confere a alcunha de “remanescentes de quilombos”, podemos traçar um paralelo com o termo remanescente. Aqui remanescente cumpre a função de lembrar que, embora essas comunidades tenham fortes raízes ancestrais – ancestralidade em seu âmago formacional –, sua identidade está viva e em construção, e nela há uma ressignificação do ancestral.

Essa ancestralidade presente na identidade quilombola, por dividir uma origem comum com a identidade negra, muitas vezes leva a uma diferenciação pouco tangível entre ser negro e ser quilombola, sendo estes tidos, muitas vezes, como significações iguais. Para Lima (2016), ser negro e ser quilombola são identidades complementares – uma não é sinônimo da outra, mas não são desconexas entre si. Em síntese, a identidade negra é fundamental nas narrativas que compõem essa identidade quilombola, mas não esgota a significação de o ser, sendo fundamental a ligação com elementos identitários distintos, como seu território, origens e práticas ancestrais nessa construção. Todavia, como se trata de um projeto identitário ativo – de resistência a um padrão dominante – é esperado que seus membros possam se encontrar em momentos diferentes dessa assunção, por vezes não reconhecendo o que caracteriza a identidade quilombola ou, ainda, assumindo a identidade negra e quilombola como algo único. É possível identificar essas etapas do entender-se quilombola nas narrativas das/os participantes da pesquisa ao serem indagadas/os sobre “o que é ser quilombola”, conforme visto a seguir:

“Não sei [sobre o que é ser quilombola].” (Três mulheres quilombolas de grupo focal em Formigueiro/RS, Quilombo Estiva Formigueiro, 2018).

“Descendente de escravo.” (Homem quilombola, Formigueiro/RS, 2018).

“Nós somos de origem de negros, não é a nossa cor da pele, é o nosso sangue.” (Mulher quilombola de grupo focal em Uruguaiana/RS, Quilombo Rincão dos Fernandes, 2018).

“Báh, faz pouco tempo que a gente tá assim, indo nas reunião, sabendo, se informando melhor, porque aqui não tinha ninguém que sabia o que que era ser quilombola, agora mais ou menos até que a gente tá sabendo. Bah, eu não sei certo mas diz que é pessoas que veio da Bahia. Ah, é um monte de história, que eu não sei informa mas, a gente que tem muita gente que chamam a gente de quilombo, que querem sabe se a gente reconhece ser quilombola. Que dizem que tem que ser preto né, só preta e aí e o que nós botemo que nós escrevemo é nós somo quilombola e reconhecido como negro mesmo não tem... Não é pardo nem branco é negro.” (Mulher quilombola, Quilombo Várzea dos Baianos, Pedras Altas/RS, 2018).

“Ser quilombola é união, é um conjunto, porque sozinho ninguém faz nada.” (Homem quilombola de grupo focal em Bagé/RS, Quilombo Palmas e Rincão do Inferno, 2018).

Tais relatos corroboram o que foi encontrado por Lima (2016) em sua pesquisa com a comunidade de Caiana dos Crioulos,

A identidade de quilombola dos moradores de Caiana dos Crioulos está intrinsecamente ligada à sua etnicidade negra, não sendo possível desassociá-las ou afirmar que uma substituiu a outra. A valorização das práticas deixadas pelos antepassados, bem como da sua condição étnica de ser negro, fez-se presente em todos os colaboradores da pesquisa. (LIMA, 2016, p. 517).

E o mesmo se deu nos achados de Silva (2016, p. 97) sobre o resgate da identidade.

Um resgate que também é uma decisão essencial em termos da localização numa sociedade dividida em classes; pois significa que, invés de tomar como norte para sua vida os padrões da classe dominante, acreditando que "embranchecer" seja sinônimo de ascender socialmente, esta pessoa começa a caminhar em direção aos explorados e oprimidos, o que pode levá-la à consciência de que a conquista da liberdade e da igualdade só será possível através da luta ao lado desses setores.

O Decreto nº 4887/03, em seu art. 2º, define comunidades remanescentes de quilombos como “[...] grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais espe-

cíficas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, 2003, p. 01). A autodefinição é um elemento chave nessa identificação legal das identidades quilombolas, reafirmada pelo Decreto nº 6040/07 em seu art. 3º, inciso I, que define comunidades e povos tradicionais (BRASIL, 2007). Para além do aparato legal, a autodefinição tem sua importância ressaltada quando resgatamos o processo identitário enquanto intenção, levando-o além da ancestralidade. Conforme já dissertado, “assumir-se quilombola” é um projeto identitário de resistência que não só luta pelo direito ao território, mas também resiste ao ideal de branquitude da sociedade brasileira⁴, assim como à globalização e supressão de culturas tradicionais, mantendo vivas práticas, costumes e modos de vida ancestrais próprios. Para Silva (2016), numa sociedade eurocêntrica, marcada pela branquitude, que coisifica e animaliza identidades de raízes negras, assumir essas identidades é quebrar uma alienação social imposta e, acima de tudo, resistir a um ideal identitário dominante: “[...] ‘assumir-se’ negro(a) significa um reposicionamento radical diante da sociedade, pois rompe com o ‘ideal de branquitude’ criado pelas ideologias racistas e tido como padrão para beleza, superioridade, sucesso, civilidade, honestidade, etc.” (SILVA, 2016, p. 97).

Nessa perspectiva, as mulheres quilombolas expressam que:

“O Movimento Quilombola não é só pra conseguir as Políticas e benefícios, [é] principalmente o resgate da história, porque pra mim hoje, o mais importante foi esse conhecimento, o resgate da cultura, né?! Porque até então se eu fosse pensar em benefício, claro que eu tô trabalhando, mas logo quando eu comecei a participar das reuniões, porque já tinha reuniões aqui na cidade, eu fazia faxina pra pegar o dinheiro e pagar passagem, por exemplo, pra vim. Até nos dias de hoje assim eu, praticamente se fosse pensar em benefício eu não estaria [no movimento], né?!” (Mulher quilombola, gestora do Conselho das Etnias, Canguçu/RS, 2018).

“Eu acho, a resistência nossa pela luta, né?! Um povo sofrido, mas com todo o sofrimento, estamos aqui organizadinhos, tentando se organizar cada vez melhor... Resistente.” (Mulher quilombola de grupo focal em Canguçu/RS, Conselho das Etnias, 2018).

⁴ Branquitude é um construto ideológico de poder proveniente do projeto colonial moderno. Nesse projeto é assumido um lugar de idealização e padronização da identidade racial branca, sendo os grupos considerados às margens desse ideal classificados como inferiores (SCHUCMAN, 2012).

Por fim, sobre a identidade negra, sobretudo nos territórios que fizeram parte da pesquisa, Rodrigues (2012, p. 14) expressa que:

Uma identidade negra vivenciada e auto afirmada, só se faz inteligível ao destacarmos a trajetória de militância destas mulheres. Sabemos que o discurso da negritude não se encontra presente na totalidade da população negra brasileira, pois nem todas as pessoas mobilizam esta identificação, e não raro, entre elas ocorre à mobilização de identidades diferenciadas que, por algum período ou circunstância, são mais compensatórias.

Essa autoafirmação da identidade quilombola também foi identificada na narrativa das/os participantes da pesquisa, bem como que o reconhecer-se quilombola foi associado à organização, resistência, mobilização e reivindicação por direitos para acesso a políticas públicas e exercício de cidadania. Portanto, ser quilombola ultrapassa o lugar de sofrimento, de “povo sofrido”. Na seção seguinte, iremos discorrer sobre os territórios e territorialidades quilombolas no Rio Grande do Sul e suas realidades e desafios, outro elemento essencial no construir-se quilombola.

Territórios quilombolas no Rio Grande do Sul: realidades e desafios

O debate que compreende os conceitos de território e territorialidade é denso devido à ambiguidade desses termos. Assim, há a necessidade de vislumbrar as dimensões sociais, políticas e culturais que esses termos exigem. As primeiras aparições do conceito “território” surgem com o geógrafo alemão Friedrich Ratzel, que o apresenta como uma determinada superfície terrestre, uma área delimitada que possui soberania por parte do Estado. Desde então, diversos autores se debruçaram a fim de esclarecer esse termo. As múltiplas definições de território são consideradas transitórias e flexíveis, de maneira que, além de possuir diversas significações, estas se associam com o tempo e o espaço em que estão inseridas.

Ao aprofundar o debate acerca desse conceito, observa-se a necessidade de analisar as relações sociais e as relações de poder que constituíram aquele devido espaço. Então, o território é o meio onde se dão as relações de poder e disputas pela apropriação da terra em questão. Conforme Haesbaert (2004, p. 01), “Território, assim, em qualquer acepção, tem a ver com poder, mas não apenas

ao tradicional ‘poder político’. Ele diz respeito tanto ao poder no sentido mais concreto, de dominação, quanto ao poder no sentido mais simbólico, de apropriação”.

Nessa perspectiva, território concerne ao espaço que comporta as interações humanas, ou seja, o limite territorial em que foi construída a história de determinado grupo, como entendido pelo quilombola abaixo:

“O meu entendimento é que as comunidades quilombolas são comunidades construídas por sentimento de pertencimento, de lugar, de terra, se baseia na história oral e é passado de geração em geração, vão construindo este legado e hoje a maior luta é que estas comunidades sejam reconhecidas com fundamentos jurídicos com práticas que sejam efetivas, este é o meu entendimento.” (Homem quilombola de grupo focal em Bagé/RS, Quilombo Palmas e Rincão do Inferno, 2018).

Diante do exposto, os diálogos e entendimentos sobre territorialidade se atentam à totalidade dos devidos espaços, às formas como os grupos se relacionam com o território em que vivem e à historicidade daquele povo. Conforme Raffestin (1993, p. 158), “[...] a territorialidade reflete a multidimensionalidade do vivido territorial pelos membros de uma coletividade, pelas sociedades em geral”. Segundo Oliveira (2013, p. 69):

O território pode ser apropriado de forma simbólica, através dos valores que o grupo entende como prioritários para a sua manutenção, e a partir daí se territorializa, manifestando-se de várias formas, tanto como marcas concretas do passado que foram evidenciadas por eles como taperas, cemitérios, locais de caça e coleta de chás, quanto na imaterialidade, ou seja, na forma de trabalho peculiar que se mantém no território. Ser plantador de feijão se torna um traço fundamental da identidade do grupo e se territorializa por entre as serras, dando subsídios a identidade étnica-cultural e os identificando como pertencentes a uma comunidade.

Ou, ainda, para Haesbaert (2004, p. 03),

[...] a territorialidade, além de incorporar uma dimensão mais estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais, pois está intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar.

Ao vincular a categoria territorialidade com a comunidade quilombola, se considera o modo de vida e de produção daquela comunidade, suas tradições, costumes e práticas religiosas. É fundamental a compreensão de que identidade e território são categorias inseparáveis para as comunidades quilombolas, que se constituíram e se constituem a partir das relações sociais de disputas ideológicas desenhadas na sociedade brasileira, e que boa parcela desta sociedade não mais compactua com o racismo estrutural. Esse enfrentamento ao racismo estrutural vem de diversas formas, por exemplo, pela luta para a efetivação de políticas de promoção de igualdade racial, com pleno exercício dos direitos de cidadania garantidos a todas/os as cidadãs e cidadãos brasileiras/os, independentemente de raça ou condição social.

É necessário voltar aos livros de história e refazer a leitura do processo histórico da vinda dos negros para o Brasil e, posteriormente, para o Rio Grande do Sul, uma releitura que nos leve a um processo de consciência crítica. Essa história do Brasil colônia nos apresenta um modelo de servidão baseado na mão de obra escrava, que veio importado com a coroa portuguesa em 1500. Primeiramente houve a mão de obra indígena, que se negou à servidão, buscando diversas estratégias de liberdade, como a luta, o suicídio e a fuga. Posteriormente veio a servidão negra pelo sistema de tráfico, que impôs o modelo de escravidão – modelo esse que serviu para enriquecer uma pequena parcela da população às custas de um processo extremamente desumano, humilhante, injusto e opressor que vitimou milhares de homens, mulheres, jovens e crianças negras vindas do continente africano.

É inegável que a história da colonização da Região Sul do Brasil está ligada aos imigrantes que aqui deixaram sua influência portuguesa, italiana, alemã, pois contaram com a iniciativa oficial do governo para se estabelecerem nas terras brasileiras. No entanto, a formação do Rio Grande do Sul contou, também, com dois grupos étnicos que foram essenciais para o progresso dos europeus: os índios e os negros. Essa é uma história pouco divulgada, todavia; trata-se de uma história de rompimentos, escravidão, dores, cicatrizes e, acima de tudo, lutas e resistências, como traz uma mulher quilombola de um território investigado, e tal história se mistura com os contos do Rio Grande do Sul, como narra a piratinense ao se referir ao sentido de ser quilombola: *“Ser quilombola para mim é isso aí, essa luta sempre, desde o começo da vida até hoje, lutamos pelos direitos à saúde, direito à educação, direitos políticos. Lutando sempre para sobre-*

viver.” (Mulher quilombola de grupo focal em Piratini/RS, diversos quilombos do município, 2018).

Nos perguntamos: onde começa essa história? Como os negros chegaram em um território dominado por brancos? Embora a referência da Região Sul seja vinculada à cultura europeia, os negros estão presentes na história do Rio Grande do Sul desde sua fundação como província gaúcha, no século XVII, constatada essa presença negra pelo historiador Euzébio Assumpção em pesquisas referentes ao processo de criação da província gaúcha (PEREIRA et al., 2012). É importante reiterar que as missões jesuíticas, embora tenham desenvolvido um processo social, econômico e político, na vida prática foram um enquadramento dos índios em um sistema “civilizatório”, que levou esse grupo étnico a perder seu modo de vida a partir de seus costumes. Rodrigues (2012) traz que a Região Sul tem, em grande escala e em grande grau de importância, um contingente de negros relativamente elevado, desenvolvido em fluxos de migração interna no próprio estado, a exemplo da fala de uma liderança quilombola:

“[...] faz bem mais de 200 anos que chegou os primeiros habitantes aqui da nossa comunidade, descendentes de escravo. Comprovadamente, a minha bisavó, ela era escrava da família Pires, e outros também, o nome eu não sei agora, que eram escravos de famílias da região aqui.” (Homem quilombola, Quilombo Palmas, Bagé/RS, 2018).

É a esse território de pessoas negras que nos referimos, cujo sentido, aqui no Rio Grande do Sul, tem relação com chibata, sangue, sal e suor e que tem diferentes denominações para trazer o mesmo sentido: o da luta coletiva regada pela esperança de liberdade e dias melhores. Esperança por dias sem as dores do racismo presente na simples identificação da pele, ou seja, pelo fenótipo, que marca o racismo estrutural no Brasil cercado de violência.

De acordo com Osório (1999, 2000, 2007), há registros de escravos no Rio Grande do Sul já no século XVII; em várias grandes estâncias, escravos dedicavam-se tanto à agricultura quanto à pecuária. No entanto, é nas charqueadas que aparece a grande expressividade da escravidão nessa região do país. As charqueadas na região de Pelotas e Rio Grande, mais especificamente, impulsionaram a formação de uma sociedade escravista. Diante da relevância desse tipo de comércio, as charqueadas ensombraram a presença dos escravos em ou-

tros lugares. Essa presença tanto existiu como resistiu e construiu seus próprios territórios espalhados nas cinco regiões do estado do Rio Grande do Sul, hoje denominados de territórios quilombolas.

Os territórios quilombolas são denominados de diversas formas, a exemplo de quilombos, terras de preto, mocambos, entre outros. Todas essas expressões querem dizer que esses espaços pertencem a grupos sociais afrodescendentes que, ao se rebelaram contra o sistema opressor colonialista escravocrata que os tornava cativos, construíram estratégias de sobrevivência pautadas pelo acolhimento e ações coletivas, e cujo sonho do trabalho livre era o alimento da esperança. Essa tão sonhada liberdade veio em 1888 desprovida de todos os tipos de proteção para que o povo negro alcançasse minimamente expressões de dignidade humana, o que o levou a usar a expressão “te vira negão, te vira negona”, em referência ao ato de alforria, pois o sistema colonial não teve a decência moral de amparar o grupo humano que ficou à mercê dos donos de senzala ao longo de 300 anos. Tal desamparo fez com que a grande maioria, inicialmente, voltasse à condição de escravizado, embora “livres”. É o que expressa este quilombola em sua narrativa: *“É uma história muito longa, mas a sobrevivência, pelo sistema de opressão, o que acontecia antes: viviam de queima de carvão e de lenha, e quando a gente perdeu um pouco dessa forma de trabalho, foi migrando para as fazendas.”* (Homem quilombola, Quilombo Palmas, Bagé/RS, 2018).

As histórias dos territórios quilombolas são, na sua grande maioria, resgatadas em processos orais, que são uma tradição do povo negro, que inicialmente não escrevia, pois vivia sob as regras de um sistema de educação que privilegiava as pessoas brancas e de posses. Porém, muitas vezes, não escreviam como forma de proteção, usavam e ainda usam a oralidade para repassar seus costumes e tradições. São histórias pouco relatadas, e não vem ao caso referir aqui os motivos, mas certamente têm relação com as dores da carne presentes na alma; histórias que a maioria não queria rememorar, optando pelo silêncio, um hábito imposto aos negros no processo de escravidão.

Ao longo dos 300 anos de escravidão no Brasil, as denominações relativas aos quilombos foram se alterando; a literatura os conceituou, em 1740, como “[...] toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despoitada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões neles” (SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002, p. 02). Essa terminologia perdurou por quase 200 anos. Posteriormente, ampliou-se para “[uma complexa

rede social] permeada por aspectos multifacetados que envolveu, em determinadas regiões do Brasil, inúmeros movimentos sociais e práticas econômicas com interesses diversos” (GOMES, 1996, p. 36). Nos tempos iniciais da escravidão no Brasil, a edificação de quilombos, segundo Moura (1989, p. 22) era considerada um

[...] movimento de rebeldia permanente organizado e dirigido pelos próprios escravos que se verificou durante o escravismo brasileiro em todo o território nacional. Movimento de mudança social provocado, ele foi uma força de desgaste significativa ao sistema escravista, solapou as suas bases em diversos níveis, econômico, social e militar e influiu poderosamente para que esse tipo de trabalho entrasse em crise e fosse substituído pelo trabalho livre.

Nos dias atuais, para que um território seja considerado quilombola, é necessário que haja uma “[...] identidade social e étnica por eles compartilhada, bem como a antiguidade da ocupação de suas terras e, ainda, suas práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar” (SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002, p. 04).

Essa identidade étnica compartilhada foi reconhecida na Carta Cidadã de 1988, no art. 68, que consagra aos remanescentes de quilombos o direito à propriedade ocupada por seus ancestrais, cuja história pode ser resgatada e celebrada, como expressa o texto: “[...] aos remanescentes das comunidades quilombolas que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva” (BRASIL, 1988a). Embora o texto seja uma grande conquista, no mundo da vida ainda é uma quimera, pois, no Rio Grande do Sul, segundo os últimos dados da Fundação Palmares – entidade pública brasileira vinculada ao Ministério da Cultura, instituída pela Lei Federal nº 7.668, de 22 de agosto de 1988 (BRASIL, 1988b), e que é o órgão gestor dos processos referentes aos territórios quilombolas – tem-se aproximadamente 130 territórios quilombolas e, destes, somente quatro são titulados, ou seja, têm propriedade definitiva das terras ocupadas. São eles: Chácara dos Rosas/Canoas, Casca/Mostardas, Família Silva/Porto Alegre, e Rincão dos Martimianos/Restinga Seca.

Do universo aproximado de 130 territórios quilombolas do estado do Rio Grande do Sul, a pesquisa realizada no período de 2017 a 2018 obteve uma amostra de 38 comunidades nas seguintes regiões: Região Central, Região da Fronteira Oeste, Região Sul, Região Litoral e Região Metropolitana. Em relação

à distribuição pelas regiões do estado, Rubert (2007, p. 39) afirma que:

Esse perfil territorial das comunidades negras rurais do RS, que hoje procedem ao auto-reconhecimento como remanescentes de quilombos, é passível de compreensão no horizonte dos processos mais amplos de formação da sociedade sulina. Após a abolição, a integração dos ex-escravos e seus descendentes na sociedade regional foi forjada no interior de um espaço agrário duplamente fechado: pelos latifúndios pastoris e pelas colônias de imigrantes europeus, que começam a se formar desde 1825, então restritas ao Vale dos Sinos, mas que são fortemente impulsionadas nos anos que antecedem e que sucedem a abolição, espalhando-se para várias regiões do Estado.

Com base nos registros em diário de campo, das 38 comunidades quilombolas visitadas, pelo menos 30 são de difícil acesso. São territórios que resistiram e resistem ao passar do tempo, hoje denominados de remanescentes ou até mesmo de quilombos contemporâneos, que sobrevivem agarrados à resistência e à esperança. Oliveira e Carle (2011) argumentam que a grande maioria das comunidades quilombolas está na região sul do estado, principalmente nos municípios de Pelotas, Rio Grande, Pedras Altas, Piratini, São Lourenço e Canguçu (municípios que fizeram parte da amostra da pesquisa), áreas onde, no passado, houve grande concentração de mão-de-obra escrava e que, por serem, no contexto da época, de difícil acesso, se tornaram espaços de resistência da servidão negra.

Os quilombos do século XXI, pela conjuntura contemporânea, estão demarcados pela identidade que mobiliza critérios étnicos, embora haja uma grande mistura de raça, e, mesmo gerando relações de tensionamento com outros grupos sociais, ainda se fortalecem em identidades coletivas e se tornam resistência comunitária. É sempre oportuno lembrar que as desigualdades socioterritoriais que se reproduzem no cotidiano das mulheres e homens quilombolas gritam por intervenções políticas de inclusão e acesso a todas as políticas públicas. Os territórios quilombolas em que foi realizada a coleta de dados da nossa pesquisa, salvo algumas exceções (a exemplo dos territórios quilombolas no município de Mostardas), são lugares onde o Estado esqueceu sua função social, pois não é garantido o acesso aos direitos das/os quilombolas preconizados no Programa Brasil Quilombola, de 2003, com início de execução em 2004. O programa determina o acesso a políticas públicas para esses territórios, mas, em

muitos deles, ele sequer é conhecido, que dirá as políticas públicas acessadas. Há carência de todos os tipos; no entanto, as maiores dificuldades estão na área da saúde: em alguns municípios com recursos a serem executados especificamente para quilombolas, tais recursos ou estavam aguardando definição da demanda, ou estavam sendo usados para outras finalidades. Ainda, o difícil acesso aos territórios devido às condições das estradas significou que a equipe não conseguiu chegar de carro em algumas comunidades; e o acesso à água potável em alguns territórios é a grande demanda de sobrevivência. Por fim, mas não menos importante: há o problema da falta de titularização dos territórios já reconhecidos, mas sem posse definitiva, que estão à mercê da conjuntura política, ou da “boa vontade” dos “representantes do povo” em lutar pelos direitos das cidadãs e dos cidadãos quilombados, que estão sempre buscando o diálogo na esperança da conquista definitiva dos territórios que lhes são de direito.

Há uma imensa ausência do Estado, o que dificulta que os sujeitos quilombolas tenham minimamente dignidade humana, o mínimo de qualidade de vida, e, assim, possam preservar sua cultura e modos de vida próprios da população negra, se permitindo ocupar a terra com proteção e respeito ao legado que o povo negro deixou enquanto riqueza social e material. Por fim, ao tratarmos da temática da identidade étnica e territórios quilombolas, Souza (2017) afirma ser fundamental nunca nos esquecermos de perguntar-nos a nós mesmos, brasileiras e brasileiros que vivemos e sobrevivemos em um país estruturalmente racista: quem somos, de onde viemos e para onde vamos? Somos um povo miscigenado que precisa se reconhecer a partir de uma base escravagista que tem impactos cruéis, injustos, opressores e ofensivos em pleno século XXI. Somos herdeiros de uma educação que nos diferencia pela cor da pele e pela condição financeira, influenciados por uma ideologia cristã que prega a moral e os bons costumes. Como afirma Souza (2017), somos um povo que tem a “sociologia do vira-lata”, cuja cultura é da corrupção que atravessa toda a estrutura da sociedade, que se deixa manipular politicamente contra a democracia, que dificulta a ampliação da justiça social por meio dos recursos estatais, que não são benesse. Ao contrário, são oriundos do pagamento de árduos impostos e devem chegar a quem de fato lhes tem como direito. É na garra, é na luta, é na esperança que os quilombolas sobrevivem. Como eles mesmos afirmam:

“Desde nossos ancestrais, a gente sempre passou dificuldade, vivendo em casas de outros, terras de outros, nunca tendo nosso próprio pedaço, sempre vivendo de acordo com o que o povo queria na época.” (Mulher quilombola de grupo focal com lideranças quilombolas, Piratini/RS, 2018).

“Então eu penso assim, sempre rejeitado, mas nunca desistir, vencendo, lá no fim, mas com muito orgulho. [...] Sempre lutando, sempre pensando que um dia vai vencer. E não desistir nunca, é isto que eu penso.” (Mulher quilombola de grupo focal com lideranças quilombolas, Piratini/RS, 2018).

Conclusão

Este capítulo demonstrou a resistência do povo quilombola, que, através de suas narrativas, tanto das mulheres como dos homens, revelam a percepção de suas identidades a partir do modo de vida construído no espaço social e na sua ligação com sua ancestralidade e território. Ao mesmo tempo em que se reconhecer quilombola é essencial para a luta do povo quilombola por seus direitos de cidadania e para se mostrarem enquanto sujeitos políticos, reconhecer-se quilombola também vem acompanhado da rememoração do passado de seus ancestrais que foram escravizados. O passado sofrido é ressignificado, e o sofrimento passa a ser o motor para a luta. Os processos de opressão vivenciados na sociedade do passado persistem na contemporaneidade, expressos pelo precário acesso a políticas públicas e falta de proteção social.

A luta pelo reconhecimento dessas comunidades quilombolas não se esgota apenas com a afirmação de sua identidade étnica, mas é o primeiro passo para que possam se mobilizar para articular as instâncias competentes para assegurar seus direitos, tornando a identidade quilombola um projeto identitário e político. Importante destacar que essa identidade étnica também é atravessada por questões de gênero e classe.

Neste capítulo foi construída a percepção da identidade quilombola a partir da narrativa de homens e mulheres quilombolas enquanto categoria, fornecendo subsídios para pensar e compreender o fazer-se quilombola. Complementarmente, foram abordadas no Capítulo 9 as especificidades do construir-se mulher quilombola; nesse capítulo, o enfoque é o trabalho invisibilizado da

mulher quilombola nesse território e a sua tripla jornada de trabalho, uma vez que o trabalho de reprodução social, por não ser valorizado na sociedade do capital, contribui para uma identidade subalternizada da mulher quilombola. Incorporar a dimensão de gênero quando se trabalha com territórios quilombolas é fundamental, bem como a dimensão geracional, sendo essas presentes no próprio Programa Brasil Quilombola.

O PBQ, com base na Constituição federal, veio reafirmar a ampla necessidade do reconhecimento da dívida histórica do Brasil com a população negra, particularmente com as/os descendentes de escravos e escravas. Sem dúvida, é uma inovação nos processos de gestão pública; no entanto, ficou como política de governo. Para que realmente os objetivos propostos pelo PBQ se efetivem, é preciso que ele se torne política de Estado. O território quilombola como um direito constitucional é ainda, para uma grande parcela, apenas um sonho a ser alcançado. A luta continua e, pelo andar da conjuntura política do momento, vai permanecer sonho e resistência.

Referências

ALMEIDA, Mariléa. A experiência de mulheres quilombolas: raça e gênero na criação de corpos étnicos. In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH, 16., 2014, Rio de Janeiro. **Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: Saberes e Práticas Científicas**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2014.

BASTOS, Priscila. Processos de construção da identidade quilombola: o caso da comunidade negra rural São José da Serra. **Sociedade em Debate**, v. 21, n. 1, p. 104-135, 2014.

BRASIL. **Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, 2007.

BRASIL. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília, 2003.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, 1988a.

BRASIL. **Lei Federal nº 7.668, de 22 de agosto de 1988**. Autoriza o Poder Executivo a constituir a Fundação Cultural Palmares – FCP e dá outras providências. Brasília, 22 ago. 1988b.

CALHEIROS, Felipe Peres; STADTLER, Hulda Helena Coraciara. Identidade étnica e poder: os quilombos nas políticas públicas brasileiras. **Katálysis**, v. 13, n. 1, p. 133-139, jun. 2010.

GOMES, Flávio dos Santos. Quilombos do Rio de Janeiro do Século XXI. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996. p. 25-50.

HAESBAERT, Rogério. Concepções de território: para entender a desterritorialização. In: SANTOS, Milton; BECKER, Bertha. **Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial**. 3. ed. [S.l.]: Lamparina, 2007. p. 43-71.

HAESBAERT, Rogério. Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. In: SEMINÁRIO NACIONAL SOBRE MÚLTIPLAS TERRITORIALIDADES, 1., 2004, Porto Alegre. **Anais do I Seminário Nacional sobre Múltiplas Territorialidades**. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFRGS, 2004.

LIMA, Hezrom Vieira Costa. Negro & Quilombola: a identidade étnica em questão na comunidade remanescente de quilombos de caiana dos crioulos-pb. **Cadernos de História**, v. 17, n. 27, p. 496-520, dez. 2016.

MAISONNAVE, Fabiano. **Bolsonaro anistia grilagem, freia novas áreas indígenas e estaciona reforma agrária**. Folha de São Paulo, 04 jan. 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/01/bolsonaro-anistia-grilagem-freia-novas-areas-indigenas-e-estaciona-reforma-agraria.shtml>>. Acesso em: 20 jun. 2020.

MEDINA, Vilma (Org.). Ubuntu, lenda africana sobre a cooperação. **Guia Infantil**, 06 abr. 2016. Disponível em: <<https://br.guiainfantil.com/materias/educacao/valores/ubuntu-lenda-africana-sobre-a-cooperacao/>>. Acesso em: 15 ago. 2020.

MOURA, Clóvis. **História do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1989.

OLIVEIRA, Solange. **Identidade, cultura e trabalho na Comunidade de Maçambique – Canguçu/RS**. 2013. 152 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Rio Grande (FURG), Rio Grande, 2013.

OLIVEIRA, Solange; CARLE, Cláudio Baptista. Comunidade Quilombola de Maçambique: memória, marcadores territoriais e processos de resistência. In: ENCONTRO ESCRAVIDÃO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL, 5., 2011, Porto Alegre. **Anais do 5º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional**. Porto Alegre: UFRGS, 2011.

OSÓRIO, Helen. Para além das charqueadas: estudo do padrão de posse dos escravos do Rio Grande do Sul, segunda metade do século XVIII. In: ENCONTRO ESCRAVIDÃO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL, 3., 2007, Florianópolis. **Anais eletrônicos do III Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional**. Florianópolis: UFSC, 2007. 1 CD-ROM.

OSÓRIO, Helen. Comerciantes do Rio Grande de São Pedro: formação, recrutamento e negócios de um grupo mercantil da América Portuguesa. *Revista Brasileira de História*, v. 20, n. 39, p. 115-134, 2000.

OSÓRIO, Helen. **Estancieiros, lavradores e comerciantes na constituição da estremadura portuguesa na América**: Rio Grande de São Pedro, 1737-1822. 1999. 315 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 1999.

PEREIRA, Lucia Regina Brito et al. (Coords.). **A África está e nós**: história e cultura afro-brasileira: africanidades sul-rio-grandenses. João Pessoa: Grafset, 2012

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RODRIGUES, Vergara Carolina. **Mulheres Negras em Movimento**: trajetórias militantes, negritude e comida no Sul do Rio Grande do Sul. 2012. 153 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Pelotas (UFPel), Pelotas, 2012.

RUBERT, Rosane Aparecida. Comunidades remanescentes de quilombos: alguns desafios ao olhar antropológico. *Lepaarq*, v. 4, n. 7-8, p. 37-60, 2007.

SANTOS, Milton. O dinheiro e o território. In: SANTOS, Milton; BECKER, Bertha. **Território, territórios**: ensaios sobre o ordenamento territorial. 3. ed. [S.l.]: Lamparina, 2007. p. 13-21.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Ambiente & Sociedade**, v. 5, n. 10, p. 129-136, jan./jun. 2002.

SCHRAMMS, Franciele Petry. No atual ritmo, Brasil levará mil anos para titular todas as comunidades quilombolas. **Terra de direitos**, 12 fev. 2019. Disponível em: <<https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/no-atual-ritmo-brasil-levara-mil-anos-para-titular-todas-as-comunidades-quilombolas/23023>>. Acesso em: 20 jun. 2020.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”**: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. 2012. 122 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2012.

SILVA, Simone Rezende da. Quilombos no Brasil: a memória como forma de reinvenção da identidade e territorialidade negra. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE GEOCRÍTICA, 12., 2012, Bogotá. **Anais do XII Colóquio Internacional de Geocrítica**. Bogotá, 2012. Disponível em: <<http://www.ub.edu/geocrit/coloquio2012/actas/08-S-Rezende.pdf>>. Acesso em: 19 jan. 2021.

SILVA, Wilson Honório da. Autodeclaração: "tendo o campo de batalha delimitado, entrei na luta". In: SILVA, Wilson Honório da. **O mito da democracia racial**: um debate marxista sobre raça, classe e identidade. São Paulo: Sundermann, 2016. p. 96-136.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso**: da escravidão à Lava Jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

VALENTE, Rubens. No meio da pandemia, governo Bolsonaro admite que removerá quilombolas. **UOL**, 28 mar. 2020. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/colunas/rubens-valente/2020/03/28/governo-bolsonaro-alcançara-quilombolas.htm>>. Acesso em: 20 jun. 2020.

Capítulo 14

Juventudes Quilombolas: entre o trabalho no quilombo e a empregabilidade no capital

Letícia de Mello Padoin

Lucas Antunes Machado

Introdução

Tanto entre profissionais de diversas áreas do conhecimento que lidam com este grupo social, quanto entre pesquisadores e sociedade civil, a juventude configura um conceito difuso e inexato. Pode ser considerada uma faixa etária, uma fase de transição da vida, um contingente populacional, uma categoria social, uma geração. No entanto, em comum entre os diversos conceitos de juventude, está a perspectiva da etapa do ciclo de vida entre a infância e a maturidade. Assim, podemos apontar analiticamente três atributos que caracterizam genericamente a dimensão de juventude:

[...] *faixa etária intermediária* que abrange extensa etapa da vida; anos de transição ou passagem da vida infantil para a vida adulta; e período em que se consolidam preferências, gostos, formação profissional, ou seja, uma série de predicados sociais que remetem à ideia de etapa de *formação*. (TRASSI; MALVASI, 2010, p. 23).

De acordo com o Estatuto da Juventude (BRASIL, 2013), são considerados jovens, no Brasil, pessoas entre 15 e 29 anos de idade. O Estatuto da Juventude consiste em um documento legal que institucionaliza direitos, princípios e diretrizes para políticas públicas voltadas à população juvenil no Brasil. Dentre os direitos garantidos aos jovens brasileiros, destaca-se os direitos à educação, à profissionalização, ao trabalho e à renda, bem como à diversidade e à igualdade.

Contudo, o que se observa na concretude da sociedade brasileira é a não garantia desses direitos previstos pelo estatuto. Pelo contrário, a população jovem

é tida como algo problemático muito antes de ser entendida como a futura geração de adultos do país, e as políticas públicas efetivamente voltadas a ela se destinam a prestar atendimento para jovens em situação de “desvantagem social”. Consequentemente, tais políticas tencionam “corrigir” problemas associados ao consumo ou tráfico de drogas, infecções sexualmente transmissíveis, violência generalizada e gravidez precoce, além de programas de capacitação profissional que, aparentemente, preparariam o caminho dos jovens até o mercado de trabalho. Apesar de bem-intencionados, muitos desses programas buscam conter o “risco” que os jovens brasileiros apresentam, seja por meio do seu afastamento das ruas ou pela ocupação de suas “mãos ociosas” (ABRAMO, 1997). Deste modo, cria-se, no imaginário social, uma antítese entre o que a juventude representa e o que está nos limites da “ordem social”.

Contraposição entre juventude e ordem social

“O que eu quero dizer é assim que a questão da droga, da prostituição, muita coisa que a gente tem a preocupação com nosso jovem.” (Homem, Quilombo Vó Elvira, Pelotas/RS, 2018).

“[...] aí acontece que nem alguns aí ó, não querem trabalhar. Vão para as drogas, vão roubar. Não é isso que a gente quer.” (Homem, Comunidade Quilombola do Algodão, Pelotas/RS, 2018).

Foi a partir de meados do século XX que tal contraposição entre a juventude e os padrões dominantes se manifestou. Isso se deu pela maior quantidade de grupos de jovens delinquentes ou ligados à criminalidade (ABRAMO, 1994), cuja presença se intensificava concomitantemente ao desenvolvimento do modo de produção capitalista de caráter monopolista e a consequente pauperização generalizada da sociedade. Apesar de tais grupos suscitarem o tema do desvio no processo de integração dos jovens na vida social (ABRAMO, 1994), há a distinção entre as categorias de jovens de acordo com sua classe social. Os das classes mais altas são “excêntricos”, “rebeldes”, “contestadores”; os das classes mais baixas são “delinquentes” (TRASSI; MALVASI, 2010, p. 39).

Os jovens das classes mais altas, devido às maiores oportunidades garantidas por sua origem social, como mais acesso à educação e a bens culturais, manifestam suas insatisfações e expectativas por meio de produções e participações

culturais, artísticas e políticas. Além disso, quando se envolvem em atos de transgressão ou infracionais, tendem a receber maior compreensão e tolerância social por parte das práticas sociais de repressão e controle. Por outro lado, os jovens das classes mais baixas são frequentemente subestimados em relação à sua produção e forma de participação social, ao mesmo tempo em que têm sua conduta criminalizada e configuram um alvo de repressão e punição rigorosas – o que resulta no controle de sua circulação pela cidade, sua representação como perigosos, e no encarceramento e extermínio da população pobre (TRASSI; MALVASI, 2010). Ademais, quando investigadas as situações de jovens pertencentes a populações tradicionais, esse contexto se exacerba. Em uma pesquisa com comunidades quilombolas, observou-se que os jovens pertencentes a estas estão submetidos à violência estrutural em uma sociedade marcada pela divisão de classes e exclusão de ordem econômica, social, cultural e simbólica (GROSSI et al., 2018).

Bourdieu (2003), em sua teoria estruturalista construtivista, aponta que as relações sociais são mediadas pelo que ele denomina de poder simbólico. Esse tipo de poder ocorre exatamente pela ausência de importância dada à sua existência; é um poder ignorado que fundamenta uma série de comportamentos e outros poderes, só podendo ser exercido, conforme o autor, com a anuência dos dominados e de acordo com os tipos de capital – cultural, social, econômico e simbólico – a que determinados agentes têm acesso. A teoria do poder simbólico desenvolvida por Pierre Bourdieu nos interessa na análise e compreensão da situação das juventudes, sobremaneira pelo desdobramento dessa teoria no conceito de violência simbólica.

Na acepção bourdieusiana de violência simbólica, existe uma relação de dominação de uma classe sobre a outra, na qual a classe favorecida impõe às outras classes uma cultura dominante:

A violência simbólica se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante (e, portanto, à dominação) quando ele não dispõe, para pensá-la e para se pensar, ou melhor, para pensar sua relação com ele, mais que de instrumentos de conhecimento que ambos têm em comum e que, não sendo mais que a forma incorporada da relação de dominação, fazem esta relação ser vista como natural; ou, em outros termos, quando os esquemas que ele põe em ação para se ver e se avaliar, ou para ver e avaliar os dominantes (elevado/ baixo, masculino/

feminino, branco/ negro etc.), resultam da incorporação de classificações, assim, naturalizadas, de que seu ser social é produto. (BOURDIEU, 2017, p. 47).

Portanto, sendo a violência simbólica marcada por uma relação sutil, quase imperceptível de dominação e submissão, seja por consenso ou força, em que os dominados em pouco ou nada reconheçam o aspecto coercitivo do poder ao qual estão submetidos (BOURDIEU, 2017), compreendemos que a definição de juventude e as expectativas que se engendram em torno dessa categoria também não escapam das relações de poder e violência simbólica.

Além disso, outra dimensão que evidencia a juventude como uma etapa conturbada da vida é a inserção no mundo do trabalho. De acordo com sua origem social, alguns jovens têm a oportunidade de adiar sua entrada no mercado de trabalho, estendendo seu processo de escolarização e qualificação profissional. Simultaneamente, exige-se da juventude pobre, que tem poucas ou nenhuma oportunidade de escolarização e qualificação profissional, que ingresse no mercado de trabalho como alternativa a outros modos de sobrevivência, como os que envolvem a criminalidade. Contudo, é necessário pontuar que o mercado não tem capacidade de absorver a mão de obra juvenil excedente. Assim, os jovens pobres, menos escolarizados e qualificados, ficam destinados a garantir a própria subsistência e a provisão familiar por meio de alguma estratégia de sobrevivência, entre as quais está a prática do ato infracional. Tal ato, além de certa condição financeira, também pode garantir outra representação de identidade da qual esses jovens estão socialmente destituídos – o reconhecimento e a potência (TRASSI; MALVASI, 2010).

Juventude quilombola e a ruptura com a tradição

“Participante A: Começam a crescer, começam a sair para estudar.

Participante B: Eu, comigo, não tem nenhum. Tudo trabalham, tudo moram na cidade.

Participante A: Começam a estudar fora, estudam um pouco aqui, se formam, vão se formando e já vão ficando para trabalhar e a gente vai ficando sozinha.

Entrevistadora: Então tem pouco jovem aqui, pouca juventude?

Participante A: Pouco jovem.” (Idosas de grupo focal em Bagé/RS, Quilombo Palmas, 2018).

No que concerne às experiências cotidianas, pode-se dizer que é no âmbito “local” que se criam redes de solidariedade e de ajuda mútua diariamente. É nele que existe proximidade física e existencial com o compartilhamento de tradições e costumes, inclusive entre gerações. Entretanto, o que vem ocorrendo no século XXI, a partir das novas tecnologias de informação e comunicação, é o processo de desterritorialização da juventude em relação às suas referências identitárias. O “global”, por meio das mídias eletrônicas e sociais, se revela em cada grupo e território, fundindo-se com o “local” e determinando uma nova fonte de entendimento de um mundo instável, incerto e em processo acelerado de mudança (TRASSI; MALVASI, 2010).

Por conseguinte, novas configurações de subjetividade são capturadas pela ideologia da constante adaptação, flexibilidade e abertura a mudanças, o que se tornou uma necessidade para os mais jovens. A partir da década de 1970, a reestruturação produtiva do modo de produção capitalista inaugurou o sistema de acumulação flexível, que

[...] se apoia na flexibilidade dos processos de trabalho, dos mercados de trabalho, dos produtos e padrões de consumo. Caracteriza-se pelo surgimento de setores de produção inteiramente novos, novas maneiras de fornecimento de serviços financeiros, novos mercados e, sobretudo, taxas altamente intensificadas de inovação comercial, tecnológica e organizacional. [...] Ela também envolve um novo movimento que chamarei de “compressão de espaço-tempo” [...] no mundo capitalista [...] (HARVEY, 1999, p. 140).

Assim, a supervalorização da categoria “mercado”, por parte do capitalismo contemporâneo, incentiva o destaque a ideais de “pragmatismo”, “competência” e “eficiência”, moldando subjetividades ao individualismo e à competição e exigindo dos jovens que se atualizem constante e permanentemente (TRASSI; MALVASI, 2010).

Assim, o mercado de trabalho, a partir da reestruturação produtiva, passou a ser marcado pela precarização, desemprego estrutural, baixos salários, retrocesso do poder sindical e pelo trabalho intermitente, em tempo parcial, temporário ou subcontratado (HARVEY, 1999). No contexto dessas transformações, há um fenômeno significativo do final do século XX que consiste na ruptura das novas gerações com os valores da tradição e da história. A juventude, agora

educada para a autonomia, vista como um agente social de consumo e em busca de um lugar de reconhecimento no mundo, encontra-se frente à questão do trabalho (TRASSI; MALVASI, 2010).

Consequentemente, os jovens se defrontam cada vez mais com uma trajetória profissional não linear. Ainda, há fatores estruturais que determinam as condições de vida das populações jovens, especialmente dos descendentes de continentes latino-americanos, africanos e asiáticos. Estes são, de modo geral, alijados da participação plena no mercado de trabalho, encontrando dificuldades em sua trajetória acadêmica, em suas escolhas profissionais e em seus projetos de vida. Assim, quando a juventude não consegue se situar nem como trabalhadora nem como consumidora, o que predomina é a vivência de uma situação crítica nesta fase da vida: a invisibilidade pública (TRASSI; MALVASI, 2010).

Posto isto, pode-se compreender que, quando se declara a solução de “problemas sociais” por meio da repressão a jovens “perdidos”, na verdade, são as próprias contradições e vísceras da sociabilidade capitalista que estão sendo expostas (TRASSI; MALVASI, 2010). O processo generalizado de neoliberalização global, iniciado nos anos de 1990 como tentativa de recuperação da acumulação após a crise do capital da década de 1970, criou medidas políticas e econômicas para disseminar a conduta econômica neoliberal a países subdesenvolvidos, com ênfase aos da América Latina, prescrevendo recomendações como liberalização financeira, desregulamentação trabalhista, privatizações e redução de protecionismo (WILLIAMSON, 2004 apud KELLER, 2019). Contudo, o que tais medidas provocaram, efetivamente, foi a acumulação privada de riquezas simultaneamente à dependência e à pobreza (KELLER, 2019).

O neoliberalismo, também como instrumento ideológico, tornou-se hegemônico e passou a capturar os modos de pensamento e interpretação do mundo, a fim sobreviver às suas crises. Valores como individualismo, “liberdade”, lógica empresarial, competitividade e autorresponsabilização por conquistas e fracassos se tornaram ainda mais predominantes no ideário da sociabilidade capitalista (KELLER, 2019). Deste modo, a partir dessa onda individualista, o Estado foi tomado como culpado e responsável pelos efeitos negativos das medidas de austeridade originárias da agenda neoliberal, e não o capital desenfreado. Além disso, nessa nova ordem econômica, a responsabilidade e a culpa por fracassos e desemprego é sempre isolada, de cada indivíduo (BROWN, 2019).

Como consequência, as respostas do Estado burguês à dificuldade de encai-

xe da juventude nos moldes da sociabilidade do capital neoliberal não são políticas públicas que garantam o exercício de direitos, mas que corrijam e punam os “desviantes” por apresentarem a tendência à “delinquência”.

Desde pelo menos a década de 1990, a responsabilidade pública esmiuçou-se em um discurso de individualização dos “problemas sociais”. O procedimento de responsabilizar exclusivamente os adolescentes é repleto de argumentos “científicos” para caracterizá-los como perigosos, pois são considerados membros de comunidades com padrões de socialização divergentes, oriundos de famílias “desestruturadas”, com distúrbios em seu desenvolvimento psicossocial e, por esses problemas individuais, agridem a “sociedade”. (TRASSI; MALVASI, 2010, p. 67).

Coleta de dados

Como já mencionado no início deste livro, os instrumentos de coleta de dados foram entrevistas semiestruturadas e grupos focais com moradores de comunidades quilombolas do Rio Grande do Sul, Brasil. A partir do projeto mais amplo de pesquisa “Mulheres quilombolas e acesso aos direitos de cidadania”, aqui foram analisadas as falas de participantes de 36 entrevistas e 30 grupos focais realizados em 2018 com 34 comunidades quilombolas em 13 municípios do Rio Grande do Sul, entre eles Pelotas, Restinga Sêca, São Lourenço do Sul, Porto Alegre, Bagé, Piratini e Formigueiro.

Também foram utilizadas como instrumento de coleta de dados observações em um caderno de campo, em que os pesquisadores anotaram informações adicionais que eram reportadas pelos participantes antes, durante e após as entrevistas. Observações sobre o local onde viviam os quilombos e características de sociabilidade entre os sujeitos investigados também foram acrescentadas ao caderno de campo dos investigadores.

Análise dos dados

É relevante apontar que, de todos os participantes da pesquisa, apenas 7,8% eram jovens. No que se refere a faixas etárias, 1,95% tinham entre 10 e 19 anos, e 5,85% tinham entre 20 e 29 anos. Esses dados podem demonstrar que os jovens quilombolas passam por um processo de desterritorialização de suas

referências identitárias (TRASSI; MALVASI, 2010), causado por um mundo instável, de informações aceleradas e de difusão de imagens midiáticas que expressam um padrão de vida e de identidade excessivamente diverso daquele que vivem. Assim, os jovens provenientes dessas comunidades acabam por buscar um modelo de vida além do quilombola tradicional, um que seja consoante com a atual sociabilidade do capitalismo tardio.

Resultados e discussão

Para a sistematização dos resultados, foi utilizada a análise de conteúdo temática (MINAYO, 2014). O texto na íntegra das falas dos participantes foi separado em sínteses e classificado em unidades de sentido, e os discursos relacionados foram agrupados, selecionando-se os relatos que discorreram acerca da juventude nas comunidades quilombolas. As categorias predominantes entre os relatos sobre juventude foram profissionalização, trabalho e emprego.

A necessidade de profissionalização para a comunidade

“E até comentaram com a gente, ‘a comunidade de vocês é a que tem mais gente fazendo faculdade’, claro que esse é o foco, essa é uma preocupação nossa. [...] Tã, o território, a gente quer o nosso território, mas até isso acontecer vai demorar muito, o que nós temos que acelerar é com a questão da educação, nós temos que tá dentro das universidades, pra tá vendo outras coisas né, então é nesse sentido. Eu to fazendo administração [...] na UFPel, [...] eu sou técnico em agropecuária [...]. Mas a gente precisa de uma coisa pra fazer para melhorar nosso planejamento também. [...] Ele complementa todos os cursos, pra nós isso é importante. Pedagogia, medicina.” (Homem, Quilombo Vó Elvira, Pelotas/RS, 2018).

Os moradores da comunidade quilombola relatam a preocupação com a formação acadêmica de seus jovens. É possível notar que o contexto educacional é uma prioridade para a comunidade, principalmente a educação universitária, uma vez que configura uma maior possibilidade de inserção de profissionais em seu território. Assim, há um interesse em que os jovens busquem, na universidade, cursos que agreguem práticas e conhecimentos necessários à comunidade, como administração, para o planejamento, pedagogia, para o ensino das gera-

ções mais novas, medicina, para os cuidados clínicos etc. Além disso, formações como a do participante acima, em técnica agropecuária, também consistem numa prática de interesse para a comunidade, uma vez que se faz vantajosa na agricultura, que é um trabalho predominante nos quilombos.

“Pra mim é enfermagem ainda, mas eu quero uma qualificação no campo, porque eu tenho os moranguinhos, eu tenho as galinhas, a vó tem vaca e o bicharedo ali e eu só ficar dependendo do técnico da Emater vir aqui, aí dependendo do técnico é quando puder vir aqui dar uma mão, eles demoram.” (Jovem quilombola, Quilombo Martimianos, Restinga Sêca/RS, 2018).

Ainda, a necessidade de profissões e práticas que sejam benéficas para o cotidiano também tem relação com a dependência de serviços externos à comunidade. No relato acima é possível observar que, por mais que os jovens quilombolas tenham desejo por certa formação acadêmica, uma qualificação que seja de interesse coletivo ou prático também acaba sendo um objeto de procura. Além de uma competência condizente com o trabalho realizado no quilombo, há a necessidade de se obter independência em relação a serviços externos exercidos por órgãos públicos e/ou privados, uma vez que a prestação destes pode ser demorada, principalmente em áreas rurais.

De um modo geral, as falas dos participantes acima citadas demonstram uma preocupação com a educação escolar nos quilombos e em como essa educação escolar formal relaciona-se no tocante às experiências dentro do próprio quilombo. Ou seja, os sujeitos entrevistados demonstram uma preocupação no sentido de manter o sentimento de coletividade, de comunidade, transformando os conhecimentos teóricos advindos da universidade em práticas que possam contribuir para o avanço e melhora dentro das comunidades. Esse sentimento de articulação entre educação, formação e práticas do interior do quilombo coadunam-se com as premissas das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola, promulgadas em 2012. Além da garantia de acesso à educação para as comunidades quilombolas dentro de seus próprios territórios, as diretrizes ainda especificam o reconhecimento e valorização da especificidade étnico-cultural de cada comunidade, no sentido de fortalecimento da cultura e identidade quilombola (CAMPOS; GALLINARI, 2017).

Campos e Gallinari (2017) reportam um número significativo de escolas em território quilombola – 2.248 instituições de ensino no total –, porém, aler-

tam que se pautar apenas no número de escolas não é suficiente para se compreender as condições de prática efetiva nas quais a educação escolar quilombola se encontra. Não obstante, a preocupação com a educação escolar quilombola se dá no bojo da regulamentação das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação Étnico-Racial e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (Lei nº 10.639/2003), que já apontavam para a inclusão de temáticas relativas à inclusão, no ensino superior, de questões étnico-raciais.

Ademais, de modo geral, a autossuficiência coletiva e a autonomia são interessantes à comunidade quilombola e podem ser alcançadas por meio da qualificação e profissionalização de seus jovens, a fim de que eles retornem ao quilombo para colocar em prática os conhecimentos adquiridos.

“E a meninada aí estudando, a gente dando ensino pra estudar, pra se formar aí. Que nem eu mexo com eles: eu preciso de um doutor, eu preciso de um advogado, eu preciso de uma professora, eu preciso. Então estamos aí incentivando sempre eles. E acho que é isso, né, é trabalhar, é respeitar um ao outro, né. É o que a gente tenta passar pra nossa gurizada.” (Idosa, Quilombo Alpes, Porto Alegre/RS, 2018).

A questão do trabalho no interior do quilombo

“Eu to fazendo administração, mas eu gosto de trabalhar na agricultura. [...] eu sou técnico em agropecuária, eu gosto de trabalhar com a terra.” (Jovem quilombola, Quilombo Martimianos, Restinga Sêca/RS, 2018).

“Não tem condições, porque se nós tivéssemos um meio, tivesse mais terras para poder plantar ou até mesmo para vender um pouco. Porque aí deixa um pouco para criar, fazer uma criação, para ter o alimento.” (Jovem quilombola, Quilombo Fazenda Cachoeira, Piratini/RS, 2018).

Pode-se observar que o trabalho agrícola é predominante nas comunidades quilombolas, seja para consumo próprio ou como fonte de renda. Contudo, de acordo com o relato do Quilombo Fazenda Cachoeira acima, os meios de trabalho muitas vezes não são suficientes para a provisão da comunidade, e propriedades adequadas para o plantio são desejadas e necessárias ao quilombo.

“As crianças que aprendem a fazer atividade, cada um tem que pegar seu machado, cortar sua lenha, aqui se trabalha com o pai de pedreiro, fazem serviços gerais, trabalham em engenhos de arroz... Quando um tem um servicinho a mais ajuda o outro, a gente tem que lutar por aquilo que a gente quer.” (Idosa, Quilombo Rincão das Almas, São Lourenço do Sul/RS, 2018).

“Inclusive em 2012 a gente teve a visita aqui do promotor [nome do promotor] e aí ele me perguntou se tinha, como é que eu vou te dizer, trabalho infantil, exploração infantil. Exploração e trabalho infantil não tem, só que a gente ensina os nossos filhos a trabalhar desde cedo, né. Porque na lavoura, quem conhece a lavoura sabe que se tu deixar o filho ir para a escola até os 18 anos, até os 16 sem ensinar pra ele a lavoura, depois não vai mais. Então tu tem que começar a ensinar ele desde os 10, 11 anos, 12 anos. Leva junto. Claro que a gente não bota trabalhar com veneno, não bota fazer serviço pesado, mas a gente ensina. Que se não depois não vão mais, aí acontece que nem alguns aí ó, não querem trabalhar. Vão para as drogas, vão roubar. Não é isso que a gente quer. A gente quer, até falei aquela vez para o promotor, meus filhos nunca deixaram de ir pra escola pra ir para a lavoura, mas quando eles não tã na escola, eles estão na lavoura, se tiver serviço, tão aprendendo.” (Homem, Comunidade Quilombola do Algodão, Pelotas/RS, 2018).

A partir das falas acima depreende-se que, desde a infância, o trabalho é necessário para a subsistência do quilombo. A educação, como já mencionado, é preconizada pela comunidade, mas o trabalho de adolescentes e até mesmo crianças é utilizado no cotidiano do quilombo, o que causa preocupação às autoridades locais. Contudo, é possível inferir, a partir do relato, que a utilização do trabalho das gerações mais jovens não tem caráter exploratório – além de ser necessária à coletividade, é tida como um meio para a educação para o trabalho e uma alternativa à ociosidade, ao consumo de drogas e à criminalidade.

A preocupação de tornar o trabalho uma alternativa à ociosidade e como combate ao uso de drogas e criminalidade na comunidade quilombola nos leva a compreender as estratégias de enfrentamento das comunidades. Em um estudo recente, Batista e Rocha (2020) averiguaram que o consumo abusivo de bebidas alcoólicas presente nas comunidades quilombolas está relacionado a uma prática cultural construída socialmente entre os sujeitos dessas comunidades como modo de enfrentamento às dificuldades e desigualdades vividas, sobre-

tudo pela população mais jovem. Contudo, ainda são escassas as pesquisas que se detêm em estudar os determinantes sociais da saúde mental de comunidades quilombolas (BATISTA; ROCHA, 2020), o que pode dificultar a projeção de políticas públicas voltadas para essa população.

A dificuldade de acesso ao emprego

“A juventude daqui estão mais estudando, de noite, meu neto estuda e trabalha, a maioria dos jovens tá assim, trabalham e estudam de noite, que não tá fácil né.” (Idosa, Quilombo Rincão das Almas, São Lourenço do Sul/RS, 2018).

“Porque no meio da dificuldade que nós temos, não é fácil aguentar, e se a gente sair daqui, vai para a cidade sem emprego também. [...] Com emprego tinha como a gente se organizar, juntar um dinheiro para se movimentar mais. Mas não tendo emprego, não tem como entrar dinheiro, como se movimentar.” (Jovem quilombola, Quilombo Fazenda Cachoeira, Piratini/RS, 2018).

“Em questão dos quilombolas assim, a necessidade que eu vejo, é de serviço, bem importante, que aqui em Formigueiro é raro os comércios que pegam pessoas negras, se tu for aqui em Formigueiro analisar, subindo aqui o primeiro mercado se tu analisar, que é cidade pequena, é raro tu ver negros trabalhando. [...] Olha eu acho que em Formigueiro um pouco é o preconceito. [...] Aí não sei por que eles acham que uma pessoa branca vale mais que uma pessoa preta. A questão do trabalho é bem importante aqui pra nós, tem bastante dificuldade.” (Jovem quilombola, Quilombo Vovó Chinoca, Formigueiro/RS, 2018).

Os excertos acima permitem observar que, seguindo tendências nacionais e internacionais, o acesso ao emprego é um problema comum para as populações jovens. Os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), divulgada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE..., 2020), apontaram para um aumento na taxa de desemprego de 27,1% entre jovens no primeiro trimestre de 2020.

No que concerne aos dados de desemprego referentes à cor e raça, a pesquisa do PNAD (IBGE..., 2020) apresenta um aumento de 0,7%, em curto período de tempo, na taxa de desemprego entre negros/pardos e brancos. Em síntese, o desemprego entre negros e pardos, no ano de 2020, chegou a 16,1% para 11,5% entre brancos. O marcador geracional comparece significativamen-

te, pois, enquanto a taxa de desemprego entre jovens entre 14 e 29 anos foi de 23,6%, nas faixas-etárias de 30 e 49, 50 e 59 e acima de 60 foram de 10,8%, 8,9% e 7,4% respectivamente (IBGE..., 2020).

As exigências postas pelo mercado de trabalho causam aos jovens condições precárias de vida: a carreira acadêmica ocorre simultaneamente ao trabalho assalariado, que exige profissionais cada vez mais qualificados. Ademais, o desemprego na cidade é um empecilho para um melhor desenvolvimento do quilombo e, conseqüentemente, se mantêm as condições precárias no ambiente rural da comunidade. Apesar da empregabilidade das juventudes quilombolas na cidade, faz-se necessária a problematização de questões políticas, econômicas e sociais por detrás do que Susuki e Martins (2015) denominam “emigração do jovem quilombola”, processo que se caracteriza pela saída do jovem quilombola de seu território para trabalhar na cidade:

Esse processo completa, quando esse jovem se assalaria, a produção de força de trabalho, a partir da qual o empregador vai extrair não apenas o mais-valor oriundo do processo de reprodução ampliada de capital, mas o valor advindo de outra categoria de processo produtivo, valor este que, se o jovem não tivesse emigrado, deveria ter sido apropriado pela comunidade. (SUSUKI; MARTINS, 2015, p. 232).

Esse processo, denominado de mais-valor (MARX, 2011), na sociologia clássica, é considerado importante para compreender a relação das juventudes quilombolas com o mercado de trabalho fora do seu território. A inserção desses jovens no mercado de trabalho formal constitui a expropriação do valor do processo produtivo a partir da seguinte lógica: contrata-se essa mão de obra através de uma subcontratação ou uma contratação que seja estranha ou alheia ao processo produtivo clássico, porém, jamais estranha ao capitalismo (SUSUKI; MARTINS, 2015). Nesse âmbito, o valor da produção que seria voltado para a comunidade quilombola à qual o jovem pertence se reverte em mais-valor para o capital.

O racismo também configura uma dificuldade no acesso ao emprego para a juventude quilombola, como ilustra a fala do Quilombo Vovó Chinoca, que relata que pessoas brancas são mais contratadas em vagas do comércio da cidade em detrimento de pessoas negras, apesar de estas procurarem emprego com a mesma frequência.

A fala do Quilombo Vovó Chinoca constata a corporificação do racismo institucional a que os quilombolas estão expostos. Silvio de Almeida destaca a importância de se compreender as diferenças nas definições de racismo individual, racismo institucional e racismo estrutural. Na dimensão individual do racismo, encontra-se a noção e prática clássica do racismo, qual seja, a de “indivíduos brancos agindo contra indivíduos negros” (ALMEIDA, 2019, p. 29), em detrimento da noção de racismo institucional, que se refere ao comportamento “de toda uma comunidade branca contra a comunidade negra” (ALMEIDA, 2019, p. 29). Em outros termos, o racismo institucional se apresenta de forma mais sutil e menos evidente em relação ao racismo individual, o que não torna suas consequências menos danosas e destrutivas para a vida humana. Além disso, representa um avanço nos estudos das relações raciais por evidenciar que o racismo transcende o âmbito da ação individual; e aponta como a dimensão do poder constitui elemento importante das relações raciais (ALMEIDA, 2019).

Entretanto, embora o conceito de racismo institucional possa ser considerado um avanço para a compreensão e entendimento do racismo na sociedade, é necessário que avancemos para uma concepção estrutural de racismo, pois:

[...] se é possível falar de um racismo institucional, significa que a imposição de regras e padrões racistas por parte da instituição é de alguma maneira vinculada à ordem social que ela visa resguardar. Assim como a instituição tem sua atuação condicionada a uma estrutura social previamente existente – com todos os conflitos que lhe são inerentes –, o racismo que essa instituição venha a expressar é também parte dessa mesma estrutura. (ALMEIDA, 2019, p. 31).

Por conseguinte, a fala do Quilombo Vovó Chinoca evidencia que as instituições apenas materializam uma estrutura social ou um modo de socialização que tem, no racismo, seu componente orgânico. Nos termos de Silvio de Almeida (2019, p. 31) “[...] as instituições são racistas porque a sociedade é racista”.

Considerações finais

A proposta do presente capítulo foi apresentar os resultados da pesquisa “Mulheres quilombolas e acesso aos direitos de cidadania”, com recorte para a relação entre trabalho no quilombo e a empregabilidade no capital entre a

juventude quilombola. A produção de conhecimento e a formulação de ações, a partir da perspectiva de jovens quilombolas, consistem em um caminho ainda incipientemente explorado, mas que é de fundamental importância para a convergência entre os sujeitos e as políticas públicas e sociais.

Os dados da pesquisa apontam que, embora a educação escolarizada seja objetivo de jovens quilombolas, a dualidade trabalho versus educação é uma constante entre os quilombos, como já o é entre as demais classes populares. Isso porque a produção rural, ainda muito presente e preservada entre as comunidades quilombolas rurais, demanda uma aprendizagem que contrasta com o tempo e dedicação aos estudos. Contudo, mesmo frente à possibilidade e abertura a uma educação formal entre as comunidades quilombolas e ao número significativo de instituições de ensino de educação escolar quilombola, faz-se necessário conhecer e descortinar as condições de possibilidade e acesso que jovens quilombolas têm a essas escolas, bem como identificar as reais condições de ensino e aprendizagem possibilitadas por essas escolas.

No que concerne à relação das juventudes quilombolas com o mercado de trabalho, podemos destacar: a) a necessidade de profissionalização que esteja voltada para as necessidades da comunidade; b) a predominância, entre as comunidades investigadas, do trabalho agrícola, seja para consumo próprio ou como fonte de renda; c) o desemprego na cidade, que tem constituído empecilho para a colocação dos jovens quilombolas no mercado de trabalho; e d) o racismo institucional e estrutural, que constituem empecilhos diretos para o acesso desses jovens ao emprego formal na cidade.

Este estudo também contribuiu para a compreensão das condições materiais e sociais de juventudes quilombolas do Rio Grande do Sul, dando visibilidade às suas necessidades e à realidade das comunidades, de modo que se possa subsidiar futuras ações e políticas públicas voltadas a essa população.

Nesse sentido, destaca-se a importância da realização de futuras investigações que tenham jovens quilombolas como protagonistas na pesquisa. Suas demandas, necessidades, dificuldades e desejos devem ser ouvidos e, além disso, compreendidos não apenas no contexto de população tradicional, mas também no contexto da sociabilidade capitalista atual. A realidade dessa população deve ser entendida em sua totalidade, tanto como quilombola e brasileira quanto como juventude do mundo.

Referências

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ABRAMO, Helena Wendel. Considerações sobre a tematização social da juventude no Brasil. **Revista Brasileira de Educação**, n. 5-6, p. 25-36, 1997.

ABRAMO, Helena Wendel. **Cenas juvenis, punks e darks no espetáculo urbano**. São Paulo: Scritta; Anpocs, 1994.

BATISTA, Eraldo Carlos; ROCHA, Katia Bones. Saúde mental em comunidades quilombolas do Brasil: uma revisão sistemática da literatura. **Interações** (Campo Grande), v. 21, n. 1, p. 35-50, mar. 2020.

BOURDEIU, Pierre. **A dominação masculina**. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand, 2017.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 6. ed. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003.

BRASIL. **Lei nº 12.852, de 05 de agosto de 2013**. Institui o Estatuto da Juventude e dispõe sobre os direitos dos jovens, os princípios e diretrizes das políticas públicas de juventude e o Sistema Nacional de Juventude. Brasília, 05 ago. 2013.

BRASIL. **Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003**. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Brasília, 09 jan. 2003.

BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente**. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

CAMPOS, Margarida C.; GALLINARI, Tainara S. A educação escolar quilombola e as escolas quilombolas no Brasil. **Revista NERA**, v. 20, n. 35, p. 199-217, 2017.

GROSSI, Patrícia K. et al. Juventudes quilombolas e o acesso às políticas de educação: interseccionalidades de raça/etnia e geração. In: GROSSI, Patrícia K.

et al. (Orgs). **Juventudes, violências e políticas públicas**. Porto Alegre: EDI-PUCRS, 2018. p. 183-202.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. 8. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

IBGE: taxa de desemprego de jovens atinge 27,1% no primeiro trimestre. **Agência Brasil**, 15 maio 2020. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2020-05/ibge-taxa-de-desemprego-de-jovens-atinge-271-no-primeiro-trimestre>>. Acesso em: 31 jan. 2021.

KELLER, Suellen Bezerra A. **A ascensão do conservadorismo e o esgotamento do projeto neodesenvolvimentista**: implicações profissionais ao serviço social. 2019. 253 f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, 2019.

MARX, Karl. **O capital**. 2. ed. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

MINAYO, Maria Cecília S. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 14. ed. São Paulo: Hucitec Editora, 2014.

SUSUKI, Júlio Cesar; MARTINS, Marcos Henrique. Jovens quilombolas e a mobilidade do trabalho nas comunidades da Poça e do Mandira, no vale do Rio Ribeira e Iguape – São Paulo. **Revista Movimentos Sociais e Dinâmicas Espaciais**, v. 4, n. 1, p. 207-234, 2015.

TRASSI, Maria de Lourdes; MALVASI, Paulo Artur. **Violentamente pacíficos: desconstruindo a associação juventude e violência**. São Paulo: Cortez, 2010.

Capítulo 15

Mulheres, Ancestralidade e Resistências: a narrativa como rememoração e afirmação das comunidades remanescentes de quilombos

Joana das Flores Duarte
Simone Barros de Oliveira

Introdução

“Quilombo é uma história. Essa palavra tem uma história. Também tem uma tipologia de acordo com a região e de acordo com a época, o tempo. Sua relação com o seu território. É importante ver que, hoje, o quilombo traz para a gente não mais o território geográfico, mas o território a nível (sic) duma simbologia. Nós somos homens. Nós temos direitos ao território, à terra. A Terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou.”
(Beatriz Nascimento)

O capítulo em tela versa sobre as histórias de vida das mulheres quilombolas no estado do Rio Grande do Sul. Histórias que são constituídas e atravessadas por resistências, dificuldades, saberes, ancestralidade e luta política. Esta última ganha mais centralidade na vida dessas mulheres por meio da organização coletiva, via associação, que, em termos concretos e burocráticos, representa a luta política pelo reconhecimento e pertencimento de comunidades remanescentes de quilombo.

O grande feito da pesquisa “Mulheres Quilombolas e acesso aos Direitos de Cidadania: desafios para as Políticas Públicas”, sem dúvida, foi a possibilidade de contato direto com as mulheres quilombolas e poder ouvi-las num rito de oralidade. Tal rito não só resgata, mas afirma a ancestralidade de suas vidas e histórias. Foi sentando-nos e ouvindo como fazem entre os seus que tivemos a

oportunidade de realizar este trabalho. Desse modo, a pesquisa cumpre o seu papel teórico, científico, ético, político e também afetivo, porque faz a mediação com os/as sujeitos/as pela experiência que transcende o lugar de pesquisador/a.

Não é possível ingressar numa comunidade quilombola somente com as vestes da academia, com seus termos e roteiros de pesquisa. Exige-se de quem ingressa uma “entrega” à sociabilidade, ao ambiente, ao tempo e espacialidade que figuram uma outra rotina. Essa que vai desde as refeições coletivas, até sentar-se em roda para falar sobre os causos. No dizer da historiadora, migrante, nordestina, quilombola, poeta, ativista, professora, pesquisadora e intelectual Beatriz Nascimento, a utilização do termo quilombo:

[...] passa ter uma conotação basicamente ideológica, basicamente doutrinária, no sentido de agregação, no sentido de comunidade, no sentido de luta como se reconhecendo homem, como se reconhecendo pessoa que realmente deve lutar por melhores condições de vida, porque merece essas melhores condições de vida desde o momento em que faz parte dessa sociedade (NASCI-MENTO, 2006 [1989], p. 53).

Dito isso, este capítulo tem como desafio trazer aos/as leitores/as essas experiências, que perpassam as violações no acesso às políticas públicas, o racismo estrutural e institucional, a especulação imobiliária e latifundiária, os obstáculos no sentido de Ser quilombola para a população jovem, tanto do campo quanto da zona urbana. Esse é outro elemento de suma importância, as dissenções e aproximações entre quilombos urbanos e rurais, e como, no tempo presente, ambos lutam pelo direito à terra, ao espaço e ao tempo, face à barbárie do capital.

O capítulo está dividido em três partes, sendo uma delas a presente introdução. Na segunda parte, intitulada “Narrativas de Mulheres Quilombolas: lutas e resistências”, são apresentadas as histórias de vida de quatro lideranças femininas quilombolas numa perspectiva histórica. Por meio delas é possível compreender a importância da mulher quilombola na esfera política e na tomada de decisões, o que perpassa o campo dos afetos, do acolhimento e da sensibilidade, mas sem descuidar de suas raízes marcadas por opressões e resistências. Isso possibilita às mulheres do quilombo, no tempo presente, um rememorar com conteúdo crítico e reivindicatório no âmbito das políticas públicas. E, por fim, traz-se as considerações finais.

Narrativas de mulheres quilombolas: afetos, lutas e resistências

Ao falarmos que as narrativas das mulheres quilombolas são constituídas por afetos, lutas e resistências, destacamos que essas narrativas avançam do ponto de vista da luta política. Progridem porque desmistificam a romantização do que conhecemos por afeto e por relações afetivas. Se tivemos no marco da história do nosso país a colonização e formas estruturadas de dominação entre povos, raças, gêneros e classes, o afeto foi um dos elementos capturados tanto para atender à lógica senhorial quanto para, mais tarde, ser associado ao poder de compra.

Aprendemos com Rosângela da Silva Elias – mais conhecida como Janja – solteira, remanescente do Quilombo dos Alpes, no município de Porto Alegre; Ilza de Matos Machado, agricultora, viúva e remanescente do Quilombo de Cascas, no município de Mostardas; Vanda Moraes, agricultora, casada e remanescente do Quilombo Rincão dos Fernandes, no município de Uruguaiana; e Vera Macedo, remanescente do Quilombo Boqueirão, no município de São Lourenço, que afeto é, sim, revolucionário!

Para essas lideranças femininas, o afeto central é Ser quilombola – identidade e pertencimento que não lhes são externos, pelo contrário. A referência aos/às antepassados/as se faz enquanto memorização diário da dimensão política, social, cultural, econômica, civil e afetiva de Ser quilombola. Com elas, desbravamos a dimensão radical-ancestral dessa consciência por darem ao afeto sentido social e histórico, ao mesmo tempo desvinculando-o das referências colonizadoras. Afeto, nesse sentido, é mais que o ato de expressar carinho e ouvir as dores das opressões, é um ato político que une e fortalece toda uma comunidade em torno de um objeto em comum: acessar direitos. Com isso, é formada uma ética fundada em princípios que provêm de todas e todos, resguardando a concepção de universalidade. Para a liderança feminina Janja (2018):

“Essa afetividade é a luta constante, não desistir jamais, resistir a todas as lutas e dificuldades que acabam vindo junto com esse reconhecimento. A gente sabe que tem direitos, mas é difícil a gente acessar, difícil a gente trazer para dentro da comunidade, para dar vida digna, formar cidadãos e melhoria para as nossas crianças aí. Sabemos que existe o Minha Casa, Minha Vida, e que muitas famílias aqui dentro poderiam acessar... não digo que bem instaladas, mas estão instaladas. Mas têm muitas que estão em péssimas condições de instalação, né, e

que a gente sabe que tem recurso lá, e a gente faz toda uma luta, né, para estar trazendo essa melhoria, mas olha, é frustrante.”

Esse afeto é, portanto, revolucionário, porque se firma na perspectiva coletiva, em que a comunidade, por meio dele, estabelece também uma forma de linguagem, de interação e promoção da vida em conjunto. Para além disso, ele mostra os limites de uma sociedade fundada na desigualdade, e que, embora seja o quilombo uma expressão de resistência e ancestralidade, comunga na atualidade com a luta de classes, visto que essas lideranças e suas comunidades buscam a garantia e a positivação de direitos assegurados e conquistados na arena das contradições entre capital e trabalho. O afeto, aqui, desmistifica o que entendemos e estabelecemos sobre esse sentimento determinado pelas relações sociais na sociedade capitalista. Diante de todas as negações e violações de direitos, essas lideranças femininas quilombolas realizam uma espécie de “costura” entre os seus, buscando, dessa forma, manter o elo que não só os assegura enquanto povos remanescentes de quilombos, mas que também os distingue. Para Vanda (2018), Ser quilombola é:

“Primeiramente ter a consciência que somos negros e que somos descendentes de africanos escravizados, não de escravos. Agora já sabemos que existe governo, que temos direitos! Isso é importante para que a gente possa tocar melhor nossa vida no quilombo. Ser quilombola é lutar sempre! Aprendi isso como a minha mãe, pela insistência dela em ficar aqui. Foi pela permanência dela aqui que nos tornamos quilombolas, somos remanescentes de quilombo.”

O reconhecimento de Ser mulher quilombola, por exemplo, se faz por meio dessa mediação afetiva. Uma mulher quilombola se reconhece enquanto tal a partir do seu povo, da sua espacialidade, sociabilidade, ancestralidade, oralidade e rito de vivência. Ser mulher quilombola, para elas, é ser sujeita do presente compromissada com o passado, que é a afirmação de suas raízes, identidade e pertencimento. Nada disso ocorre por vias externas, embora narrem a participação central do movimento negro. Este que, mesmo estando “fora” da espacialidade quilombola, é também parte dela no que diz respeito à luta política no tempo presente e memória ancestral, conforme é possível ler nas narrativas das lideranças Ilza (2018) e Vanda (2018), respectivamente:

“O movimento negro nos explicou o que era ser remanescente de quilombo, e que tínhamos o direito de regularizar as terras, e foi a partir daí que começou a luta. O pessoal do movimento negro nos ajudou muito, e a partir daí não foi preciso fazer usucapião. Esses fazendeiros de antigamente, os fazendeiros gostavam muito de mandar nas pessoas, então alguns conseguiram fazer usucapião, o restante não, então o movimento negro veio aqui e começou a conversar com nós dizendo que podíamos formar uma associação.”

“A gente contou com a formação do movimento negro de Uru-guaiana, que foi que nos ajudou a formar a nossa associação. Na época contamos com a professora Stael Soraya. Ela e vários outros membros vieram, assim como a Nádia Russi, a Márcia Barragan Goulart. Tivemos também um historiador. Todos eles e o movimento negro nessa época nos ajudaram no nosso estatuto e nos encaminharam, porque nós precisávamos de um advogado para que o pedido fosse feito. Eles nos deram essa mão.”

Ao falarmos sobre os processos da colonização e escravização no Brasil, a liderança feminina quilombola Vera pontua que o denominado branqueamento foi (e segue sendo), na prática, uma estratégia da colonização para frear as lutas e resistências dos negros. Segundo ela, não é possível falar em quilombo no presente sem revisitar a história da escravidão.

“Toda mulher negra na verdade ela tem seus saberes que ela traz das suas raízes. É que com o decorrer do tempo, o que é que aconteceu? A gente foi influenciada com o externo. Vamos dizer assim: a gente foi perdendo nossa cultura. Nos tiraram nossas bagagens, nossos ancestrais, nossa língua, nossa religiosidade, o nosso tudo... No momento que tiraram, a gente perdeu. Tudo o que sabemos é pela oralidade dos mais velhos. Minha avó que morreu com 104 anos nos contava em rodas de conversas sobre a história dos seus ancestrais. Tudo que ela passou para a gente na roda de conversa é o que temos. Ela dizia que faziam aquilo também com ela. Contava que faziam fogo de chão dentro de casa, dentro do quarto para aquecer a casa, no meio da fumaça eles sentavam para tomar um chá da própria horta que eles cultivavam... assim ela fez com a gente. Ela contou da formação dos quilombos, do lugar que ela nasceu, como que surgiu o quilombo e tudo mais. Então foi assim que eu fiquei sabendo da minha história, e logo depois, a gente começou a sair nos encontros do Movimento Negro e da Pastoral Afro.”

No que se refere às questões de sexo/gênero, as mulheres quilombolas avançam também na leitura antipatriarcal – visto que revelam, a partir dos efeitos da dominação patriarcal e do branqueamento eurocêntrico, a apropriação e feminilização da afetividade – ainda que não se autodeclarem feministas. Fica visível a partir de suas narrativas que as formas de negação desse afeto patriarcal capitalizado foram absolutamente distinguíveis entre países do centro e da periferia. Enquanto, nos países desenvolvidos, o afeto foi lido como uma condição imposta pelo sistema patriarcal e apropriado pelo capitalismo, nos países colonizados e dependentes, esse afeto ora foi negado, ora incorporado sob tutela da Casa Grande e Senzala, na figura da mãe preta. Para a liderança quilombola Vera (2018), o processo de escravização precisa não só ser revisitado, mas compreendido à luz dos povos remanescentes.

“Na verdade, não fomos escravos, nós fomos escravizados! Quem deve ter vergonha são os descendentes de quem nos escravizou, e não nós! Foram eles que trouxeram nossos ancestrais para trabalharem para eles, pois eles não tinham capacidade para isso. Uma mulher escravizada perdia um filho no mato para dar leite para o filho da sinhazinha. O quilombo deixa isso vivo. Então tudo isso são valores. Desde pequena eu tive a minha avó contando histórias, o meu pai e minha mãe, eles contando as histórias do que o povo negro sofria. Mas, também, falavam de tudo que se aprendia entre eles, o que um não sabia fazer ensinava para o outro. Eu vejo isso hoje aqui e dentro do Movimento Negro, do movimento social, esse que de fato foi pegar ‘o fio da meada’ e desenrolar o novelo.”

As mulheres negras, pós-independência, seguiram desempenhando as mesmas atividades relativas ao trabalho doméstico, permaneceram como empregadas domésticas, no rito contraditório entre afeto e dominação. Diferente dos homens negros “livres”, que ficaram sem trabalho e marginalizados pela política penal do Estado, a mulher negra teve um lugar associado ao cuidado. Nessa via, apropriaram-se do afeto e o privatizaram na dinâmica entre senhor e servo. Segundo a liderança quilombola Vera (2018), até mesmo o trabalho doméstico só foi incorporado na agenda das políticas públicas quando a mulher branca passou a ocupá-lo de forma remunerada.

“Nunca ninguém se preocupou em fazer uma política pública para a doméstica negra, nunca... hoje todo mundo cobra os direitos da doméstica porque a mulher branca entrou nesse mercado de trabalho.”

Enquanto eram só as negras, ninguém falava, ninguém dava direito. As negras podiam perder os cascos das unhas trabalhando, esfregando o chão da sinhazinha, que as negras não tinham direito. Hoje então é isso aí, os negros continuam sem o direito, eles pensam que a gente tem o direito até demais, aí chegam a dizer: 'Por que cotas para negros?,' 'Agora tão dando casa?,' 'Pros brancos não tão dando casa, mas para os negros, sim'. Olha, eu digo: por que os negros estão todos lá embaixo. Tem os brancos pobres também, que não podem fazer faculdade e que não têm casa, que não têm saneamento básico na casa, que não têm água, que não têm luz... Só que se tu olhas para o geral tu só vai ver branco tendo as coisas."

Não foi por acaso que mulheres tanto dos países desenvolvidos como sub-desenvolvidos passaram a considerar a ideia de que o afeto guardava relação exclusiva com submissão e passividade. Por óbvio, o capitalismo e o patriarcado se utilizaram dessa especificidade para petrificá-la no projeto da família burguesa, na maternidade idealizada e na figura da mulher perfeita. Descaracterizaram o afeto e o manipularam de acordo com suas determinações políticas e sociais, em que pese a face individualista. Nessa esteira, a ideologia patriarcal associou à mulher expressão máxima de resguardo desse sentimento, ao restringi-lo aos filhos, ao marido e ao lar, e, no caso das empregadas, à condição de cuidado remunerado.

Esse é um campo contraditório. Vejamos, por exemplo, os escritos de Karen Offen (2015) sobre feminismos europeus entre 1700-1950. Esses movimentos feministas eclodiram na Europa, denunciando a dominação masculina também via afeto e como este último tinha, no âmbito das relações sociais, um lugar de passividade; todavia, em situação muito distinta da europeia, a realidade brasileira estava em plena ascensão escravista. Essa distinção é central para entendermos que mesmo vistas sob a perspectiva masculina como seres domesticáveis, e por isso, passíveis de ordem e disciplina em toda a dinâmica da vida, entre elas a própria existência, a condição de escravidão imprimiu sobre corpos pretos uma violência e opressão jamais dirigida aos corpos brancos – e essa particularidade é fundamental. Se para os feminismos europeus existir afetivamente não era uma expressão lúdica e particular das mulheres, mas também uma criação exterior a elas, para as mulheres escravizadas era o lugar de humanidade e reconexão com sua existência entre os seus, e por isso é também dado ao afeto o sentido de resistência e existência, pois negaram radicalmente entre si a reprodução dos

alagozes. Compreender nesse caso as contradições nas relações afetivas e o lugar do afeto na vida das mulheres implica uma mediação com os processos sociais e históricos. Patrícia Hill Collins (2019), ao escrever sobre a política do empoderamento, busca justamente mostrar como a dimensão afetiva foi e segue sendo central entre as afro-americanas para lidar com os efeitos da dominação na vida cotidiana, visto que:

[...] ficam evidentes nos espaços seguros que criam para resistir à opressão, bem como em nossas lutas para estabelecer relações de amor plenamente humanas umas com as outras, com os nossos filhos, pais e irmãos, bem como com indivíduos que não veem valor nas mulheres negras. (COLLINS, 2019, p. 59).

O que se pretende mostrar aqui é justamente o uso do patriarcado na apropriação do afeto e como, ao confortá-lo enquanto ordem de dominação, em certa medida, perdeu-se também a mediação desse afeto como expressão humanizadora. A história enquanto movimento contraditório do real permite esse revisitá-lo e, ao mesmo tempo, novas e reelaboradas interpretações desses processos. Se para os feminismos europeus em um dado momento histórico a conquista da liberdade exigiu a morte do anjo do lar, como bem escreveu Virginia Woolf, temos de problematizar que essa não foi uma ação exclusivamente das mulheres, mas expressão também da força patriarcal e capitalista sobre nossos corpos e consciências, na medida em que mistificaram o afeto como “produto” exclusivo de suas relações sociais.

Assim, a relação afetiva passou a ser entre indivíduos, do modo mais privado possível, acessível apenas aos mais íntimos. Da sociedade feudal à capitalista, o estabelecimento do afeto como expressão do privado empobreceu a experiência coletiva desse sentimento. Todavia, essa refuta não se deu em condição de igualdade entre todas as mulheres. Para as mulheres pobres e negras, manter-se na casa grande não foi uma escolha, mas sim uma forma de sobrevivência. Situação que perpassa séculos na vida das mulheres e dos homens quilombolas, sobretudo nos quilombos urbanos, afetados não só pela especulação imobiliária e segregação socioespacial, mas também pela dinâmica capitalista de exploração da força de trabalho dos segmentos mais pobres. Não por acaso, os quilombos urbanos são, em muitas situações, vistos como vilas/favelas, isso porque ou estão em áreas em que houve um aumento da periferia, ou porque estão em áreas

nobres da cidade, em que suas casas e condições de moradia destoam do ponto de vista econômico e social dos condomínios privados. Segundo Janja (2018):

“O pessoal das imobiliárias está sempre aí dizendo: ‘Ah, que vista!’. Por isso é que a gente tem muita dificuldade, porque eles (governantes) não querem estruturar nós. ‘Para quê que vamos ajeitar lá, botar segurança, botar iluminação pública lá, se não é prédio, não é elite?!’. Olha, o jeito que está a cidade, o jeito que está as periferias, as vilas, tudo se matando, por quê? Porque não têm oportunidades, não tem emprego. Aí o que sobra para a gurizada? O tráfico, a droga. O que é o sonho do moleque do morro? Ter um tênis de marca, ir ao shopping, mas para isso tem que ter dinheiro! Mas imagina se a gente está com casas, vida digna e emprego? Os guris vão ter o dinheirinho deles, vão poder comprar o que eles querem, vão dar continuidade nos estudos. Essas melhorias nós não queremos só para nós, só para a comunidade, a gente quer para o entorno também, porque eles convivem junto aqui. Os jovens aqui tudo jogam futebol, tanto aqui do entorno da parte de Teresópolis, da parte da Embratel, da Graciliano mesmo, tudo jogam junto com nossos meninos aqui no campo de chão batido.”

Com as mulheres quilombolas renasce, junto à foça de suas raízes, a dimensão afetiva enquanto expressão coletiva, essa que refuta o caráter de propriedade. A forma mais concreta de mostrar o afeto como expressão coletiva das mulheres quilombolas se dá pelo não recurso à violência dos algozes; elas têm por objetivo justamente superar esses processos discriminatórios e opressivos. Reconhecem na luta política a tomada de consciência da esfera pública, essa vinculada radicalmente às demandas do quilombo, mas não apenas do “seu quilombo”, e sim de todas as pessoas.

No dizer de Beatriz Nascimento (1985, p. 44-46), “[...] os quilombos são como sistemas sociais alternativos, [...] contra as formas de opressão. Sua mística vai alimentar o sonho de liberdade de milhares de escravos”, por isso consagraram durante e posteriormente ao regime escravista uma forma de vivência e sociabilidade muito distinta da imposta pela colônia e sociedade capitalista. Todavia, urge compreender os obstáculos impostos às comunidades remanescentes de quilombo numa perspectiva histórico-crítica. É necessário ainda, de modo breve, um resgate da formação jurídica e penal do período colonial, de como se articulou a ideia de “perigo negro”, que se manifesta de forma muito próxima sobre os quilombos em tempos atuais.

Ser um país livre e ao mesmo tempo escravocrata, a Constituição de 1824 conseguiu essa façanha. No estudo de Campello (2018), o autor descreve a implícita referência à escravidão na Carta Magna. Isso porque a Independência não mudou em nada as estruturas produtivas e sociais do período anterior, bem como “[...] conferiu poderes políticos à aristocracia rural brasileira” (CAMPELLO, 2018, p. 53-54). Ainda nas elaborações do autor, na Assembleia Constituinte de 1823, José Bonifácio teve uma apresentação contrária à escravatura, alegando que, sem a abolição total do tráfico da escravatura, o Brasil nunca afirmaria a sua independência nacional.

Na Constituição imperial de 1824, o tema escravidão não aparece explicitamente, visto que carregava matizes da experiência francesa e espanhola que, por sua vez, estavam sob forte influência liberal, que previa a primazia das liberdades individuais. No entanto, no caso brasileiro, a contradição foi justamente a inspiração liberal e, ao mesmo tempo, a lógica de suspensão das liberdades individuais de alguns. Campello explica-nos como, no caso brasileiro, esse “impasse” foi resolvido:

Implicitamente, fez referência aos cidadãos brasileiros libertos, isto é, aqueles que emergiram da *capitis diminutio* máxima, passando a gozar de seu *status libertatis*, mas se alcançar o mesmo status civitatis dos cidadãos brasileiros ingênuos [...] pode-se concluir que, se a própria Constituição imperial atribuía a condição de cidadãos apenas àqueles indivíduos que se apresentavam como ingênuos ou libertos, era porque esse diploma admitia, ao menos tacitamente, a possibilidade de que no território do Império, outros indivíduos não pudessem ser cidadãos por não possuírem este *status libertatis*, ou seja, porque eram escravos. (CAMPELLO, 2018, p. 55).

Ainda que a Constituição não tivesse declarado a escravidão em território nacional, em termos jurídicos ela aparece como forma de assegurar aos senhores a sua manutenção. E não somente isso, mas a possibilidade de manter a pessoa em condição permanente e geracional de servidão. Ao/à sujeito/a escravizado/a não era concedido o direito à cidadania brasileira, justamente por não integrar a comunidade política. Com isso, o mesmo escravo que não tinha direito à cidadania era chamado pelo Estado imperial para pegar em armas e lutar contra os inimigos externos e internos. Assim, mais uma contradição apresentava-se, pois como poderia um escravo lutar em guerras, como foi o caso da Guerra do

Paraguai, e ao mesmo tempo não ser um cidadão brasileiro? Campello (2018) mostra-nos que, como esse era um tema de interesse do Estado, uma outra interpretação foi dada à lei ao estabelecer que, aos escravos que lutassem pela Nação brasileira, o direito à liberdade e à alforria seriam concedidos.

Sem dúvida essa foi uma estratégia de levar corpos pretos para conflitos armados. Ainda que não fossem soldados preparados, eram usados como espécie de escudo protetor da infantaria. Por isso, a alforria e a liberdade foram concedidas após o combate, e não antes mesmo desses homens ingressarem na guerra. A cidadania só seria “dada” caso esse homem negro e escravo fizesse por merecer. Tal merecimento não bastava com a ida à guerra, que nesse caso também não era sua vontade, mas do seu senhor. Ocorre que o Estado imperial sabia que o número de negros vivos seria infinitamente menor do que o número enviado para o combate. Para Clovis Moura, essa prática serviu puramente para safar os senhores do combate, visto que:

[...] os escravos passaram a ser recrutados e muitos fugiram dos seus senhores para se alistarem objetivando alcançar a liberdade que lhes era prometida. Ele é também alforriado pelo Império e os chamados escravos da nação são incorporados às tropas brasileiras. Os senhores, por seu turno, para fugirem ao dever de se incorporarem as tropas, enviam em seu lugar escravos da sua propriedade em número de um, dois, três e até mais. Com a deserção quase total da classe senhorial dos seus deveres militares, o Exército será engrossado substancialmente por escravos negros (voluntários ou engajados compulsoriamente), capoeiras, negros forros, mulattos desocupados etc. (CLÓVIS, 1987, p. 53-54).

No entanto, mesmo com a vinda do escravo vivo da guerra, não estava garantido o direito à liberdade e à alforria, pois esse escravo, dentro do ordenamento jurídico previsto na Constituição de 1824, era uma propriedade do senhor, sendo esse um dos direitos individuais previstos no art. 179. Logo:

O direito à liberdade estava atrelado à própria concepção da propriedade, pois o Cidadão do Império detinha uma ‘propriedade pessoal’ do seu estado de homem livre [...] a obtenção da liberdade pelos escravos somente poderia surgir com respeito a propriedade dos senhores. (CAMPELLO, 2018, p. 60-62).

Vejamos que os homens e as mulheres em regime de escravidão, mesmo em

condições de serem livres, no caso dos homens em situação de guerra, estavam sob um sistema jurídico que poderia dar outra interpretação à lei, alegando que, por ser ele/a escravo/a, era propriedade de um senhor. Embora sua liberdade fosse um direito individual, o direito à propriedade era tão resguardado quanto, aliás, a concepção de liberdade que se resguardava no direito de possuir bens. Para perceber isso, basta que se atente aos fundamentos filosóficos do direito, cuja inspiração liberal é justamente a que estabelece a liberdade sobre o direito de propriedade. Nessa disputa, saíam perdendo, sem resquício de dúvida, escravos e escravas.

Essa estrutura jurídica formalizou o direito de propriedade aos senhores justamente para que, mesmo após a independência do país, pudessem manter relações comerciais via tráfico de escravos/as. Compreender esse mercado é compreender o próprio processo de escravidão. Conforme nos mostra Campello (2018, p. 65), é impossível pensar um sem o outro, sobretudo porque a economia brasileira correspondia às necessidades e demandas de um mercado global. Não somente isso, todo o desenvolvimento econômico do século XIX ocorreu tendo como base o trabalho escravo e o tráfico de escravos. Engana-se quem pensa que a escravidão ocorreu apenas na relação senhor e escravos. Era uma forma comercial continental entre Europa, África e América.

O sistema produtivo com utilização de mão de obra escrava existia para financiar o próprio tráfico, que era a grande atividade lucrativa desse período. Em verdade, chegou-se a um ponto no qual o tráfico estava a devorar a própria atividade produtiva, uma vez que os proprietários importadores passaram a contrair grandes dívidas, hipotecando suas terras, e, em seguida, perdendo-as para os próprios traficantes, por não conseguir honrar seus compromissos. (CAMPELLO, 2018, p. 65).

Percebe-se, a partir da citação, que mais importante do que o trabalho escravo em si eram as redes de comércio que, a partir dele, se estabeleciam. Desde a estrutura marítima portuária até a oscilação dos preços, a rede do tráfico determinava o valor da matéria-prima, o valor de exportação, bem como a alta dos preços das mercadorias. Um escravo e uma escrava tinham alto valor de mercado, a depender de sua idade, saúde e condições físicas para gerar riqueza. Com a alta especulação dos traficantes, os senhores da terra passaram a ter menos lucro. Como foi visto, perdiam suas propriedades em virtude disso. Com

a Lei Eusébio de Queirós (1850) e o fim do tráfico internacional de escravos, “[...] o Brasil ficou ainda até 1881 realizando tráfico interno de escravos, que só teve fim devido aos altos impostos sobre a compra e venda interprovincial” (CAMPELLO, 2018, p. 126).

Seguidamente, André Barreto Campello discorre sobre o Estatuto Civil do Escravo, que permite analisar as formas de tratamento jurídico contemporâneo dirigidas às pessoas negras. Ainda que estejamos sob um mesmo sistema jurídico, os desdobramentos interpretativos e assimilatórios seguem a estruturação hierárquica que regulamentou as relações jurídicas nas quais “[...] as regras aplicadas aos escravos/as eram sempre uma exceção ao Direito comum e que, em muitos momentos utilizavam o Direito Romano¹ subsidiariamente” (CAMPELLO, 2018, p. 127).

Outra questão abordada pelo autor diz respeito ao escravo e o direito penal material e processual. Nessa seara, Campello (2018) atenta para as formas de subordinação e opressão de grupos majoritários fundados no ordenamento jurídico, na medida em que detinham o poder de determinar quais condutas seriam aceitas e quais estariam sob vigilância e punição. Outra questão apontada pelo autor é como a formação desse direito necessitou de uma figura pública do inimigo, sobre quem pudesse fazer valer a força de lei. Assim, o problema da segurança pública nasce correlato ao medo dos/as escravos/as. Todavia, esse medo foi construído sobre a luta pela liberdade dos escravos e escravas com a revolução vitoriosa no Haiti, em 1791, que culminou com o fim da soberania da aristocracia rural local.

A partir desse episódio, países vizinhos e com história de escravidão passaram a ter como preocupação central um estatuto jurídico capaz de não só inibir, mas punir qualquer conduta que fosse contrária às normas estabelecidas. Por óbvio, essas sanções recaíram sobre os escravos e escravas, bem como sobre negros e negras libertos. Pode-se dizer que essas sanções foram marcadas pela imposição da violência. Ao senhor todo poder era dado para disciplinar e coagir, e, assim, manter a estrutura senhorial. “A escravidão estava marcada pelo signo da brutalidade. Por essa razão, a expressão adotada pelos juristas da época é muito apropriada para qualificar o indivíduo que integrava o polo passivo dessa relação jurídica: o cativo” (CAMPELLO, 2018, p. 174).

¹ Que privava os escravos de seus direitos. Do ponto de vista jurídico, eram uma “coisa” ou um “animal”.

Assim, o direito penal do inimigo surge como forma não somente de mera aplicabilidade formal da lei. É também usado como mecanismo de controle e correção sobre determinados sujeitos. Isso ocorreu porque, na sua fundamentação jurídica, estabeleceu-se desde o início a quais sujeitos destinava-se, ou seja, era um direito penal previsto e criado para punir sujeitos e sujeitas específicos/as. Com isso em vista, entendemos melhor como, na contemporaneidade, embora com um suposto direito penal para todos, são criminalizados e penalizados apenas determinados sujeitos.

No curso da história brasileira punitiva, o que se seguiu e se formou enquanto direito penal foi uma forma de proteger a qualquer custo o direito à propriedade privada. Para isso não bastava que os senhores fossem donos “legalmente” das terras, era indispensável criar um sistema que assegurasse também, pela imposição da força, qualquer forma de contestação. A construção do inimigo nada mais é que o medo da rebelião, da confrontação e do inconformismo de quem, por séculos, estava sob o jugo da exploração e opressão, sem dignidade e em condições inumanas. Não é por acaso que o cativo era visto como ameaça pelo legislador, que o interpretava como “[...] indivíduo extremante ressentido, de ódio e fúria contida, pronta para explodir na primeira oportunidade contra seus senhores, suas famílias ou seus empregados” (CAMPELLO, 2018, p. 175).

A construção social do/a inimigo/a nasce no Estado imperial com o fito de não só punir, mas subtrair qualquer garantia de acesso à cidadania de homens e mulheres pretos/as. Tratava-se de uma norma opressiva institucionalizada, em que o Estado era responsável pela aplicação sancionatória. Se antes eram os senhores e seus capitães do mato os responsáveis exclusivos pelos crimes e castigos impostos aos escravos e escravas, agora a institucionalidade jurídica permitia que isso também fosse legislado e sentenciado pelo poder jurídico estatal. Por outro lado, a aristocracia sabia que, diante das condições precárias de vida, homens e mulheres pretos/as libertos/as e sob regime de escravidão estariam dispostos a enfrentar as forças do sistema.

Diferentemente do que muitos imaginam, mulheres e homens que eram livres e foram capturados em diversos países do continente africano para serem explorados nos países do continente americano, estavam em situação econômica e organizativa superior em alguns desses países se comparados à realidade brasileira. Não somente isso, mas detinham uma estratégia organizativa e política que os colocava em situação de total entendimento da realidade vivida. “Ofi-

cialmente”, ainda hoje, a história da escravidão é contada sob o prisma do branqueamento, da ideia de homens e mulheres vindos de África que, assim como os povos originários, eram bárbaros, sem nenhuma referência civilizatória.

Esse discurso soberano segue a contar a história dos/as vencedores/as, dos senhores das terras, dos colonizadores europeus, da oligarquia aristocrática e do que entendemos na contemporaneidade por elite. Todavia, poucos sabem que, diante desse cenário opressivo, as pessoas negras escravizadas eram insurgentes. Trata-se de um compromisso histórico situar, dentro dessa formação jurídica penal do inimigo escravo, a *Revolta dos Malês*, para não subscrever a ideia de que um povo oprimido é tomado por passividade.

Segundo João José Reis (2012), a *Revolta dos Malês* ocorreu na Bahia, em 1835, e não foi uma explosão de um ato do acaso, pelo contrário, esse levante foi planejado e gestado tempos antes de sua ação concreta, tendo como referência ações sem sucesso de revoltas escravas anteriores. Os Malês não só incorporaram as pautas de superação das relações de opressão e dominação sobre o povo africano, como também visaram a superação da cultura escravocrata. Por serem em maioria africanos e africanas de origem mulçumana, a estratégia era difundir a soberania dos povos africanos, o que gerou nesse período fortes tensões, discussões na história africana na Bahia. Conforme completa o autor:

Parece ter sido riquíssimo em experiência humana, um período repleto de discussões, inovações, mudanças ideológicas e culturais. Guardadas as devidas proporções, não seria exagero denominá-lo um período de efervescência revolucionária. A sociedade baiana transpirava política, vivia a agitação, e a comunidade negra não ficou à margem desse processo. Fez política a seu modo, inclusive por meio da combinação entre religião e revolta. (REIS, 2012, p. 249).

A Revolta dos Malês, embora tivesse contado com um planejamento minucioso, inclusive com a possibilidade de um fundo para financiar futuras revoltas, foi delatada na noite do dia 24 de janeiro de 1835, conforme assinala Campello (2018). Ao tomarem as ruas, os malês rebeldes e demais africanos, em especial os escravos que pretendiam lutar pela liberdade, foram surpreendidos por forças policiais. Assim, a revolta que ocorreu na madrugada do dia 25 de janeiro de 1835 marcaria a insurreição e, com ela, o endurecimento da legislação penal sobre o povo africano. Após o levante, a ideia de inimigo expandiu-se, e com ela

as pressões para uma legislação mais rigorosa para punir e sancionar a desordem pública. Em 10 de junho de 1835, é sancionada a Lei nº 04², que teve como objetivo controlar apenas um grupo da sociedade: as/os escravos/as. No art. 1º, a lei previa os que seriam punidos com pena de morte:

[...] os escravos ou escravas, que matarem por qualquer maneira que seja, propinarem veneno, ferirem gravemente ou fizerem outra qualquer grave offensa physica a seu senhor, a sua mulher, a descendentes ou ascendentes, que em sua companhia morarem, o administrador, feitor e ás suas mulheres, que com elles viverem. (BRASIL, 1835).

Nessa lei estava prevista a pena de morte para homens e mulheres escravos/as que indiciassem quaisquer suspeitas. É fato que, após a Revolta dos Malês, a situação de violência contra os/as escravos/as aumentou. Para isso, uma outra manipulação jurídica visando a condenação passou a ser usada com mais vigor: o direito penal processual aplicado ao/à escravo/a. Se pelo Estado imperial o/a cativo/a não era considerado cidadão/ã, logo não gozava dos seus direitos civis, era sujeito para ser incriminado via Código Penal, sendo, assim, responsabilizado por seus atos. Todavia, como poderia alguém que não era considerado cidadão/ã ser incriminado e responder juridicamente pelo seu ato? Se propriedade era um escravo de seu dono, não seria esse último o responsável? Com o levante de 1835, essa incoerência jurídica passou a ser mais usada. No entanto, conforme esclarece André Campello (2018, p. 189):

Os regimes das penas aplicadas aos escravos, manifestadamente, diferiam das sanções previstas aos homens livres. Cumpre ressaltar que as atrocidades privadas cometidas pelos senhores, e seus representantes, ultrapassavam todos os limites do imaginável para um homem do século XXI, sendo objeto inclusive de tétrica classificação, que só revela a perversidade do sistema.

Dito isso, importa destacar que as revoltas dos/as africanos/as não foram de primeira instância o motivo para uma maior força punitiva do Estado im-

² Conforme disponível na página do governo federal, tratou-se de uma lei que: “Determina as penas com que devem ser punidos os escravos, que matarem, ferirem ou commetterem outra qualquer offensa physica contra seus senhores, etc.; e estabelece regras para o processo” (BRASIL, 1835).

perial sobre eles/as. Evidente que, com a Revolta dos Malês, intensificaram-se as formas de repressão e controle dos/as *cativos*, mas o que é preciso destacar aqui é que se no contexto europeu foram os corpos das mulheres dadas como bruxas usados para testarem e formularem o sistema de justiça e penal, no caso brasileiro, foram os corpos pretos de homens e mulheres escravizados/as que não só serviram para formular e testar o sistema de justiça e penal, como foram decisivos para a formação social e econômica brasileira dependente e periférica. Além de utilizarem força de trabalho escrava e do mercado de tráfico, o sistema de justiça brasileiro construiu, a partir disso, uma marca deletéria desse sistema sobre os/as africanos/as e suas gerações. Buscou-se por meio desse sistema incorporar aos/às negros/as a ideia de menor valor, de trabalho desqualificado, de sujeitos/as sob tutela do sistema criminal, justamente porque as leis de criminalização fundaram-se com o propósito central de contê-los/as e privá-los/as de quaisquer direitos.

Resgatar os fundamentos históricos e filosóficos da formação jurídica brasileira tem por objetivo publicizar seus impactos no tempo presente, para compreendermos os limites impostos à garantia e exigibilidade de direitos aos remanescentes de quilombos, sem desconsiderar a relação geracional das pretas raízes, porque há séculos esse sistema jurídico e penal dirige-se de forma específica a uma determinada população. Essa afirmativa parte do conteúdo trabalhado até aqui somado às narrativas das mulheres que mostram como, no tempo presente, o *Kilombo* resiste.

Isso explica os obstáculos na efetivação e positivação do art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, previsto na Constituição federal de 1988. Por meio dela, a Fundação Palmares passou a ser responsável por emitir certidões às comunidades remanescentes de quilombos no Brasil em 2004. Cabe à fundação a responsabilidade de reconhecimento institucional da existência dos quilombos para que, posteriormente, o Incra possa conceder a titulação. Antes, todavia, ocorre o autorreconhecimento da população, que, segundo as lideranças, é quando tudo começa no âmbito legal.

Em 1995, sete anos após a promulgação da Constituição federal, a Comunidade Boa Vista (PA), no Alto Trombetas, município de Oriximiná, foi o primeiro quilombo brasileiro a ser reconhecido. Todavia, o não reconhecimento das populações remanescentes e a garantia constitucional desse direito ainda são uma realidade. Segundo a Fundação Palmares (BRASIL, 2019), desde 1995

mais de 2.800 comunidades foram reconhecidas, o que não significa que todas possuem certidão de titulação, essa que hoje cabe ao Incra sancionar.

Quanto à emissão de certidões, segundo o relatório da Fundação Palmares (BRASIL, 2019), de 2004 até o ano de 2019, o órgão emitiu 2.744 reconhecimentos. 61% desse total fica na região Nordeste, 16% no Sudeste, 11% no Sul, 7% no Centro-Oeste e 5% no Norte. Ainda segundo o relatório, “[...] em 2019, a FCP emitiu outras 30 certidões relativas a processos abertos em anos anteriores, resultando no total de 70 certidões emitidas do ano, contemplando 91 CRQs” (BRASIL, 2019, p. 10). No entanto, no mesmo documento, é possível ver que o número de certidões “em análise acumulada” só no ano de 2019 foi de 286, enquanto no ano anterior (2018) foi de 207.

O não acesso aos direitos precisa, portanto, ser lido numa perspectiva histórica, visto que a reparação só é possível na medida em que ela também publiciza as atrocidades, as violações e opressões de um povo na formação social e histórica brasileira. Para Janja (2018), as formas de controle e opressão não acabaram, e, sim, sofreram transformações.

“Eu sempre falo que a escravidão acabou, e que a gente tem que trazer sempre à memória, resgatar algumas coisas para passar para os nossos pequenos, mas a gente ainda continua escravo da papelada. O nosso chicote, a nossa chibata, é a caneta, porque a gente está sempre refém da assinatura dos governos para deliberar. Então acho que a nossa maior dificuldade é essa. A gente sabe que existem os recursos, a gente sabe que a gente tem direitos, mas é uma dificuldade para tu acessar. E quando acessa, dependendo das brigas políticas e governamental, tu ficas na espera.”

Esses elementos são indispensáveis na compreensão do não acesso aos direitos sociais das mulheres, homens, jovens e velhos quilombolas – as violações que se dão desde as barreiras na formalização de uma associação até a atenção à saúde. Para as lideranças quilombolas, esses obstáculos tendem a colocar em questão a sobrevivência dos quilombos, visto que, sem a intervenção do Estado social, não é possível combater a ofensiva do capital. Tanto os quilombos urbanos quanto os rurais estão sob essa tensão, mesmo os que já possuem o título. Para Janja (2018), as formas de geração de renda sem atuação do poder público não são suficientes.

“Os quitutes ficam mais no entorno, é um meio de sustento e um meio de fazer a manutenção aqui da sede que dá gasto. A gente não tem ajuda de parte alguma, tanto é que esse espaço (Associação) a gente construiu com a ajuda de uma organização luterana e com doações que a gente conseguiu. E continuamos aí pleiteando... agora mesmo a gente conseguiu um recurso, mas está parado, está preso lá na Secretaria da Saúde. Esse recurso é para ser investido no posto dentro da sede, mas como o telhado estava meio danificado, a gente pediu para ser investido o primeiro recurso aqui. Também estamos querendo fazer melhorias, uma delas é fazer a biblioteca, e no espaço que o médico está atendendo uma vez por semana as pessoas, pois elas não conseguem acessar o posto, porque fica bem distante e tem dificuldade para descer. Mas esse recurso está lá parado... Então a gente faz o que pode, tanto é que eu faço os almoços, coisa assim, e as trilhas para ajudar mais um pouco. É uma troca, né? É uma maneira da gente poder também preservar o espaço aqui. Quando tem as trilhas, é uma maneira que eu tenho de fazer uma caminhada e já dar uma preservada também, ver como é que está. E os lucros são investidos aqui no quilombo. Agora mesmo eu estava com o piso, mas não tinha cimento cola, aí naquela na última caminhada o dinheirinho que deu eu juntei e já comprei cimento. Daí quando os meninos estão de folga, a mão de obra eles fazem, tem toda mão de obra aqui.”

Como a associação tem justamente esse caráter institucional e formal, as lideranças narram que a prioridade, em grande parte, tem sido em fundá-la e mantê-la. Sobre os desafios específicos da fundação, explicam que há todo um trabalho junto ao Movimento Negro, esse que, em todas as falas, aparece como central nessa luta política. Somado a ele, está o movimento das lideranças quilombolas de historicizar e conscientizar a população, o que, segundo elas, implica um desafio grande, tendo em vista que boa parte dessa população está em postos de trabalhos formais e informais fora do quilombo. Conforme nos narra Janja (2018):

“A maior parte do pessoal trabalha fora. Tem todo o espaço, temos toda essa maravilha de ervas aí, mas não abastece, não é o suficiente. Então não temos empregos próprios aqui, o pessoal desce muito para trabalhar fora. A maioria em construção civil, os homens, as mulheres de doméstica. E a meninada aí estudando, a gente dando ensino para estudar, para se formar aí. Eu mexo com eles dizendo: eu preciso de um doutor, eu preciso de um advogado, eu preciso de uma professora, eu preciso! Então estamos aí incentivando sempre eles.”

A ausência de uma geração de renda própria coloca essa tensão concreta e material em Ser quilombola, na medida em que o tempo dirigido ao quilombo e sua vivência coletiva também são capturados pelo modo de produção capitalista, o que insere essas mulheres quilombolas numa luta que é também de classe. Elas reconhecem que são trabalhadoras e que, em boa parte, atuam no mercado de trabalho como empregadas domésticas informais, ou seja, sem acesso ao direito trabalhista e previdenciário. Há, portanto, uma parcela que está em situação permanente de desemprego e que, segundo a liderança quilombola Vanda (2018), contam com as estratégias de solidariedade dos demais quilombolas.

“Meu marido é aposentado, a gente planta, a gente tem uma horta, a minha mãe também é aposentada. Os que não são, como os meus irmãos que moram aqui, eles fazem algum trabalho nos arredores, e eles também trabalham aqui com a gente. Aquele que tem uma renda fixa ajuda aquele que não tem, entendeu? É sempre uma troca de trabalho. O objetivo mesmo é o quilombo trabalhando aqui, as pessoas, os integrantes daqui os quilombolas trabalhando aqui. Por isso quando tem que fazer alguma no quilombo a gente não vai buscar uma pessoa de fora para pagar para fazer, então eles estão aqui e colaboram como o que podem. É assim é que funciona.”

Quanto às mulheres que vivem em quilombos na zona rural do estado, há um maior número delas aposentadas, que acessaram esse direito via trabalho rural. Tal situação tem se reconfigurando, pois a informalidade e a falta de acesso ao trabalho assegurado e regulado pelo Estado tem compelido os mais jovens e com média de 50 anos a ocuparem postos de trabalho com menor remuneração e mais precários, e mesmo esse nicho às vezes não se mostra com possibilidade de acesso.

Nota-se que a precarização no acesso ao trabalho remunerado e assegurado é posta como um dos desafios no acesso à cidadania. Sem o trabalho mediado pela ação do Estado social, as mulheres quilombolas passam a compor as estatísticas gerais sobre desemprego e informalidade – uma expressão que se sobressai em corpos pretos, periféricos, com baixa escolarização e em situação geracional de informalidade. Tais dados no curso da história brasileira mostram não só um acesso seletivo à cidadania, mas o seu encurtamento. A garantia constitucional do art. 68 ainda é um desafio para as populações remanescentes de quilombos.

O não reconhecimento e a violação desse direito é uma forma de perpetrar a seletividade oriunda da Constituição imperial de 1824. A estrutura jurídica, portanto, ao longo dos séculos, tem se fundamentado nessa segregação. E, embora tal segregação seja posta em xeque via Carta Magna, a exigibilidade e positivação desta última são obstaculizadas face à estrutura racista que ainda marca não só o sistema de direitos à cidadania, mas a sociedade brasileira como um todo.

Considerações finais

Conforme vimos nas narrativas das lideranças quilombolas, as estratégias de manutenção e sobrevivência sem a atuação do Estado social não são suficientes, visto que, sem o acesso assegurado ao trabalho e à renda, essas populações ficam não só desprotegidas do ponto de vista social, mas vulneráveis face à barbárie do capital. Suas terras, sejam elas nas áreas urbanas ou rurais, estão constantemente sob a mira dos grandes latifundiários e mercado imobiliário. Recai sobre as/os próprias/os sujeitas e sujeitos quilombolas a responsabilidade de gerar os cuidados de todas as ordens do quilombo e, ao mesmo tempo, lidar com essa especulação mercadológica, que tende a criar sentidos individualizantes e segregados dentro dessas comunidades.

Há, portanto, uma luta diária dessas mulheres em manter o sentido e o pertencimento de Ser quilombola para todos/as, mas especialmente para os mais jovens, que sofrem com a falta de oportunidade e perspectiva de futuridade tanto nas áreas rurais quanto urbanas. Isso se dá em decorrência da ausência estatal na garantia de direitos e acesso à cidadania. Não por acaso, passado e presente para os/as quilombolas são intrínsecos um ao outro. O ato político de rememoração de suas vidas e histórias, além de ser uma forma concreta de manutenção da vida do próprio quilombo, do Ser quilombola, se dá também no acesso aos direitos, no reconhecimento de suas terras, de suas lutas e identidade. Com essas lideranças quilombolas, apreendemos o sentido de manter viva a memória para fazer valer o presente. A luta dos/as quilombolas, portanto, não é uma luta pelo quilombo, mas uma luta pela Terra, como bem disse Beatriz Nascimento.

Referências

BRASIL. Fundação Cultural Palmares. **Relatório de gestão de 2019**. 2019.

Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551>. Acesso em: 30 jun. 2020.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, 1988.

BRASIL. **Lei nº 4, de 10 de junho de 1835**. Determina as penas com que devem ser punidos os escravos, que matarem, ferirem ou cometerem outra qualquer offensa physica contra seus senhores, etc.; e estabelece regras para o processo. Rio de Janeiro, 10 jun. 1835.

BRASIL. **Constituição política do Império do Brazil (de 25 de março de 1824)**. Manda observar a Constituição Política do Imperio, offerecida e jurada por Sua Magestade o Imperador. Rio de Janeiro, 22 abr. 1824.

CAMPELLO, André Barreto. **Manual jurídico da escravidão: Império do Brasil**. Jundiaí/SP: Paco Editorial, 2018.

CLOVIS, Moura. Da insurgência negra ao escravismo tardio. **Estudos Econômicos**, v. 17, n. 9, esp., p. 37-59, 1987.

COLLINS, Patricia Hill. Por uma política de empoderamento. **Margem Esquerda**, n. 32, jan./jun. 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. A Terra é o meu quilombo. In: RATTTS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto Kuanza, 2006. Originalmente publicado em 1989.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. **Afrodíaspóra**, v. 3, n. 6-7, p. 41-49, 1985.

OFFEN, Karen. **Feminismos Europeos, 1700-1950: una historia politica**. Trad. Pedro Piedras Monroy. [S.l.]: Ediciones Akal para lengua Española, 2015.

REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos Malês em 1835**. 3. ed. rev. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Apresentação dos Autores e Autoras

Adriana da Silva Ferreira

Quilombola do Quilombo da Coxilha Negra. Graduada em Licenciatura Plena em Educação do Campo (FURG). E-mail: adri.silvaf77@gmail.com

Alene Silva da Rosa

Mestra em Serviço Social pela PUCRS, com financiamento da Capes e bolsa PROEX integral. Especialista em Política de Assistência Social (Uninter); assistente social no serviço de alta complexidade em Viamão/RS. E-mail: alene-silva@gmail.com

Alexandre Ferreira Schimit

Extensionista rural social de nível superior, farmacêutico bioquímico, escritório municipal da Emater/RS-Ascar de Viamão. Graduação em Farmácia, Análises Clínicas pela PUCRS. Possui especialização em Assistência Farmacêutica na Farmácia Comunitária pela Fundação Brasileira de Ciências Farmacêuticas (FBCF) e Conselho Federal de Farmácia (CFF). E-mail: afschmidt@emater.rche.br

Carolina Silva Diniz

Graduanda em serviço social pela PUCRS. Integra o Grupo de Estudos e Pesquisa em Violência – Nepevi desde 2019, tendo participado de diversos projetos: “Modo e Condições de vida de idosos quilombolas de Porto Alegre e Região Metropolitana” (BPA PUCRS – 2019-2020), “As experiências sociais de mulheres quilombolas no âmbito da saúde” (Probic/Fapergs, 2020-2021). Além disso, participou como voluntária no projeto que visa desenvolver um game afro para crianças de 7 a 9 anos de uma escola pública do bairro Restinga, em Porto Alegre. Em agosto de 2020, foi bolsista do projeto “Desenvolvimento de um aplicativo voltado para a Saúde da Mulher Quilombola”, desenvolvido em conjunto com a Escola Politécnica da PUCRS (Pibic CNPq). Desde abril de 2021, está vinculada à pesquisa “Mulheres Quilombolas, Interseccionalidades e os Determinantes sociais em saúde no contexto da pandemia do Covid-19” (BPA PUCRS 2021). Anteriormente fez parte de pesquisas desenvolvidas pelo

Observatório Juventudes da PUCRS (2017 a 2019) e possui experiência de estágio na política de assistência social, na saúde e no terceiro setor. E-mail: carolina.diniz@acad.pucrs.br

Cássia Engres Mocelin

Graduada em Serviço Social pela Universidade de Cruz Alta, com especialização em Gestão Escolar pela Universidade Castelo Branco, especialização em Gestão de Organização Pública em Saúde pela UFSM e especialização em Gestão Pública também pela UFSM. Mestre em Extensão Rural pela UFSM. Pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisa em Violência – Nepevi da PUCRS. Atualmente é assistente social da UFSM na Pró-Reitoria de Assuntos Estudantis, e doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da PUCRS. Bolsista da Capes. E-mail: cassiaengres@hotmail.com

Cíntia Bonder

Assistente social, mestre e doutora em Serviço Social; diretora do Departamento de Direitos Humanos e Cidadania da Secretaria da Justiça, Cidadania e Direitos Humanos entre 2015 e 2017 e em 2019. E-mail: cb1710@gmail.com

Cordula Eckert

Extensionista rural agropecuário de nível superior. Engenheira agrônoma. Realizou mestrado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade na UFRRJ, especialização em Desenvolvimento Rural (UFRGS), doutorado no Programa de Pós-Graduação em Ciências de Desenvolvimento Agrícola (UFRRJ). Escritório central da Emater, Gerência de Planejamento. E-mail: cordula@emater.tche.br

Eliane Moreira de Almeida

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da PUCRS. Bacharela e mestra em Serviço Social pela mesma instituição. Integrante do Grupo de Estudos e Pesquisa em Violência (Nepevi/PUCRS). E-mail: eliane.almeida@acad.pucrs.br

Gabriel Moraes Machado

Psicólogo e pesquisador. Graduado em psicologia pela PUCRS. Bolsista do

CNPq de apoio técnico (Brasil) no Grupo de Estudos e Pesquisa em Violência – Nepevi do Programa de Pós-graduação em Serviço Social da Escola de Humanidades da PUCRS. Mestrando no Núcleo de Estudos e Intervenção Psicossocial à Diversidade – NEPsiD do Programa de Pós-graduação em Psicologia do Instituto de Psicologia da UFRGS. E-mail: gmm.researcher@gmail.com

Gilberto Manoel Soares

Articulador nacional do Grupo de Ações Afirmativas para Afrodescendentes/GAAA, liderança do Fórum das Comunidades Quilombolas do Rio Grande do Sul. Entrevistado. E-mail: gilbertomanoelsoares@gmail.com

Graziela Rinaldi da Rosa

Professora de Filosofia e Educação Popular do Instituto de Educação – FURG; doutora em Educação; professora do curso de Licenciatura em Educação do Campo. Realizou pós-doutoramento com estudos no campo das epistemologias feministas da América Latina. Colaboradora do D'Generus (UFPel); integrante da Articulação em Defesa da Educação do Campo – AEDOC; integrante da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas. Colaboradora do Grupo de Pesquisa Sexualidade e Escola – Gese/FURG. Coordenadora da linha de pesquisa “Relações de gênero e feminismos na educação” – Gese/FURG. E-mail: grazirinaldi@gmail.com

Gustavo Chaves Alves

Extensionista rural agropecuário de nível superior; engenheiro agrônomo (UFPEL – Faculdade de Agronomia Eliseu Maciel); especialista em Cooperativismo pela Faculdade de Tecnologia do Cooperativismo – Escoop. Atua no escritório municipal da Emater/RS-Ascar de Mostardas. E-mail: galves@emater.tche.br

Joana das Flores Duarte

Doutora em Serviço Social pela PUCRS e professora adjunta do curso de Serviço Social da Unifesp. Integra o Grupo de Trabajo Feminismos, Resistencias y Emancipación de Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso). Pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisa em Violência (Nepevi/PUCRS). E-mail: joana.fduarte@yahoo.com.br

João Vitor Bitencourt

Assistente social, mestre em Serviço Social pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da PUCRS e atualmente doutorando em Serviço Social pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da PUCRIO. Pesquisador associado ao Grupo de Estudos e Pesquisa em Violência – Nepevi. E-mail: joaovitorbitencourt2016@gmail.com

Jorge Amaro de Souza Borges

Quilombola dos Teixeiras. assessor técnico da Faders Acessibilidade e Inclusão. Foi secretário de Turismo e Cultura (2017), Coordenação e Planejamento (2017/2019), e Meio Ambiente de Mostardas (2017/2020). Técnico agrícola, biólogo, mestre em Educação (UFRGS) e doutor em Políticas Públicas (UFRGS). E-mail: jorgeamaroborges@gmail.com

Letícia de Mello Padoin

Graduada em Comunicação Social, habilitação Publicidade e Propaganda, pela UFSM (2018), com intercâmbio na Universidade de Nottingham, Inglaterra. Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da PUCRS. Integrante do Grupo de Estudos e Pesquisa em Violência (Nepevi/ PUCRS). E-mail: leticia_padoin96@hotmail.com

Lucas Antunes Machado

Mestrando em Psicologia Social e Institucional (UFRGS), com especialização em Educação em Direitos Humanos (UFABC); bacharel em Psicologia (PUCRS); e licenciado em Sociologia (Uniassevi). Integrante do Núcleo de Ecologias Cognitivas (Nucogs/UFRGS) e do Coletivo bell hooks: Psicologia e Políticas do Cuidado (PPG Psicologia Social e Institucional/UFRGS). Pesquisador do Grupo de Estudos e Pesquisa em Violência – Nepevi da PUCRS. Atuou como bolsista de iniciação científica do CNPq na pesquisa “Mulheres Quilombolas e Acesso aos direitos de cidadania: desafios para as políticas públicas”. E-mail: lucas.machado@outlook.com.br

Lúcia Regina Brito Pereira

Doutora em História (PUCRS), professora da rede municipal de Porto Alegre e da rede estadual. Vice-presidenta do Codene/RS – Gestão 2019-2021. E-mail: ymoleayaba@gmail.com

Magda Viviane dos Santos Pereira

Extensionista rural social de nível superior, socióloga, escritório regional da Emater/RS-Ascar de Porto Alegre. Bacharel em Ciências Sociais pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRGS. E-mail: mvpereira@emater.tche.br

Marcia de Lima Cabral

Extensionista rural social de nível superior, socióloga, escritório municipal da Emater/RS-Ascar de São Lourenço do Sul. Bacharel em Ciências Sociais pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRGS. Pós-Graduação em Gerenciamento Ambiental pela ULBRA, pós-graduação em Gestão de Cooperativismo pela Faculdade de Tecnologia do Cooperativismo – Escoop. E-mail: mcabral@emater.tche.br

Maria Fernanda Ávila Coffi

Graduanda de Serviço Social da Unipampa. Membro do Grupo de Pesquisa Educação, Direitos Humanos e Interseccionalidades – Unipampa. E-mail: mariacoffi03@outlook.com

Maristela Rempel Ebert

Extensionista rural social de nível superior, graduação em Filosofia pela Unijuí e em Ciências Sociais pela UFSM, M.Sc. em Filosofia (UFSM), doutora em Ciências Sociais (Unisinos). Atua no escritório municipal da Emater/RS-Ascar de Viamão. E-mail: mebert@emater.tche.br

Monique Soares Vieira

Professora Adjunta da Universidade Federal do Pampa (Unipampa), mestre e doutora em Serviço Social pela PUCRS; vice-líder do Grupo de Pesquisa Educação, Direitos Humanos e Interseccionalidades – Unipampa. Pesquisadora associada ao Grupo de Estudos e Pesquisa em Violência – Nepevi da PUCRS. E-mail: moniquevieira@unipampa.edu.br

Patrícia Krieger Grossi

Graduada e mestre em Serviço Social pela PUCRS e doutora em Serviço Social pela University of Toronto, Canadá. Realizou estágio pós-doutoral

também na University of Toronto, com financiamento do Canadian Council on Social Development. Especialista em Gerontologia Social pela PUCRS. Professora do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e do Programa de Pós-Graduação em Gerontologia Biomédica da PUCRS. Pesquisadora produtividade do CNPq 1B. Líder do Grupo de Estudos e Pesquisa em Violência – Nepevi/CNPq. Coordenadora da pesquisa “Mulheres Quilombolas e Acesso aos Direitos de Cidadania: Desafios para as Políticas Públicas”, aprovada no Edital PQG 2017 da Fapergs. Pesquisa os temas de violência de gênero, políticas públicas, relações étnico-raciais, direitos humanos, entre outros. E-mail: pkgrossi@pucrs.br

Regina da Silva Miranda

Extensionista rural social de nível superior, nutricionista, graduada em Nutrição pelo Centro Universitário Metodista Especialista em Saúde Comunitária pela Secretaria Estadual da Saúde do Rio Grande do Sul e especialista em Saúde Coletiva pela Escola Saúde Pública do Rio Grande do Sul. Atualmente é coordenadora estadual de Aters com famílias e comunidades de remanescentes de quilombos. Escritório central da Emater, gerência técnica. E-mail: regimira@emater.tche.br

Roberto da Cruz Fonseca Júnior

Mestre em Serviço Social pela PUCRS. Assistente social do Hospital Universitário Dr. Miguel Riet Corrêa Jr. – FURG. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisa em Violência – Nepevi (PUCRS) e membro do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Violência, Ética e Direitos Humanos – NEPEVEDH. E-mail: r.juniorfonseca@gmail.com

Robson Becker Loeck

Extensionista rural social de nível superior, sociólogo, com especialização em Ciências Políticas, M.Sc. Ciências Sociais. Escritório municipal da Emater/RS-Ascar de Pelotas. E-mail: rloeck@emater.tche.br

Ruby Souza Garcia

Mestranda em Serviço Social na PUCRS. Graduada em Serviço Social pela Unipampa. Bolsista CNPq e integrante do Grupo de Estudos e Pesquisa em Violência – Nepevi/PUCRS. E-mail: rubya_garcia@hotmail.com

Simone Barros de Oliveira

Professora associada da Unipampa. Mestre, doutora e pós-doutora em Serviço Social pela PUCRS; líder do Grupo de Pesquisa Educação, Direitos Humanos e Interseccionalidades – Unipampa. Pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisa em Violência – Nepevi/PUCRS. Entrevistadora. E-mail: simoneoliveira@unipampa.edu.br

Simone Bohn

Possui graduação em Ciências Sociais pela USP, doutorado em Ciência Política pela USP, doutorado sanduíche pela University of Pittsburgh e pós-doutorado em Ciência Política pela University of Chicago. Atualmente é Professora (tenure-track) na York University no Departamento de Ciência Política, Faculty of Liberal Arts and Professional Studies, Toronto, Canada. Sua pesquisa se centra na área de partidos políticos na América do Sul, e política e gênero no Brasil. Desde 2015 desenvolve pesquisa acadêmica sobre as mulheres quilombolas em parceria com a professora Patrícia Krieger Grossi. Coordenadora da Cátedra de Estudos Brasileiros na York University. E-mail: sbohn@yorku.ca

Vitória de Souza Francisco

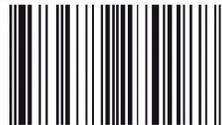
Graduanda em Serviço Social pela PUCRS, participou enquanto bolsista de iniciação científica no Nepevi (Grupo de Estudos e Pesquisa em Violência), com bolsa BPA/PUCRS na pesquisa “A experiência social de mulheres quilombolas no âmbito da saúde” durante o ano de 2020, e da Fapergs-Probic, na pesquisa “Mulheres Quilombolas e o Protagonismo Social e Político” em 2021, e Nepes (Núcleo de Estudos em Política e Economia Social), com bolsa Fapergs-Probic na pesquisa “A Trajetória das entidades representativas do serviço social brasileiro” em 2021. E-mail vitoriafranciscosouza@gmail.com

Esta obra promove um mergulho nas estruturas territoriais dos quilombos contemporâneos, possibilitando um verdadeiro diagnóstico das reais demandas do ponto de vista das políticas de ações afirmativas nesses territórios. Traz, então, com muita ênfase, a capacidade de liderança das mulheres quilombolas em suas principais reivindicações, exercendo um controle social, principalmente naquelas pautas que estão umbilicalmente centradas nas suas bandeiras de luta, a luta pela terra, ou seja, a luta pela vida. “Sem Terra não há vida sustentável nos Quilombos”.

Ivonete Carvalho



ISBN 978-65-89270-20-1



9 786589 270201 >