

REVISTA OQ



**25 de julho - Dia da Mulher Negra
Latinoamericana e Caribenha
Angélica Pinheiro Presente!**

**NANÁ, A MENINA QUE
DESCOBRIU SER MAIS
QUE PRINCESA:
GUERREIRA!**

Cledineia Carvalho Santos

**EXIGINDO DIREITOS NA
CONSTITUIÇÃO FEDERAL
DE 1988: PARTICIPAÇÃO
POLÍTICA DO POVO PRETO**

Ana Gualberto

**SABERES
TRADICIONAIS COMO
FORTALECIMENTO DA
COMUNIDADE**

Fabiana Ramos



KOINONIA
Presença Eclesiástica e Serviço
social



**Observatório
quilombola**
e Territórios negros



Por Ana Martins Gualberto - Editora



Estamos de volta com mais um número da Revista OQ, depois da última edição em 2016.

Este número teve duas motivações em sua organização: ter um número todo escrito por pesquisadoras negras de diversas universidades e temas em diálogo com as comunidades quilombolas e fazer uma homenagem póstuma a Angélica Pinheiro, uma mulher quilombola, pesquisadora que nos deixou em 2017.

Assim surge este número, que deveria ter saído em julho dialogando com o 25 de julho, Dia da Mulher Afro Latinoamericana e Caribenha, mas que ficou pronto agora no finalzinho de agosto.

Trazer a escrita destas pesquisadoras negras, três delas quilombolas, é trazer pesquisas que propõem uma outra escrita, uma outra forma de construção de textos, uma escritamotivada pela vida de cada uma. Como nos explica Conceição Evaristo, é a nossa escrevivência. Neste sentido este número é uma afirmação de um posicionamento político de KOINONIA como organização de visibilização de conhecimentos e na luta antirracista. Os textos deste número trazem os seguintes temas: Ana Gualberto aborda os temas da participação política da população negra na construção da Constituição Federal de 1988; Fabiana Ramos apresenta os saberes tradicionais na comunidade quilombola de Santa Rita do Bracuí; Tâmilis Alves discute sobre a ação do estado brasileiro com políticas públicas e compensatórias para as populações tradicionais; Cledinea Carvalho Santos faz uma reflexão sobre identidade quilombola através da narrativa das mulheres da comunidade quilombola de Boa Esperança - WG/BA e nos brinda com uma linda poesia "Naná"; Ana Carolina Fernandes dos Santos nos apresenta uma reflexão sobre os impactos do governo atual na saúde mental dos quilombolas; e um texto sobre turismo de base comunitária na comunidade quilombola de Santa Rita do Bracuí, construído por Angélica Pinheiro.

Vale a pena destacar neste editorial que Angélica Pinheiro nos deixou muito cedo, com apenas 34 anos, logo após terminar sua graduação em Educação no Campo na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Ela foi a primeira de sua família a entrar na universidade, estava na primeira turma de quilombolas do Bracuí que adentraram a Rural. Este exemplo foi seguido por vários outros que hoje estão concluindo seus cursos. Uma jogueira, liderança comunitária desde muito cedo, ajudou seu pai na criação de seus irmãos após a partida prematura da mãe. Uma mulher presente nas lutas de sua comunidade e nas demais comunidades quilombolas e jogueiras. Uma guerreira como muitas outras.

Reafirmo que para nós, mulheres negras, ocupar os espaços acadêmicos ainda é um desafio e mais do que entrar nestes espaços, mudar a forma de construção da escrita, apresentar uma outra forma de reflexão é o mais desafiador. Este número é uma referência a todas que continuam nesta luta e para aquelas que ainda adentrarão este espaço. Reafirmamos que nosso lugar é onde quisermos e que queiram ou não, estaremos afirmando nossa existência e nossa resistência desde nossa presença preta, nossa fala preta e nossa escrita preta.

Como nos ensinou D'jonga: Fogo nos racistas!

Viva nós e as águas!



DIRETOR EXECUTIVO DE KOINONIA
RAFAEL SOARES DE OLIVEIRA



EDITORA OBSERVATÓRIO QUILOMBOLA
E DA REVISTA OQ
ANA GUALBERTO



EDITORA DA REVISTA OQ
DANIELA YABETA



NORMALIZAÇÃO E APOIO
KÁTIA SIMÕES



COLABORADORA
CAMILA CHAGAS



COLABORADOR
PEDRO REBELO



JORNALISTA RESPONSÁVEL
REVISÃO
ANA LETÍCIA RIBEIRO



DIAGRAMAÇÃO
PATRÍCIA SANTANA

- 05 Naná, a menina que descobriu ser mais que princesa: guerreira! - Cledineia Carvalho Santos
- 08 Exigindo direitos na Constituição Federal de 1988: participação política do povo preto- Ana Gualberto
- 17 Saberes tradicionais como fortalecimento da comunidade - Fabiana Ramos
- 28 Entre os Direitos dos Indígenas e Quilombolas e o Dever do Estado Brasileiro- Tâmilés Alves
- 39 Sou Mulher, sou Quilombola: na percepção de si, narra-se a comunidade- Cledineia Carvalho Santos
- 56 O Processo de Subjetividade e os Impactos do Atual Governo na Saúde Mental de Quilombolas- Ana Carolina Fernandes dos Santos





KOINONIA
Presença Ecológica e Serviço
actaliança



Observatório
Quilombola
de Políticas Públicas



NANÁ, A MENINA QUE DESCOBRIU SER MAIS QUE PRINCESA: GUERREIRA!

Naná, a menina que descobriu ser mais que princesa: guerreira!

Cledineia Carvalho Santos¹

Naná era uma menina Linda! Linda!
Seus cabelos são como a coroa de Anima
Seus lábios, mais belos que os de mel
Com seus vestidos de flores
Brinca de escolinha, quer ser professora quando crescer!

Suas mãos tão delicadas,
São mais macias que a flor!
Naná gosta de ajudar.
Ajuda a mãe a cuidar da casa,
No tempo da colheita,
Lá está Naná com seu balaio para ajudar o pai.
Uma vez na semana, Naná vai com sua avó lavar a roupa no rio.
É Naná quem leva os baldes e ajudar a pendurar as roupas no varal.

Naná tem duas irmãs com quem briga de vez em quando.
Naná muitas vezes não se sente amada.
Ela é diferente. Ela sente isso!
Um dia escutou que seu cabelo mais parece arapuá.
Noutro, que era a mais feia entre as irmãs.
Nem pareceria ser da mesma mãe!
Ouvia e doía!

Naná ficou triste. Muito triste!
Nana então percebeu que os seus cabelos de Anima não eram bonitos como os das irmãs.
A mãe de Naná colocava fitas coloridas nos cabelos das irmãs dela. Já Naná só podia usar tranças para o cabelo domar.

¹ Mestre em Cultura e Sociedade/UFBA. Email: keucarvalho@yahoo.com.br

Naná começou a se esconder de gente. Gente que ia lá trabalhar, gente que vinha da cidade, gente que passava na estrada.

A situação de Naná só piorava.

Seus cabelos de cachinhos bem fininhos foram violentados.

Uma tesoura enorme fazia Trac! Trac! na sua cabeça.

Em cada trac! Pedacos de cachinhos fininhos iam preenchendo o chão.

Naná se sentiu descoroadada, mas nada podia fazer.

Era só uma menina que sempre ouvia que seus cabelos davam trabalho.

Naná chorou muito nesse dia. Cala boca menina! Era só o que ouvia e, doía!

Um dia Naná foi para a escola.

Naná ficou encantada! Era um mundo a desvendar.

Desde seus primeiros anos, a escola foi seu meu lugar.

Ela descobriu as letras, aprendeu a questionar!

Naná então decidiu:” Não vou mais me conformar”!

Vou ser professora para poder ensinar.

Ensinar a pensar, a questionar, a resistir!

Naná cresceu e se formou professora!

Foi para faculdade! Lá desabrochou.

Entendeu-se como negra e que seus cachinhos finos é a ancestralidade que carrega.

Que sua cor, chamada parda, na verdade é a cor de gente preta que corre em suas veias.

Gente preta que foi escravizada.

Naná na verdade, sempre foi mais que princesa, é guerreira.

Naná gosta de falar de gente preta sempre pelo seu legado de resistência.

Naná sabe que é negra não só pela cor que carrega. Ela é negra porque tem orgulho da história de seus ancestrais.

Naná é professora de gente como ela.

De meninas que também são princesas, guerreiras, mas ainda não sabem.



KOINONIA

KOINONIA
Presença Ecumênica e Serviço
aliança



Observatório
Quilombola
e Territórios Negros



EXIGINDO DIREITOS NA CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988: PARTICIPAÇÃO POLÍTICA DO POVO PRETO

Exigindo direitos na Constituição Federal de 1988: participação política do povo preto

Ana Gualberto¹

Resumo

Neste curto artigo pontuamos a participação da população negra na Assembleia Nacional Constituinte e seus processos de participação popular na formulação dos textos e propostas, resultando nos artigos que pontuam os direitos quilombolas e demais artigos referentes a questão racial e reparação.

Palavras-chaves: Direitos. Participação popular. População negra. Constituição. Racismo. Comunidades quilombolas.

(...) Será que já raiou a liberdade ou que foi tudo ilusão? Será que a Lei Áurea tão sonhada, há tanto tempo assinada, não foi o fim da escravidão?

(Samba da Estação Primeira de Mangueira 1988 – Centenário da Abolição da Escravidão no Brasil)

Pensar na abolição da escravidão no Brasil, como um processo que não foi concretizado, é uma constante nas análises dos diversos grupos da população negra que se posiciona na luta pela real inclusão desta população. No ano de 1988, todas as escolas de samba do Rio de Janeiro abordaram o tema, alguns de uma forma bem crítica, como o samba acima citado, outras apostaram na ludicidade em evidenciar a grande mistura. Não, por caso, a escola ganhadora é quem apostou no discurso mais lúdico. Para muitos, ainda é melhor construir um discurso crítico mais “leve”. Para nós, é preciso tensionar para provocar mudanças reais, incluindo o discurso da Estação Primeira de Mangueira que apresentou o samba citado. Para isso, faremos um resgate à história recente do Brasil, mas especificamente a década de 1980, no período de construção da Carta Constituinte vigente até os dias de hoje, para entender em que contexto surge o termo “remanescente de quilombo” e “comunidades quilombolas”.

O que chamamos de “movimento negro” na atualidade, tem seu marco organizacional em 1978, quando o MNU – Movimento Negro Unificado, realiza sua primeira manifestação pública em frente ao Teatro Municipal de São Paulo. Segundo

¹ Historiadora (UERJ – 2010), Mestra em Cultura e Sociedade – IHAC/UFBA 2018, Coordenadora de ações com comunidade negras tradicionais em KOINONIA

GAY e QUINTANS (2014), este ato se deu como protesto à discriminação sofrida por quatro jovens negros impedidos de entrar em um clube da capital paulista e à morte de um trabalhador negro torturado e morto pela polícia. Essa manifestação seria considerada o marco inicial do movimento negro contemporâneo, uma vez que dela participaram diversas entidades, intelectuais e representantes da causa negra, tendo seus efeitos reverberados nos momentos posteriores de atuação do “movimento”. Para nós, falar de movimento negro é falar da população negra em movimento, então dar-se desde o início dos tempos, tendo em vista o surgimento da humanidade no continente africano, como Diop comprova em suas pesquisas (1974). Entretanto a expressão “movimento negro” é amplamente utilizada por pesquisadores e ativistas, assim utilizaremos em alguns momentos. Estes grupos organizados da população negra lutavam, e continuam a lutar, pela real inclusão da população negra como sujeitos de direito na sociedade brasileira. O momento político pelo qual o país passava, em 1978, foi fundamental para caminharmos alguns curtos passos nessa cidadania real do povo negro brasileiro que ainda pleiteamos.

Segundo Daniel Aarão Reis (1998), entre os anos de 1964 - 1985 nosso país passou por um período de negação de direitos e da participação política. Após a eleição de João Goulart (Jango) para a presidência da república, tendo como um dos grandes compromissos de seu plano de governo implementar as reformas de base, que entre outras coisas incidiam na reforma agrária, educacional, fiscal e política. Mesmo tendo uma aprovação de aproximadamente 45% da população, a resistência às propostas do governo de Jango foi definidora para se organizar um golpe militar que acabou depondo o presidente e instaurando no Brasil a ditadura militar que durou quase 20 anos. Diversos fatores internacionais contribuíram para a instalação do período da ditadura militar como a ação direta da embaixada dos EUA. O medo do comunismo se espalhava pelo mundo, e esta era a justificativa para parar o governo de Jango e qualquer iniciativa que sequer simpatizasse com este projeto de sociedade. E a justificativa para usar todo o tipo de método para coibi-lo A ditadura militar brasileira pode ser dividida em três períodos: 1 – sua implementação entre os anos 1964-1968, onde se desfaz qualquer resquício do projeto de governo de Jango retomando o investimento do capital financeiro internacional, instaurando os cinco primeiros AIs – Atos Institucionais. 2 – Os anos de terror entre 1969 – 1978, onde a partir do AI 5 se justifica todas as prisões, perseguições, torturas, assassinatos e quaisquer ações para “proteger” o país da ameaça

comunista. E 3 – a reabertura política entre 1979 – 1985, com a eleição de Tancredo Neves, substituído por José Sarney.

Após o período da Ditadura Militar, urge um contexto de fundação de uma nova ordem constitucional e política no Brasil. Assim vivenciamos o que se pode considerar o período em que as estruturas e instituições estatais se mostraram mais sensíveis à participação da sociedade civil na construção de seus desígnios. Na medida em que o processo de redemocratização do país acontecia, vários movimentos sociais se organizaram ou se reorganizaram, ganhando destaque na cena política e social brasileira. Um dos marcos deste período foi em 1979, quando foi assinada a Lei da anistia, pelo então presidente João Figueiredo, o último dos militares presidente do Brasil. Esta lei previa a reversão das punições sobre os cidadãos brasileiros que segundo o regime militar, haviam cometido crimes entre os anos de 1961 -1979. Com esta lei, foi possível que os brasileiros e brasileiras, que foram obrigados a sair do país, ou se esconderam dentro do próprio território brasileiro, pudessem voltar para suas famílias e aos seus movimentos. Esses movimentos sociais, como de bairros, de mulheres, de trabalhadores sem terra, de negros, dentre outros, passam a se articular em torno de demandas identitárias e a politizar espaços antes silenciados na esfera privada, problematizando o senso comum de que as privações da vida não são repetições naturais do cotidiano, mas sim injustiças sociais.

Neste contexto de novos sujeitos sociais, redemocratização do país e grupos que lutam para manter o *status cor* de sempre, o então presidente José Sarney (1985 -1990), institui em 1985, a Assembleia Nacional Constituinte, com o objetivo de apresentar uma nova proposta de texto constitucional. Para contribuir com o andamento do processo foi criada a Comissão Provisória de Estudos Constitucionais (CPEC), conhecida como Comissão Afonso Arinos, por ter como membro o notório jurista. Esta comissão por sua vez funcionou até 1986, mas seu texto não foi utilizado, assim a ANC começa seu trabalho sem nenhuma base de texto, o que fez com que os debates ficassem mais e mais acirrados. Esses acirramentos se explicitaram desde a construção do Regimento Interno que regulava o funcionamento da ANC:

Segundo este regimento, o texto constitucional surgiria a partir de 24 anteprojetos diferentes, estes elaborados nas 24 subcomissões temáticas criadas. Os anteprojetos seriam reagrupados em oito anteprojetos produto das oito comissões temáticas, cada uma destas comissões composta por três das 24 subcomissões. Por fim, seria função da Comissão de Sistematização organizar e propor ao plenário

da ANC o projeto de Constituição Federal que seria votado em dois turnos. O Regimento Interno também previa que as subcomissões realizassem um número mínimo de audiências públicas com representantes da sociedade civil e possibilitava a propositura de emendas populares, desde que assinadas por pelo menos trinta mil pessoas e três entidades de representação nacional. (GAY; QUINTANS, 2014, p. 12)

Os mecanismos apontados no RI possibilitaram a participação popular da sociedade civil, especialmente de entidades e movimentos sociais organizados citados anteriormente, que puderam participar de audiências públicas e apresentar emendas populares, apesar de possuírem uma baixa representatividade entre os constituintes responsáveis pela tarefa de construir esta nova constituição.

A questão racial é ilustrativa desse descompasso representativo na ANC, na medida em que “naquele momento os negros (pretos e pardos) representavam aproximadamente 46% do contingente populacional pátrio, foram eleitos apenas 11 (onze) representantes negros, 114 do total de 559 membros, ou seja, 2% dos constituintes. (SARMENTO, 2009 *apud* GAY; QUINTANS, 2014)

Destacamos a pressão que os diversos movimentos sociais fizeram constantemente, visando efetivamente participar da construção do texto constitucional. Acreditamos que se isso não tivesse ocorrido muitas das questões presentes hoje em nossa Constituição Federal não seriam sequer citadas. Visando organizar a participação pleiteada pelas minorias, criou-se a Subcomissão de Minorias que seria responsável por compilar as demandas dos movimentos. Indígenas, negros, pessoas com deficiências entre outros grupos tiveram ali suas demandas apresentadas.

Em 1986 foi realizada a Convenção Nacional do Negro, na qual foi debatido o tema do “Negro e a Constituinte”. Deste evento saem propostas a serem incorporadas no texto constitucional apresentado pelo grupo dos 11 constituintes negros. As principais demandas visavam à política do respeito, reconhecimento e reconstrução das narrativas, visibilizando e ressignificando a participação do negro na história do país; o combate intransigente e criminalizante ao racismo, lutando, contra o mito da democracia racial naturalizado como inerente à sociedade brasileira; a proteção aos remanescentes de quilombos e a titulação de seus territórios; políticas afirmativas e protetoras nos âmbitos educacional, cultural e religioso; igualdade real de oportunidades; e, a defesa dos direitos humanos, dando ênfase também a necessidade de se combater a violência

policial e carcerária. Segue abaixo a transcrição das propostas apresentadas no documento final:

No âmbito dos direitos e garantias individuais: proteção do direito à igualdade; transformação do racismo em crime inafiançável e sujeito à pena de reclusão; proibição da pena de morte; respeito à integridade física e moral do detento do sistema prisional; criação de Tribunal Especial para julgamento de crimes de discriminação racial; tortura tratada como crime contra a humanidade; 2) Sobre atividade policial: unificação das polícias civil e militar, capacitada regularmente ao exercício da função com respeito à integridade física e moral do cidadão, independentemente de sua raça ou cor; 3) Condições de vida e saúde: extensão da licença maternidade para seis meses; estatização, socialização e unificação do sistema de saúde; assistência ao idoso, independentemente de contribuição previdenciária; estatização dos transportes públicos; garantia do direito à moradia; 4) Direitos da mulher: igualdade de direitos entre homem e mulher; proibição de imposição estatal de qualquer programa de controle de natalidade, bem como a descriminalização do aborto; 5) Direitos do menor: responsabilidade estatal pela educação da criança carente; proibição de Casas de detenção de menores; 6) Educação: ensino obrigatório de História da África e da História do negro no Brasil; educação gratuita em todos os níveis; ocupação da direção e coordenação das escolas públicas mediante eleição com a participação dos professores, alunos e pais de alunos; 7) Cultura: seja decretado feriado nacional no dia 20 de novembro como Dia da Consciência Negra; liberdade de culto religioso e manifestação cultural; reconhecimento expresso do caráter multirracial da cultura brasileira; 8) Trabalho: jornada diária de seis horas; estabilidade no emprego; reconhecimento da profissão de empregada doméstica e diarista de acordo com a CLT; aposentadoria por tempo de serviço com salário integral; licença paternidade; direito de sindicalização para funcionários públicos; criação do 'juizado de pequenas causas' na área trabalhista; 9) **Acesso à terra:** garantia do direito de propriedade do solo urbano às populações pobres; **garantia do título de propriedade da terra às Comunidades Negras remanescentes de quilombos**, que no meio urbano ou rural; desapropriação de imóveis improdutivos; 10) Relações Internacionais: rompimento imediato de relações diplomáticas e/ou comerciais com Estados que tenham institucionalizado qualquer tipo de discriminação entre sua população. (PIRES, 2013, p. 13, grifo nosso)

Ainda de acordo com Pires (2012, p.114):

Toda a discussão gerou um documento que determinava políticas públicas de reconhecimento, de modo a promover o igual respeito e consideração dos negros não apenas no âmbito público, mas também nas relações privadas. Afinado com as tendências mais sofisticadas sobre o tema, agregava medidas afirmativas, transformativas e repressivas de combate à discriminação racial. A declaração da

igualdade formal, de maneira a que nenhum ser humano seja discriminado ou mereça tratamento prejudicial em razão da cor, elementos fenotípicos, origem, classe, orientação sexual, etnia, deficiência ou convicção filosófica/política veio acompanhada da proteção da igualdade material.

O texto de projeto apresentado pela Subcomissão de Minorias passaria por diversos procedimentos e pelo crivo de outras Comissões e instâncias da ANC, e principalmente seriam questionados por interesses contrários, como ocorre em todo processo de produção de leis, forjaram diversos impasses e disputas no campo normativo. Os temas mais polêmicos foram duramente atacados pelos setores mais conservadores. Sobre os temas mais polêmicos, destaco aqui principalmente as questões referentes à propriedade e reconhecimentos dos territórios indígenas e quilombolas, os tensionamentos foram tão profundos, a ponto de os defensores das causas verem suas negociações e futuras conquistas ameaçadas. Assim foi necessário ceder, reformular, subtrair demandas, outros ainda foram deslocados para as Disposições Constitucionais Transitórias. No que tange aos direitos dos remanescentes de quilombo no Brasil, as conquistas resultantes da ANC foram os artigos 215 e 216 da CF/88, referentes à questão cultural:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. § 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional; e

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º - O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

§ 5º - Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

E sobretudo, o artigo 68 dos Atos e Disposições Constitucionais Transitórias, cuja redação garante às comunidades remanescentes dos antigos quilombos a propriedade definitiva da terra. Resultantes da mobilização popular na ANC já citada. Destacamos que o artigo constitucional, é instituído como ADCT, dispositivo legal que prevê um caráter de transição entre um regime constitucional em vigor para o próximo, no caso a Constituição de 1988 (ARRUTI, 2003, p. 9). Percebemos assim que o universo das comunidades quilombolas era pouco ou quase nada conhecido pelos formuladores da lei, já que pelo dispositivo legal utilizado esperava-se que em alguns anos o governo reconhecesse as comunidades existentes, passando assim a outro estágio da garantia de sua cidadania. Entretanto, a cada ano mais e mais comunidades solicitam o reconhecimento como quilombolas, colocando o que seria como provisório como de permanência necessária.

Considera-se, em suma, que a Constituição promulgada em 5 de outubro de 1988 e suas articulações democráticas levaram as pautas negras ao cenário político normativo brasileiro, apesar de nem todas as reivindicações terem sido acolhidas. Como já nos alertava Thompson (1997), as leis cristalizam as relações de poder presentes na sociedade e se apresentam como campos de disputa. As divergências e tensionamentos pela interpretação do direito sobre a temática do negro sobrevivem até hoje nos universos jurídico e judicial. Podemos destacar como exemplos as ações do controle concentrado de constitucionalidade ajuizadas no Supremo Tribunal Federal (STF) pelo Partido Democratas que questionam as políticas de ações afirmativas para negros, bem como a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) nº 3239, relativa à titulação e ao reconhecimento de comunidades quilombolas, e a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 186, referente à análise da constitucionalidade do sistema de cotas raciais adotados em 2004 pela Universidade Federal de Brasília (UnB). (GAY; QUINTAS, p.16)

Como podemos perceber nesta curta recapitulação da história recente das lutas da população negra, a maioria das demandas pautadas no momento da nova constituição brasileira continuam em aberto. No último Fórum Social Mundial (2018), Benilda Brito, mulher negra militante, mestre em Gestão Pública pela UFBA, em uma mesa de debate sobre a conjuntura brasileira comparou as demandas apresentadas na Marcha das Mulheres Negras (2015) com a listagem de 1986, e como infelizmente a lista é quase a mesma. O racismo que continua a pautar e a segregar a sociedade brasileira ainda não é confrontado pelo Estado que continua ser o maior violador de direitos. O mesmo Estado que reconhece a existência e afirma a necessidade de construção da equidade viola,

invisibiliza e exclui. Assim continuamos a lutar pelo enfrentamento do racismo estrutural que organiza nossa sociedade e que mantém os abismos sociais.

Referências Bibliográficas

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. **O quilombo conceitual**: para uma sociologia do Artigo 68. 2003.

PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. **Criminalização do Racismo**: entre política de reconhecimento e meio de legitimação do controle social sobre os não reconhecidos, 2012.

QUINTANS, Mariana Trotta Dallalana; GAY, Antonia. **Movimento negro e a luta por direitos**: a participação na ANC e as conquistas na Constituição federal brasileira. Disponível em: <<http://publicadireito.com.br/artigos/?cod=7d7733c8d01b7352>>. Acesso em 9 jul. 2018.

REIS, Daniel Aarão. **Ditadura e Democracia no Brasil**: do golpe de 1964 à constituição de 1988, ZAHAR, RJ 2014.



KOINONIA
Presença Ecumênica e Serviço
actaliança

**Observatório
Quilombola
e Territórios negros**



SABERES TRADICIONAIS COMO FORTALECIMENTO DA COMUNIDADE

Saberes tradicionais como fortalecimento da comunidade

Fabiana Ramos¹

O que seria do quilombo Santa Rita do Bracuí sem a tradição oral? Sem nossos *grios*? Sem nossas festas religiosas e sem o jongo? O que marca o quilombo Santa Rita do Bracuí é esse saber tradicional que fundamenta as pessoas a usarem ervas medicinais para fazer um chá ou algo que possa fazer bem para sua saúde, podem até comprar um medicamento na farmácia. Esse conhecimento de utilizar as ervas certas foi adquirido por nossos antepassados e passado por várias gerações, mas, é um conhecimento que está se perdendo. Assim como havia as parteiras e as rezadeiras que tinham como função cuidar das pessoas na comunidade quilombola, hoje é difícil ver pessoas que saibam rezar as outras ou, ver alguma família usar somente ervas naturais. A indústria farmacêutica, dentre outros fatores da modernidade, trouxe para a comunidade um corte, ou como posso dizer, um costume trazido pelos de fora. Foi assim que ocorreu com o passar do tempo. Sei que a medicina avançou e que hoje conseguimos achar a cura mais rapidamente para várias doenças, porém as pessoas deixaram de lado o seu conhecimento tradicional.

Histórias e lendas são contadas com muito respeito. Histórias muito antigas do tempo em que a fazenda ainda funcionava. História dos Breves, de escravizados ou lendas que às vezes assustam. Isso é muito bom porque todos escutam as histórias e passam adiante. A tradição oral ainda é forte na comunidade. Por muitas vezes, eu já escutei várias histórias contadas por minha família que falava muito sobre o respeito que as pessoas deveriam ter tanto com a natureza quanto com as almas. Histórias de luta pela terra para que as novas gerações aprendam e continuem a lutar pelo quilombo.

O jongo ainda permanece no quilombo como forma de resistência e perseverança. Claro que muitas danças foram se perdendo com o passar dos anos e com a morte de alguns *griôs*. Ter o jongo e a novena de Santa Rita rezada em latim ainda demonstra como o saber foi passado por várias gerações de forma natural. As comidas

¹ Quilombola do Bracuí

típicas também fazem parte desses saberes tradicionais, tais como a paçoca de banana “salgada”, cachaça mucungo, quentão feito com caldo de cana, caldo de banana.

As festas religiosas de Santa Rita, Santo Antônio e festa junina eram muito frequentadas pelo povo da igreja. Hoje a festa junina está acabando. Muitas danças que existiam, como o calango, hoje não têm mais, mas tem calangueiro no quilombo. A comunidade tem Folia de Reis, mas, segundo Dona Marilda, Moradora do Quilombo Santa Rita do Bracuí e considerada como “historiadora” local, em uma entrevista realizada no dia 11 de abril de 2013:

Tinha muita folia de reis, hoje tem alguns foliões, mas não cantam aqui. Vão cantar só lá pra fora, tinha outra coisa que era da igreja católica que era a bandeira do divino, a bandeira do divino passando na comunidade. Hoje não tem. Se tem a festa do divino é só lá no centro da cidade e acabou. Antes a gente andava o dia todo, chegava nas casas. Aqui era contrário: o rei era de noite e a bandeira do divino era de dia. A gente chegava, aquela casa já estava preparada para fazer o almoço. Almoçava em uma certa casa e dali continuava andando, visitando as casas com a bandeira do divino.

De fato, certas tradições estão se perdendo com o passar dos anos. A juventude, muitas vezes, não recebe ou não aprende este conhecimento, fazendo com que muitos conhecimentos sejam perdidos. Assim, algumas danças no quilombo foram se perdendo: a mazuca, marrafa, ciranda e caboclo se perderam com o passar do tempo. Somente os mais velhos é que se lembram dessas danças.

Entre as nações modernas, onde a escrita tem precedência sobre a oralidade, onde o livro constitui o principal veículo de herança cultural, durante muito tempo julgou-se que povos sem escrita eram povos sem cultura. (BÂ HAMPATÉ, 2010, p. 167)

As comunidades tradicionais usam muito a tradição oral, assim como a tradição africana em que a palavra tem muito poder; com isso, consegue-se manter o respeito e o conhecimento através desse saber. Colocar o pensamento no papel como muitos pesquisadores fizeram é complicado porque muitos desses pesquisadores colocavam o seu ponto de vista, distorcendo muitas vezes a realidade daquela comunidade. Muitos documentos foram falsificados ao longo da história para que, de fato, as pessoas só vissem o que elas desejavam. Assim aconteceu com a história das guerras e dos indígenas; com os negros não foi diferente. As visões distorcidas de uma sociedade

preconceituosa trouxeram para o povo negro muito sofrimento. Os negros eram considerados “sem alma” e só eram cuidados pelos brancos em função do seu valor financeiro porque geravam lucro para os grandes fazendeiros. Os brancos, por assim dizer, se sentiam donos e proprietários dos negros, tratando-os como se fossem animais. Esse pensamento de dominação fez com que os negros tivessem sua autoestima baixa e que não demonstrassem sua cultura ou crença.

Na África a tradição oral é muito forte. A palavra é o que ele é, ou seja, se um homem fala alguma coisa, ele tem que cumprir a ligação com a palavra é forte. A tradição africana, portanto, concebe a fala como um Dom de Deus. Ela é ao mesmo tempo divina no sentido descendente e sagrada no sentido ascendente. (BÂ HAMPATÉ, 2010, p. 172)

Antigamente, os homens e as mulheres respeitavam uns aos outros nas suas falas. Por exemplo, quando queriam determinar os limites dos terrenos, faziam de forma oral e não usando cerca. A palavra falada era o que valia e todos sabiam o pedaço de sua roça através de árvores ou pedra que tinha como referência local. Com a chegada das pessoas de fora, os membros da comunidade tiveram que colocar cercas e tiveram que mudar suas rotinas por causa do desrespeito uns com outros, uns entrando na roça do outro. A cerca é um símbolo de demarcação porque só se pode ir até onde a cerca não passa. Com isso, ficamos sem acesso à cachoeira em alguns trechos no quilombo. Isso ainda é motivo de conflito até hoje. O respeito ao território e à natureza era mais forte entre os antigos.

Os conflitos que ocorreram com os negros foram muitas vezes motivados porque queriam o respeito com suas crenças, pois muitos africanos vieram com um conhecimento adquirido de suas comunidades de origem e, aqui no Brasil, não podiam se expressar ou passar esse conhecimento. Como exemplo, temos as religiões de matriz africana que sofrem preconceitos, assim como a capoeira que já chegou a ser proibida no passado e o jongo discriminado.

Agora podemos compreender melhor em que contexto mágico– religioso e social se situa o respeito pela palavra nas sociedades de tradição oral, especialmente quando se trata de transmitir as palavras herdadas de ancestrais ou de pessoas idosas. O que a África tradicional mais preza é a herança ancestral. O apego religioso ao patrimônio transmitido exprime–se

em frases como: “Aprendi com meus mestres”, ‘Aprendi com meu pai”, “Foi o que suguei no seio de minha mãe’ (BÂ HAMPATÉ, 2010, p.174).

O jongo, como outros saberes, é passado dos mais velhos para os mais novos por várias gerações. Atualmente, busca-se ter o cuidado para que certos saberes não morram, a comunidade leva os jovens a dançar o jongo e a fortalecer esse saber. Os jovens conseguem hoje se articular para fortalecer o saber tradicional que adquiriram.

Jongo como ideologia de vida

Os *griôs* trazem consigo o saber da tradição que receberam, transmitindo-a através de várias gerações. Os mais jovens conseguem receber este saber, fortalecendo a memória do quilombo. Com a especulação imobiliária, a comunidade sofreu com a presença de novos moradores que não compreendem a cultura quilombola.

Dentre outras coisas, o quilombo Santa Rita do Bracuí participa de encontros e reuniões com outros quilombos para discutir alguns problemas comuns encontrados em suas lutas para que a tradição e o saber não morram. Dessa forma, buscam levar a sua cultura para se fortalecer, como no caso do jongo, uma das tradições que vem sendo passada por várias gerações dentro da comunidade quilombola aqui em Angra dos Reis, dentre outras comunidades quilombolas também. Gustavo Pacheco no livro *Memória do Jongo* conta um pouco sobre a origem do jongo:

O jongo, também conhecido como caxambu ou tambu, é uma dança e um gênero poético-musical característico de comunidades negras de zonas rurais e da periferia de cidades do Sudeste do Brasil. Praticado sobretudo como diversão, mas comportando também aspecto religioso, o jongo originou-se das danças realizadas por escravos nas plantações de café do Vale do Paraíba, nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo, e também em fazendas de algumas regiões de Minas e Espírito Santo. (PACHECO, 2007, p.16).

Os pontos de jongo cantados na roda de fato trazem uma mensagem. O jongo apresenta grande diversidade, havendo alguns pontos antigos que foram passados por várias gerações, alguns feitos recentemente e outros feitos na hora (de improviso na roda). Isso prova como o jongo vem resistindo ao longo dos anos. Aqui no quilombo, eu sempre escutei dos mais velhos alguns pontos e seus significados em conversas informais. Os pontos de jongo contam um pouco da nossa história. São pontos alegres,

religiosos e de luta. Quando eu escuto o barulho do tambor, hoje tocado pelos mais jovens, me parece que a África que existe dentro de mim desperta de tal modo que tenho que ver e sentir de perto a roda de jongo. Uma energia gostosa e um povo alegre, mesmo sofrido por diversos motivos, seja ele racial ou territorial; na hora do jongo, esses problemas são deixados para trás por alguns instantes e tudo vira festa e alegria. Alegria de dançar, de festejar algo e sentir que todos estão na mesma vibração, sempre lembrando os nossos ancestrais:

Os jongos ou pontos são cantados em português, mas com frequência apresentam palavras e expressões de origem bantu (por exemplo, cangoma, mironga, cacunda). Formados por versos curtos, os pontos são iniciados (tirados ou jogados) por um dos participantes e respondidos pelo coro por alguns minutos até que um dos presentes ponha a mão sobre os tambores e grite “machado!” ou “cachoeira!”, dando o sinal para que um novo ponto tenha início. No decorrer de uma noite de jongo, os pontos podem desempenhar funções muito diferentes, conforme sejam cantados para animar a dança (pontos de visaria ou bizarria), para transmitir um desafio a outro jongueiro por meio de uma adivinha a ser decifrada (ponto de demanda, gurumenta, ou porfia) ou para encerrar o jongo (ponto de despedida).” (PACHECO, 2007, p. 25)

Sei da importância do jongo entre outras manifestações culturais no quilombo. Antes, quem dançava o jongo eram os mais velhos; as crianças tinham apenas que respeitá-los e não participavam da roda do jongo. Não tinha ninguém para ensinar, apenas aprendiam mais tarde quando os pais permitiam sair e participar da roda. O jongo era tocado nas festas religiosas como Santo Antônio, festa junina e nas casas das pessoas onde desejavam. Outras comunidades vinham dançar o jongo aqui no quilombo, tais como o Frade, Grataú e Ariró. Com o tempo, os mais velhos foram morrendo e o jongo foi se acabando. Não acabou totalmente, mas ficaram poucos com esse conhecimento.

Segundo o senhor José Adriano da Silva, o *griô* mais velho da comunidade, “(...) o jongo mudou e que hoje não existe mais as danças de antigamente como mazuca, ciranda, marrafa e caboclo onde era tocada em bailes é ninguém sabe mais”².

Percebi, de fato, a importância de nos fortalecermos e cuidarmos de nossa cultura e de nossos saberes que se perdem ao longo do tempo; muitos que já partiram

² Essa entrevista foi realizada no quilombo na casa do senhor José Adriano da Silva no dia 27 de março de 2013.

levaram um conhecimento ou algum saber que não voltará. A comunidade tem essa preocupação, pois temos que criar força para que não acabe essa tradição. Hoje, os mais jovens conseguem se organizar e tocar o jongo para frente. Eles fazem reuniões uma vez por semana, conseguem se organizar para fazer a noite do jongo, uma festa que é realizada todo primeiro sábado do mês. Tudo isso ocorre para incentivar e fortalecer a juventude, para que compreendam a importância desse saber e para que outras pessoas que não são jongueiras consigam participar e ver que essa dança ainda permanece forte na comunidade e que entendam e respeitem a nossa cultura.

Délcio José Bernardo, jongueiro da mesma região, conseguiu reunir os mais velhos do quilombo, em especial Zé Adriano, Celina, Olga, Geraldo, Clotildes. Seu objetivo era retornar com as rodas de jongo, até que as mesmas fossem realizadas pelos mais jovens do quilombo. O projeto “Pelos caminhos do jongo”, vencedor do Prêmio Cultura Viva, resgatou o jongo na comunidade. O trabalho com o quilombo teve início em 1995. Hoje ele é servidor público e trabalha na Secretaria de Educação Ciência e Tecnologia de Angra dos Reis, sendo subcoordenador do grupo de consciência negra Ylá-Dudu e colaborador do quilombo Santa Rita do Bracuí. Em uma entrevista realizada no dia dezessete de junho de 2013, na Secretaria de Educação, ele falou sobre o projeto:

A garotada foi entrando... ai me lembro que isso se fortaleceu quando a gente começou a fazer o jongo com mais frequência... só tinha um tambor também. Ai isso só se fortaleceu quando a gente escreveu o projeto “Pelos Caminhos do Jongo” que nós sentamos e fizemos o projeto e foi pra uma empresa chamada Brazil Foundation. Essa empresa capta recurso no Brasil e fora do Brasil e aplica em projetos comunitários. A gente escreveu o projeto “Pelos Caminhos do Jongo”. Que pelos caminhos do jongo era uma coisa muito legal, a gente pensou no caminho mesmo a estrada que levava ao interior do quilombo, mas, depois percebemos que esse caminho do jongo foi uma metáfora bem maior à representação dela. Esse projeto “Pelos Caminhos do Jongo” tinha como motivo principal as oficinas. Era oficina de percussão, oficina de jongo, não me lembro de se naquele momento tinha também a história da África creio que sim, e oficina de informática. (entrevista realizada com Délcio José Bernardo, junho de 20013)

Foram convidadas pessoas de outras comunidades para fortalecer ainda mais o jongo. Tivemos a participação do Quilombo do Arrozal, de pessoas de Mambucaba que é uma localidade de Angra dos Reis, do irmão de Délcio, de seus filhos e sua esposa, dos primos de Délcio - Renato e Alexandre do Morro do Carmo - e do pessoal do

Bracuí mesmo como o Guache, Zé Adriano, Celina, Olga, Geraldo entre outros. Foram participando de encontros de jongo, sendo um desses encontros em Angra dos Reis. Foi a partir deste projeto que foram buscando mais informações e se fortalecendo, pois estavam crescendo. Com tempo, a comunidade, em especial os jovens, foram se apropriando desse saber. Délcio José Bernardo chega a comentar sobre a participação de todos em sua entrevista:

“Esse caminho pelo jongo ele determinou isso, ele foi mostrando pra gente, uma coisa quando você... Os grupos tem uma forma diferente de se organizar. O grupo do Bracuí ele tem uma dinâmica diferente do grupo de São José da Serra, por exemplo, embora ele tenha um elemento comum que são pessoas negras e a luta pela terra. Qual o elemento que “reorganizou” o grupo do Bracuí? Foi o jongo. A partir do jongo foi possível uma série de organizações porque a gente começou a se juntar e perceber que algumas comunidades tinha terra tinha espaço, mas o jongo não estava acontecendo. Você tinha um número de jovens que tinha uma necessidade de uma educação escolar. Isso cria, quando você se junta, você começa a socializar seus problemas também, não só suas alegrias. Esse também foi o papel do jongo. O jongo ajudou nessa reorganização e pensar em que comunidade a gente tem? Em que comunidade estamos vivendo? Logo em seguida vem um debate muito importante foi o debate ser quilombola, acompanhando a discussão da Constituição traz de 88 do artigo 68 a terra para os remanescentes que nelas ainda estão. Então você como jongo e negro precisa discutir essas questões. O negro precisa discutir essas questões raciais.” (Entrevista realizada com Délcio José Bernardo, junho de 2013).

De fato, trabalhar o jongo levantou uma série de questões que estavam na comunidade há anos, mas que não eram enfrentadas. A partir daí, veio a discussão sobre a questão de identidade negra e quilombola, questão racial e territorial. Apesar de terem sofrido muito com a questão da modernização e da especulação imobiliária, vários moradores venderam ou foram obrigados a sair de suas terras, já desmotivados por tantos conflitos. Trouxe também o debate sobre o que significa ser quilombola, já que muitos não se assumiam dessa forma. Achavam o termo “quilombola” um pouco atrasado, não queriam recordar o tempo da escravidão, associando o sofrimento daquela época ao nome quilombola. Tudo era novo, não sabiam definir o que era quilombo, pois ali era reconhecido apenas como “comunidade rural”. Através de oficinas, conseguiram levar para a juventude o saber tradicional, já que os mais jovens não tiveram essa oportunidade de aprender, a dançar jongo e tocar percussão. Os mais velhos não dançavam jongo quando eram novos porque não podiam. A roda de jongo era apenas para os mais velhos. É muito importante ver a juventude hoje participando do jongo e

colocando em pauta a questão do racismo, da identidade negra e da valorização do território quilombola. De fato, o jongo, dentre outros fatores, conseguiu levar para todos um pouco do que é ser quilombola.

No quilombo Santa Rita do Bracuí, Angélica Souza Pinheiro e Luciana Adriano da Silva – que além de serem quilombolas, são educandas do curso de Licenciatura em Educação de Campo na UFRRJ - participam das reuniões do Pontão. O Pontão de Cultura do Jongo veio para fortalecer os jongueiros da comunidade e reunir os jongueiros do sudeste. Hebe Mattos e Marta Abreu, no livro *Memória do Jongo*, confirmam o título que o jongo recebeu em 2005:

Em 15 de dezembro de 2005, o “Jongo do Sudeste” recebeu o título de Patrimônio Cultural do Brasil³, conferido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Era o final de uma pesquisa, iniciada em setembro de 2001 por especialistas, principalmente antropólogos, do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP). O jongo tornava-se a primeira manifestação de canto e dança e percussão realizada por comunidades do Sudeste identificada como afro-brasileira que recebia o cobiçado título.” (MATTOS; ABREU, 2007, p. 69)

Isso só ocorreu porque as comunidades jongueiras do sudeste do Brasil se fortaleceram para que, de fato, esse título saísse. Com a presença do jongo em outros estados como Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Espírito Santo foi denominado como Jongo Sudeste. Isso prova que, de fato, se todos os jongueiros se unirem vão mostrar não só a dança, mas o valor que têm, dentro de um país em que, muitas vezes, julgava-se essa dança como selvagem e rude. Assim como a capoeira foi proibida e muitos capoeiristas foram perseguidos, outras danças foram se perdendo com o passar do tempo. Apesar do preconceito, a gente estava perdendo uma dança ou um saber tradicional: cada vez que um morria, morria consigo toda uma história de luta e sabedoria. Com o fortalecimento das comunidades jongueiras, podemos agora lutar para que todos respeitem sua cultura, contribuindo também para luta pela terra e para a preservação dos saberes tradicionais.

³ Patrimônio cultural imaterial para saber mais IPHAN O patrimônio cultural de um povo é formado pelo conjunto dos saberes, fazeres, expressões, práticas e seus produtos, que remetem à história, à memória e à identidade desse povo. A preservação do patrimônio cultural significa, principalmente, cuidar dos bens aos quais esses valores são associados, ou seja, cuidar de bens representativos da história e da cultura de um grupo social, que pode, (ou, mais raramente não), ocupar um determinado território. Os bens culturais imateriais estão relacionados aos saberes, às crenças, às práticas, aos modos de ser das pessoas.

No dia 26 de julho de 2011, participei do Dia Estadual do Jongo no Palácio Capanema, no Rio de Janeiro. O evento contou com a participação de várias comunidades jongueiras, esse dia foi muito lindo. O evento conseguiu reunir muitos jongueiros e fazer uma grande roda de jongo. Este dia foi escolhido pelas comunidades jongueiras por ser o dia de Sant'Anna, sincretizada nas religiões de Matriz africana como Nanã. Há mais de 150 anos, o grupo de jongo de Pinheiral comemora este dia. O Dia Estadual do jongo foi apresentado como projeto de lei pela Comissão de Cultura com o intuito de ser um dia para encontros e debates sobre seus direitos. Pode-se perceber que todos conseguiram mostrar a força que tem unidos. (ALERJ, 2011, p.8)

Referências bibliográficas

ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. Jongo, registro de uma história. In: **Memória do jongo**: as gravações de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca.

_____. **Pelos Caminhos do Jongo** / Caxambu: história, Memória e Patrimônio. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2008.

ABREU, Martha et al. **Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Sociocultural do Quilombo Santa Rita do Bracuí**. Niterói 2009

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO RIO DE JANEIRO. **Comissão de Cultura do Jongo, Patrimônio Cultural do Brasil e do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: 2011.

BÂ HAMPATÉ, A. Tradição Viva. In: KI-ZERBO, L. **História Geral da África I**: metodologia e pré-história da África. 2.ed. Brasília: UNESCO, 2010, p. 167-212.

BASTOS, Dau; SOUZA, Mariana et.al. **Monografia ao alcance de todos**. Rio de Janeiro, 2002.

BERNARDO, Delcio José. Peço licença à vovó, peço licença a meu mestre! Jongo: uma didática a caminho da Escola. **Boletim1**, mar./abr. 2005. p. 49-56.

BRASIL. INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO ARTÍSTICO NACIONAL. **Dossiê**: Iphan Jongo no Sudeste. Brasília: IPHAN, 2007.

BRASIL. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO. CÂMARA DE EDUCAÇÃO BÁSICA. **Resolução nº 8 de 20 de novembro de 2012**. Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola.

DULTRA, Mara Vanessa Fonseca (Org.). **Direitos quilombolas**: um estudo do impacto de cooperação ecumênica. Rio de Janeiro: Koinonia Presença Ecumênica e Serviço, 2011.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

LARA, S. H.; PACHECO. **Memória do Jongo**: as gravações históricas de Stanley J Stein, Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha seca; Campinas, SP: CECULT, 2007.

LIMA, Augusto César Gonçalves; OLIVEIRA, Luiz Fernandes; LINS, Mônica Regina Ferreira. **Diálogo interculturais, currículo e educação**: experiências e pesquisas antirracistas com crianças na educação básica. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2009.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de. **História da África e dos africanos na escola**: desafios políticos, epistemológicos e identitários para a formação dos professores de história. Rio de Janeiro: Imperial Novo Milênio, 2012.

OLIVEIRA, Cristiane Gomes de; OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; FERRAZ, Maria Cláudia de Oliveira Reis. **Escola, culturas e diferenças**: experiências e desafios na educação básica. Rio de Janeiro: Imperial Novo Milênio, 2011.

RIBEIRO, Ana Paula Alves et al. **Diversidade e Sistema de Ensino Brasileiro**. Rio de Janeiro: Outras Letras, 2012.

ROMÃO, Geruse. **História da Educação do Negro e outras histórias**. Brasília: MEC/BID/UNESCO, 2005.

SANFILIPPO, Lucio Bernard. **Interdisciplinando a cultura na escola com o jongo**. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2011.

TEOBALDO, Delcio. **Cantos de Fé, de Trabalho e de Orgia**: o jongo rural de Angra dos Reis. Rio de Janeiro: Paper, 2003.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.



KOINONIA
Presença Ecológica e Serviço
actaliança



Observatório
Quilombola
e Territórios Negros



ENTRE OS DIREITOS DOS INDÍGENAS E QUILOMBOLAS E O DEVER DO ESTADO BRASILEIRO

Entre os Direitos dos Indígenas e Quilombolas e o Dever do Estado Brasileiro

Tamiles Alves¹

Resumo

O presente artigo tem como objetivo sinalizar a importância da Fundação Nacional do Índio (Funai), da Fundação Cultural Palmares (FCP) e da Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) na construção de políticas públicas para povos de comunidades tradicionais no Brasil, neste caso, indígenas e quilombolas. Ressaltamos que o Estado brasileiro tem o dever de atuar na promoção e manutenção dos direitos que estão assegurados pela Lei para essas populações.

Palavras-Chave: Políticas Públicas. Comunidades Tradicionais. Indígenas. Quilombolas.

A existência e a história dos indígenas, negros e quilombolas no Brasil são marcadas por um viés de subalternidade que foi construído desde a colonização. O discurso exclusivista do colonizador permaneceu como a voz oficial que negou - e continua negando - que as injustiças sofridas por essas populações tiveram suas raízes cristalizadas na relação de poder estabelecida entre dominador e dominados, explorador e explorados nos anos fundantes da nação. Importa ressaltar que essa relação de poder sempre favoreceu a elite (formada por brancos ricos e mestiços que ascenderam socialmente) em detrimento desses povos que foram excluídos e tiveram os seus direitos negados ao longo da história, ao passo que essa mesma elite segue usufruindo privilégios hereditários, se valendo deles, inclusive, na esfera política, dentro das instâncias de decisões, nas quais nem sempre os negros e indígenas estão inseridos.

Marcando território através da militância, auferindo empoderamento e lugar de fala, os negros, quilombolas e indígenas vem se tornando partícipe da sociedade civil, das questões sociais que tange a eles. Porém, não podem estar sozinhos nessa luta,

¹ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades do Núcleo de Estudo das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos (Diversitas) da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP). Mestre pelo Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos da Universidade Federal da Bahia (IHAC/UFBA). Graduada em Comunicação Social com habilitação em Produção Cultural pela Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Realiza pesquisas em Políticas Públicas de Igualdade Racial, Ações Afirmativas, Identidade, Etnicidade, Políticas Culturais e Feminismo.

precisam da atuação do Estado para que as políticas sejam construídas e praticadas em conjunto, de uma forma mais democrática, cobrando a responsabilidade do Estado pelos anos de escravidão permitida no país, primeiramente, aos indígenas e, posteriormente, aos negros / quilombolas, acrescido dos casos incontáveis de racismo, violência, e subalternização que essas minorias foram e são submetidas.

Não é de hoje a sinalização de que o Estado brasileiro precisa criar políticas de correção do passado histórico, políticas compensatórias que visem inserir de fato os indígenas, negros / quilombolas no seio da nação que se declara democrática. E, nesse caso, torna-se necessário a atuação e pressão da sociedade civil, para que suas pautas sejam discutidas e, enfim, tomadas como importantes em um país de herança escravocrata como o Brasil. A pressão dessas populações não é recente, ela data de muitos anos e, foram por meio dessas pressões que os direitos dos indígenas e quilombolas foram tornados lei na Constituição de 1988.

No entanto, mesmo a Constituição de 1988 prevendo no Artigo 68 que, “aos remanescentes das comunidades quilombolas que estejam ocupando terras, é reconhecido a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhe os títulos respectivos”, e no Artigo 231 que “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”, sabe-se que o Estado brasileiro deixa a desejar na manutenção desses direitos.

Conforme Manuela Carneiro da Cunha (2012), o reconhecimento do direito dos indígenas sobre suas terras já existia desde o Império. Isso foi previsto primeiramente na Carta Régia de 2/12/1808, na qual D. João VI declarou devolutas as terras conquistadas aos índios a quem havia declarado guerra justa. Posteriormente, foi criada a Lei de Terras de 1850, onde “fica claro que as terras dos índios não podem ser devolutas. O título dos índios sobre suas terras é um título originário, que decorre do simples fato de serem índios: esse título do indigenato, o mais fundamental de todos, não exige legitimação” (CUNHA, 2012, p. 71-72). No entanto, apesar de parecer um avanço.

Na verdade, a Lei de Terras inaugura uma política agressiva em relação às terras das aldeias: um mês após a sua promulgação, uma decisão do Império manda incorporar aos Próprios Nacionais as terras

de aldeias de índios que vivem dispersos e confundidos na massa da população civilizada. Ou seja, após ter durante um século favorecido o estabelecimento de estranhos junto ou mesmo dentro das terras das aldeias, o governo usa o duplo critério da existência de população não indígena e de uma aparente assimilação para despojar as aldeias de suas terras. (CUNHA, 2012, p.79-80)

Como visto, a atuação do Estado sempre foi cheia de contradições em relação aos indígenas e, tal realidade não é diferente quando se trata dos quilombolas. Embora a atuação do Estado brasileiro nas questões relacionadas aos indígenas e quilombolas seja representada por ausência, retrocessos e descontinuidades, o país avançou muito com a criação de órgãos específicos para cuidar dos direitos dessas populações, a exemplo da Fundação Nacional do Índio (Funai), Fundação Cultural Palmares (FCP) e Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir). Abordarei brevemente o trabalho realizado por cada uma delas.

A Fundação Nacional do Índio (Funai) foi criada em 5 de dezembro de 1967 através da Lei nº 5.371, substituindo o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), instituído em 1910. Tendo como missão proteger e promover os direitos dos povos indígenas no Brasil, a Funai é o principal órgão executor da política indigenista do Governo Federal. Entre seus deveres e funções está o estudo, a delimitação, demarcação, regularização, registro, monitoramento e fiscalização das terras indígenas, sobretudo, a criação e implementação de políticas indigenistas que contemplem várias áreas da vida das populações indígenas.

A Funai tem realizado várias ações para cumprir sua missão de instituição indigenista. Na tentativa de estabelecer um pacto em prol dos direitos dos povos indígenas e promover uma gestão compartilhada e participativa, a instituição propôs a criação da Política Nacional de Promoção e Proteção dos Povos Indígenas, a qual teria como objetivo instituir o Sistema Nacional de Política Indigenista e o Conselho Nacional de Política Indigenista. Essa política tem como foco a proteção social, o etnodesenvolvimento, a regularização fundiária, o monitoramento e fiscalização territorial e gestão ambiental e territorial, eixos que devem ser pautados pelo reconhecimento da autonomia indígena, bem como da necessidade de políticas específicas e diferenciadas, além da incorporação da temática indígena por outros órgãos públicos e pelo diálogo intercultural.

Entre as principais políticas da Funai está a Política Nacional de Gestão e Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – Pngati, a qual foi instituída pelo Decreto n.º 7747, de 05 de junho de 2012, sendo resultado de um trabalho feito pelo Grupo de Trabalho Interministerial (GTI), formado pelo governo para criar essa política. O GTI além de reunir representantes da Funai, da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e do Ministério do Meio Ambiente (MMA), contou com o apoio de outros parceiros e, por conseguinte, da população indígena, que estava presente em cada consulta pública.

Outro direcionamento importante foi a criação do Programa Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas, que faz parte do Plano Plurianual do governo federal, e está sob coordenação da Funai desde 2008, bem como a construção do Centro de Formação Indigenista em Brasília, que foi importante para a criação da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI) e dos Comitês Regionais paritários, que permitem a articulação entre o governo e o povo indígena. A Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), formada em 2006 na gestão do Presidente Lula, resultou na criação do Conselho Nacional de Política Indigenista (também CNPI), instituído através do Decreto no 8.593, de 17 de dezembro de 2015, e instalado no dia 27 de abril de 2016, no governo de Dilma Rousseff.

Formado por quarenta e cinco membros o CNPI buscou fazer valer a participação dos povos indígenas na construção das políticas públicas que se destinam a eles. Participação essa, que está prevista desde a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). O CNPI é composto por uma presidência, vice-presidência, secretaria executiva, plenário e seis câmaras temáticas, sendo elas: 1) Territorialidade, Proteção e Gestão Territorial; 2) Autodeterminação, Participação Social e o Direito à Consulta; 3) Saúde Indígena; 4) Educação Escolar Indígena, Cultura Indígena e Interculturalidade; 5) Direito à Memória e à Verdade e 6) Direitos Sociais e Econômicos.

De acordo com as informações do site da Funai, um dos maiores desafios da política indigenista brasileira é melhorar a integração e sinergia das ações do governo federal em parceria com estados, municípios e sociedade civil, com vistas à maior eficiência e eficácia das políticas. Dessa forma, busca atuar por meio da desconcentração e descentralização das ações. Através da desconcentração das ações compartilha com outros ministérios e órgãos federais as responsabilidades da execução

e monitoramento das políticas destinadas aos indígenas e, pela descentralização, estabelece a repartição de competências entre União, Estados, Municípios e Distrito Federal.

Segundo a Fundação, apesar de ser um direcionamento importante, a desconcentração e a descentralização não foram incorporadas de forma ampla pelos órgãos públicos. Sendo assim, para tentar promover uma articulação de forma efetiva, a Funai criou os Termos de Cooperação ou Acordos de Cooperação pactuados que buscam garantir o cumprimento e a efetivação da política indigenista brasileira, assumindo efetivamente a Fundação Nacional do Índio sua missão de coordená-la. Porém, tanto os termos quanto os acordos têm prazo de vigência, o que fez com que ações a serem realizadas pelos órgãos tivessem continuidade.

Com base na desconcentração das políticas indigenistas, a instituição criou parcerias importantes com alguns Ministérios e órgãos federais para tratar dos direitos sociais dos povos indígenas. Entre as medidas para a manutenção desses direitos, está o acesso dos indígenas à documentação básica, o que ajuda a reduzir índice de sub-registro dessa população - resultado da parceria com a Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH/PR). Tendo a cooperação do Instituto Nacional do Seguro Social (INSS), a Funai realiza a sua política previdenciária, fazendo com que vários indígenas tenham acesso à aposentadoria (por idade ou por invalidez, auxílio-doença, auxílio-acidente, salário maternidade, pensão por morte, e auxílio-reclusão).

Em parceria com o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), os indígenas foram cadastrados no Programa Bolsa Família e muitos passaram a receber cestas básicas do MDS e da Companhia Nacional de Abastecimento (Conab). Em cooperação com o Ministério das Cidades, foram realizadas obras de moradia e infraestrutura comunitária; muitos indígenas tornaram-se beneficiários do Programa Nacional de Habitação Rural – PNH, e do Programa Minha Casa Minha Vida. Os indígenas também passaram a ter acesso à energia elétrica através da parceria entre a Funai e o Ministério de Minas e Energia (MME) e do cadastro no Programa Luz para todos. É no Ministério da Saúde que está a Secretaria de Saúde Indígena responsável por atuar nessa questão, com base nas políticas criadas pela Funai. Em 1999 foi criado o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena no âmbito do SUS, em 2002 foi implementada Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, já em 2007 foram

estabelecidas as diretrizes para a Política de Atenção Integral à Saúde Mental das Populações Indígenas. Em 2010 foi criada a Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai), a qual tem como responsabilidade coordenar e executar a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas e todo o processo de gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (Sasi SUS) no Sistema Único de Saúde (SUS).

A partir de 2013 os indígenas passaram a ser contemplados pelo Programa Mais Médicos e, no mesmo ano, houve a realização da Conferência Nacional de Saúde. Enquanto a Funai se responsabiliza pela educação comunitária, a qual é realizada através de oficinas e outras ações de educação não escolar, a educação formal e diferenciada está a cargo do Ministério da Educação (MEC) e das Secretarias estaduais e municipais de Educação, que devem seguir as diretrizes da instituição. Em 2003 foi criado pela Funai o Programa Nacional de Alimentação Escolar Indígena, em 2005, o Projeto Inovador de Fortalecimento de Escolas de Ensino Médio Indígena. Em 2009 foram instituídos os Territórios Etnoeducacionais (gestão compartilhada para o desenvolvimento da educação intercultural indígena).

Em 2013 a Funai e o MEC criaram o Programa Bolsa Permanência, destinados aos indígenas que têm acesso ao ensino superior. Outros aspectos importantes voltados a Educação segundo a Fundação foi o estabelecimento de cursos específicos para a formação de professores indígenas no nível superior, o aumento significativo do orçamento da União dedicado à educação escolar indígena e a produção significativa de materiais bilíngues e construção de escolas nas aldeias.

Entre obstáculos e avanços, vem atuando em várias frentes. Além de criar políticas de proteção de povos indígenas isolados e recém-contatados, a instituição também mantém o foco no desenvolvimento sustentável, promovendo ações de etnodesenvolvimento, buscando implementar a conservação e recuperação das terras indígenas através da agrobiodiversidade, ao atuar sobre os impactos ambientais. Apoia iniciativa de geração de renda nas comunidades indígenas. Em parceria com o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), muitos dos produtos das comunidades indígenas comercializados recebem o Selo Indígenas do Brasil, que informa o local onde os produtos foram comercializados - informando que a origem do produto é de terras indígenas.

No que concerne a questão da demarcação das terras indígenas - que é uma das atuações mais importantes da entidade - percebemos que esse continua sendo um ponto

delicado, pois, mesmo sendo um direito reconhecido pela Constituição de 1988, muitas terras encontram-se distantes da demarcação. Segundo a Funai, o direito dos povos indígenas à Terra está previsto desde o século XVII no Alvará Régio de 1680 e na Lei de 06 de junho de 1755, editada pelo Marquês de Pombal e, sobretudo, pela Constituição de 1988. Atualmente, de acordo com a Funai, há cerca de 462 terras indígenas regularizadas em todo o país, sendo 54% no Norte, 19% no Centro Oeste, 11% no Nordeste, 10% no Sul e 6% no Sudeste, muitas das quais foram reconhecidas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) entre 1910 e 1967.

Conforme a instituição, a demarcação de terras indígenas contribui para a política de ordenamento fundiário do Governo Federal e dos Entes Federados, para conservação ambiental (já que nos territórios indígenas o meio ambiente e a biodiversidade recebem proteção), para a garantia da diversidade étnica cultural (contribuem para a construção de uma sociedade pluriétnica e multicultural) e para os povos indígenas isolados, que preferem não ter contato com a sociedade, mantendo assim, seu modo de vida.

Para tratar da população negra, no dia 22 de agosto de 1988 foi criada a Fundação Cultural Palmares (FCP), a qual teve a responsabilidade de ser a primeira instituição federal no Brasil a tratar da promoção e preservação da arte e da cultura afro-brasileira, tendo como objetivo manter o comprometimento com o combate ao racismo, à promoção da igualdade, a valorização, difusão e preservação da cultura negra; a cidadania no exercício dos direitos e garantias individuais e coletivas da população negra em suas manifestações culturais; a diversidade no reconhecimento e respeito às identidades culturais do povo brasileiro.

Por meio do Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro (DPA), a Fundação Cultural Palmares busca formalizar a existência das comunidades quilombolas dando a elas suporte jurídico, realizando o registro de autodefinição que são apresentados pelas comunidades. Segundo as informações do site da Fundação Palmares, o órgão já emitiu mais de 3.000 certificações para as comunidades quilombolas. É através dessas certificações que os quilombolas têm acesso aos programas sociais do Governo Federal, tendo seus direitos reconhecidos, como explica Geise Oliveira (2014):

A certificação é o passo principal para as comunidades remanescentes de quilombo, pois é com este documento que a localidade passa a deter determinados direitos regulamentados por lei. [...] Com o primeiro contato realizado junto à Fundação Palmares, as comunidades concentram na instituição a orientação necessária para todos os ditames. Geralmente, após o processo de certificação, os representantes da comunidade buscam o Incra, para iniciar o cadastro de regularização de terras fundiárias. (OLIVEIRA, 2014, p. 62)

Segundo a autora, ao passo que a Fundação Cultural Palmares mantém o foco nesse primeiro passo que é a certificação, a FCP ao longo dos seus 25 anos, tem realizado pouca atuação para a criação de subsídios de combate à exclusão social dos representantes quilombolas (OLIVEIRA, 2014, p. 64). A autora ainda lembra que no ano de 2003 o Governo Federal lançou o Programa Brasil Quilombola (PBQ), e explica que esse programa tinha como principais objetivos nas metas e recursos.

a garantia do acesso à terra; ações de saúde e educação; construção de moradias, eletrificação; recuperação ambiental; incentivo ao desenvolvimento local; pleno atendimento das famílias quilombolas pelos programas sociais, como a Bolsa Família; e medidas de preservação e promoção das manifestações culturais quilombolas. (OLIVEIRA, 2014, p. 65)

Além da Fundação Palmares, a Seppir também atua na questão dos quilombolas. Desde 2004 a Seppir coordena o Programa Brasil Quilombola (PBQ), o qual é executado em conjunto com 11 ministérios que fazem parte do Comitê Gestor. Tendo como objetivo a consolidação das políticas de Estado para as áreas quilombolas, o Programa é executado de forma descentralizada, promovendo a articulação dos entes federados (órgãos estaduais e municipais de promoção da igualdade racial) e associações representativas das comunidades quilombolas e parceiros não governamentais.

No intuito de institucionalizar Comitês Gestores Estaduais, a Seppir executou seminários para tentar consolidar os Planos Estaduais de Ações Integradas do Programa. O PBQ é inspecionado pelo Sistema de Monitoramento do Programa Brasil Quilombola. Através desse Programa foi criada a Agenda Social Quilombola por meio do Decreto 6261/2007, a qual procura agrupar as ações inclinadas às comunidades contemplando várias áreas: o acesso à terra; infraestrutura e qualidade de vida; inclusão produtiva e desenvolvimento local e direitos e cidadania. Outro Projeto importante é o

Quilombos das Américas Articulação de Comunidades Afro-Brasileiras, que tem como objetivo geral a promoção da soberania alimentar e a ampliação do acesso aos direitos econômicos, sociais e culturais de comunidades afro-Brasileiras nas Américas, buscando fomentar a construção de rede de cooperação interinstitucional. Esse Projeto abrange três comunidades afro-Brasileiras: Equador, Panamá e Brasil.

Em 2013 a Seppir criou o Guia de Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas e, foi nesse mesmo ano que a presidente Dilma Rousseff homologou o Selo Quilombos do Brasil, criado para identificar os produtos provenientes das comunidades quilombolas. Visando sinalizar a credibilidade do Selo Quilombos do Brasil, a sua expedição foi associada ao Selo de Identificação da Participação da Agricultura Familiar (Sipaf), que é emitido pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA). Através do Selo Quilombos do Brasil a Seppir busca promover a valorização étnico-cultural, e esse direcionamento é muito importante para as comunidades quilombolas.

Como visto o trabalho destes três órgãos federais é imprescindível para os indígenas e quilombolas no Brasil, mas em tempos atuais, após o *Impeachment* da Presidenta Dilma Rousseff em 2016, tanto a Funai quanto a Fundação Cultural Palmares e a Seppir estão passando por vários problemas, e isso impacta diretamente na formulação de políticas, sobretudo na política de demarcação de terras indígenas e titulação de territórios quilombolas. Deslocamentos para outros ministérios, sucateamento, cortes orçamentários, cortes de cargos comissionados, são alguns dos aspectos negativos que se somam ao retrocesso na questão da demarcação, sobretudo por parte dos parlamentares que vem colocando barreiras no processo em nome de seus interesses pessoais, os quais são opostos aos direitos dos povos indígenas e quilombola - estou falando da bancada ruralista, que foi a base de apoio do ex-presidente Michel Temer, e continua sendo a base do então presidente Jair Bolsonaro.

Apesar das intempéries políticas que esses órgãos vêm enfrentando no momento, importa ressaltar em todos os momentos que os direitos dos indígenas e quilombolas estão assegurados pela lei e eles estão acima de qualquer interesse pessoal, seja da bancada ruralista ou do chefe de Estado. O direito dessas populações é originário e jamais poderão deixar de ser reconhecidos. Zelar pela garantia e manutenção desses direitos é, e continuará sendo um dever do Estado brasileiro.

Referências Bibliográficas

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARVALHO, Taís Almeida. **Narrativas em disputa: o sul da Bahia e os Tupinambá de Olivença**. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade). Universidade Federal da Bahia (UFBA). Salvador, 2017.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. 1. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

FUNAI. **Política Indigenista**. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/politica-indigenista?start=2#>>. Acesso em: 19 maio. 2019.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/>>. Acesso em: 14 jun. 2019

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Disponível em <<https://www.ufmg.br/inclusaosocial/?p=59>>. Acesso em: 13 maio. 2019.

NASCIMENTO, Abdias. **O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

OLIVEIRA, Gleise Mari Santos. **Políticas afirmativas e a identidade quilombola na escola: a Lei 10.639/2003 em São Braz/ Santo Amaro - Bahia**. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade). Universidade Federal da Bahia (UFBA). Salvador, 2014.

SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. **Estatuto da Igualdade Racial**. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/Lei%2012.288%20-%20Estatuto%20da%20Igualdade%20Racial.pdf>>. Acesso em: 28 maio. 2019.

_____. Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/arquivos-pdf/plano-nacional-de-desenvolvimento-sustentavel-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matriz-africana.pdf>>. Acesso em: 228 Mai. 2019.



KOINONIA
Presença Ecológica e Serviço
de Aliança



Observatório
Quilombola
e Territórios Negros



SOU MULHER, SOU QUILOMBOLA: NA PERCEPÇÃO DE SI, NARRA-SE A COMUNIDADE

Sou Mulher, sou Quilombola: na percepção de si, narra-se a comunidade

Cledineia Carvalho Santos¹

Resumo: Este artigo se constitui em um estudo voltado para questões identitárias apontadas nas narrativas de mulheres da comunidade Quilombola Nova Esperança, município de Wenceslau Guimarães Bahia. Analisar as narrativas na perspectiva de compreender como identidade da comunidade se constitui como elemento significativo para manutenção e sustentação da cultura e sobre ser quilombola na defesa de seus direitos. É na sutileza de suas narrativas que a comunidade é descrita seja nas conquistas, nas relações de poder e nas fronteiras étnicas. O estudo mostra como as mulheres da Comunidade acreditam em seu potencial coletivo para a elevação da comunidade enquanto remanescentes quilombolas. Este trabalho é uma versão ligeiramente modificada de um tópico do segundo capítulo da dissertação de mestrado em Cultura e Sociedade “Comunidade quilombola Nova Esperança: a mulher na construção da identidade étnica”, defendida na Universidade Federal da Bahia.

Palavras-chave: Narrativas. Mulheres. Quilombo.

*“A nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para
“ninar os da casa grande” e sim para incomodá-los em seus
sonos injustos” (Conceição Evaristo).*

Para falar da identidade quilombola, precisamos falar de resistência, portanto ressaltar o papel das mulheres no seu dia-a-dia é otimizar vozes historicamente atuante, embora sucumbidas pelas referências masculinas. As mulheres sempre tiveram protagonismo no surgimento e fortalecimento dos quilombos e perdura na contemporaneidade.

¹ Mestre em Cultura e Sociedade/UFBA. Email: keucarvalho@yahoo.com.br

Entretanto, as histórias das mulheres são atribuídas aos mecanismos do poder hegemônico que sucumbiram as culturas dos povos colonizados e isto reflete a maneira como estas se percebem em espaços cotidianos. Essas histórias caminham em paralelo a liderança nas lutas por direitos e na manutenção da memória de um lugar. Isto é perene no cotidiano das mulheres quilombolas de Nova Esperança.

É a partir das suas narrativas que vamos compreendendo a comunidade, ao tempo que registra as identidades fluídas construídas nas fragmentações do olhar de cada uma. Elas narram a comunidade.

Sobre o supracitado, a moradora Almerinda diz:

Aqui a nossa cultura é forte. As mulheres daqui lutam. Tudo passa por nós mulheres. Nova Esperança tá no nome, né? Aqui eu luto, eu busco trabalho. Ninguém quer ficar sem participar e eu também não, né? A gente samba, dança, reza se diverte (informação verbal). (Almerinda, 2018)

A cultura é um dos elementos presentes nas narrativas analisadas. Nesse relato é possível compreender o quanto isto é relevante para a união das mulheres. A cultura como espaço de socialização, diversão, identidade e de fortalecimento do sentimento de pertencimento.

Todavia, não cabe aqui, tão somente, romantizar as relações constituídas pelos sujeitos. Nesse lugar onde tem Esperança como nome, há também durezas diárias, há necessidade de autoafirmação para poder “fazer parte”. Estar dentro é ceder de certo modo a lógica cultural determinada pelas relações poder. Nem tudo é politicamente correto nessas relações. Desse modo, “a consciência da cultura gera uma importante qualificação dos objetivos e dos pontos de vista” (WAGNER, 2010, p. 28).

A cultura então opera na interação contínua por um lugar almejado. Roy Wagner (2010) argumenta que “toda vez que fazemos com que outros se tornem parte de uma “realidade” que inventamos sozinhos, negando-lhes sua criatividade ao usurpar seu direito de criar, usamos essas pessoas e seu modo de vida e as tornamos subservientes a nós (WAGNER, 2010, p.46).

Ainda a despeito disso, Maria quando diz

As mulheres de Nova Esperança tem mais coragem do que certos home. As mulher daqui é danada. Eu mermo tem um sonho de ter um bar. E tenho coragem. Eu vou morrer lutando por isso. Faço festa aqui e num tem uma briga. O povo manhece o dia. Todos me respeita. Eu não tenho o que dizer. E as mulher é quem mais me pede para continuar com o bar. Sou veinha, mas tenho coragem. Por parte dos homens e dos mais velho sofro preconceito por ser mulher. Mulher que bota um bar (risos) (informação verbal). (MARIA, 2018)

A fala de Maria além de evidenciar a força feminina na perspectiva intergênero apresenta a resistência, talvez inconsciente contra o sexismo, ao ir de encontro ao modelo colonial do lugar da mulher ao dizer sobre sua veia para o comércio do entretenimento, um bar, lugar historicamente reservado aos homens. Ao se colocar como mulher de coragem enaltece a identidade feminina como sinônimo de força. Sua fala expressa posicionamento ao processo de opressão historicamente construído contra a mulher. Sueli Carneiro (1993) assevera que:

Todo movimento de contestação, se constitui na recusa de todos os estereótipos tradicionais existentes sobre a mulher: contra o mito da fragilidade, contra o confinamento da mulher ao espaço doméstico; contra a limitação da mulher a mero agente reprodutor da espécie. E o rompimento com esses modelos nos situava mais próximas do modelo da masculinidade. (CARNEIRO, 1993, p. 08)

Janaína Perseguida reforça a importância de as mulheres serem fortes para vencer a batalha:

Mulher tem que ser forte. Ser guerreira para aguentar as parada que vem. Não se importar com o que povo falar. Ser consciente e mostrar prestígio. A nossa fraqueza é porque a gente se incomoda cum os que os povo diz. A gente é muito unida. Na hora de cantar o reis mermo a gente se organiza. No dia-a-dia a gente nem se vê, mas como um adocece chegamo rente (informação verbal). (JANAÍNA PERSEGUIDA, 2018)

Já Helena, denota características do cotidiano comunitário onde são ao mesmo tempo fruto e semente do contexto. Evocar a identidade quilombola é também realçar os vínculos de ancestralidades.

Eu sou quilombola. Apesar de não ser negra. Me considero. Isso é independente. A mulher quilombola são resistentes. Porque a gente

já vem de uma luta. Chegou aqui na associação o secretário da agricultura e se surpreendeu por a gente ser maioria. Ele disse que ganhamos pontos (informação verbal). (HELENA, 2018)

Sobre o ser quilombola, Barth (1998) afirma ser a identidade étnica uma construção elaborada na relação de si com os outros. A identidade básica é apropriada com os quais estes estão em contato, pois “Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional” (BARTH, 1998, p. 193-194).

As identidades étnicas apontadas por essas mulheres estão embutidas no seu inconsciente visto que muitas não participam das coisas do lugar apenas por obrigação, ao contrário, faz parte de seu cotidiano, da completude de seus afazeres e até como entretenimento para dinamizar o seu tempo. Não sabem que fazendo isso transfere saberes e constrói laços de pertencimento. A colaboradora Elisabeth (2018), a esse despeito, diz:

Vendo doce na escola. Ensino os menino sobre as coisas do lugar. Boto os menino pra conversar. Eles diz “A senhora é importante, faz coisas direitinho”. E eu me acho importante por causam quer dizer quem gaba o toco é a coruja ... mas eu me gabo mermo. Num tenho um intrigado. Todo mundo gosta de eu. Então uma pessoa dessa dever ter orgulho de ser desse lugar. Os aluno da escola vem tudo prá minha banca comprar doce e ouvi as histórias que conto (risos). E eu tenho orgulho dessa história, de ser Elisabeth (olhos marejados) (informação verbal). (ELISABETH, 2018)

Ainda é possível dizer do autorreconhecimento de sua importância e o do ser mulher vencedora ao enaltecer a história por trás de seu pseudônimo². As lembranças de um passado, talvez doloroso a despeito dessa mulher, mas apropriado como sinônimo de força. Em todo tempo a mulher aqui é sinônimo de resiliência. É possível, via discursividade dos sujeitos, vislumbrar as relações com o outro, a percepção de si e a compreensão das relações que constrói nas interações intersubjetivas.

² Elisabeth é o nome de uma das filhas da colaboradora.

Elisabeth (75 anos) aponta também para questões bastante pertinentes para entender a dinâmica da comunidade ao dizer que:

As outras mulheres num acredita muito nos povo dos Fortino. Num credita muito em nós. Tem preconceito com o negro. Não querem se misturar com os quilombolas. Quem é mais branco não quer se misturar. Quer ser melhor que a gente. Que é da família. A gente conhece. É mais arrogante. Só que nós tem tudo. A riqueza tá toda na nossa pele. A riqueza tá toda na pele dos negro. Nova Esperança é rica por causa da nossa pele. Quem é dos Fortinos tem de ter orgulho. A gente é gavado. Aonde tem Brasília nosso povo negro, a cultura tá lá (informação verbal). (ELISABETH, 2018)

Seu relato apresenta a fronteira cultural entre as mulheres da família do fundador e as outras. Segundo ela, são desacreditadas por estas e atrela ao preconceito de cor. Ao mesmo tempo ressalta ser, o marcador de cor de relevância histórica da comunidade. Evidencia a importância dos moradores em continuar a luta para continuar elevando o nome da comunidade para além de suas fronteiras.

Ainda sobre isso, a colaboradora Umberlinda (15 anos, 2018) diz que “Às vezes nós que não é da família não se sente muito dentro das coisas”. Sua narrativa reforça a presença de possíveis fronteiras identitárias. Ou seja, ambos os lados denunciam o mesmo fato sob óticas diferentes.

Em se tratando da necessidade da permanência histórica dos seus antepassados, Elisabeth salienta a importância da história de seus antepassados ser passado adiante: “Nós sabemo de muitas coisa, né? A gente precisa passá adiante, minha fia! Porque nós vai morrer e se guardar o que sabe, como isso aqui vai fica? Né não? (risos)” (informação verbal). (ELISABETH, 2018)

Sobre isto, Lélia González (1991) aponta para a necessidade de se compreender as nossas temporalidades e sua impreterível passagem. Por isso, a sabedoria de passar o “bastão” é dar continuidade a própria história.

A perspectiva é a de que a gente abra alguns caminhos e a gente tem que ter aí consciência da nossa temporalidade, ou seja, a gente vem e passa, vem e passa no sentido de passar mesmo e passa também a nossa experiência para quem está chegando. Aí é que me parece que

os africanos podem nos ensinar muito (...) você tem consciência histórica da temporalidade, do processo, o que vai te permitir ter muito mais tranquilidade no que diz respeito a tua inserção no movimento. Você adquire uma sabedoria. Você verifica sua temporalidade, seu tempo de inserção, o que você pode fazer, e tem a humildade de dizer: eu posso dar essa contribuição e darei com todo o carinho, mas eu não sou o único (GONZÁLEZ, 2011. p. 4)

Ao desapegar-se do que se sabe, é passar à frente a própria história, possibilitando sua continuidade. Elisabeth tem consciência disso e pratica o desapego saindo da centralidade por entender que só assim a sua própria história pode rasgar no tempo.

Apesar de ser o grupo étnico sujeito da sua etnicidade, não significa dizer que todos os componentes deste compartilham de uma cultura homogênea, ou seja, dentro de um mesmo grupo acontecem delimitações étnicas instituídas pelos interesses, não havendo unidades culturais. “Ao contrário, os membros dessa sociedade selecionam apenas alguns traços culturais e os tomam como os únicos critérios para determinar, sem ambiguidades, o pertencimento ao grupo étnico” (BARTH, 2000, p. 72).

Algumas mulheres relataram, sim, haver desunião entre elas, embora não seja um fator preponderante. Dentre esses, está outra fronteira, a diferença entre os pares por questões financeiras. Sobre isto, Janaína Perseguida, narra o seguinte:

Mas às vezes tem desunião por parte das mulher. Assim, quando tem uma viagem, da igreja, da associação quem não tem dinheiro não vai. E eu fico triste porque eu mermo gosto muito de viajar e já fiquei sem ir porque não tinha o dinheiro. Então se tem o dízimo, o caixa da associação, tinha que ajudá quem num tivesse naquele dia. Num é que é para a gente iscorá, mas precisa se unir nisso. O resto dá prá levar (informação verbal). (JANAÍNA PERSEGUIDA, 2018)

Janaína Perseguida ressalta, porém, que a união ainda prevalece entre elas e mais uma vez a revela os vínculos culturais e de solidariedade na comunidade. Até porque os sujeitos, conforme propõe Frederich Barth (2011), devem colocar a pertença étnica a seu favor.

Outro marcador de relevância para a construção da identidade, apontado pelas colaboradoras Umberlinda e Helena é dado à escola da comunidade. As mesmas apontam a importância da escola no cotidiano da comunidade.

Umberlinda vê neste espaço, o lugar que alimenta o sentimento de pertencimento para além da cor da pele quando diz “Eu sou branca, mas me sinto quilombola. Aprendi no colégio. A gente é quilombola porque moramos aqui. Não é só os que são negros ou porque é da família dos Faustino” (informação verbal) (UMBERLINDA, 2018).

Já Helena aponta para as barreiras enfrentadas pela escola ao que tange às religiões de matrizes africanas.

Na minha opinião, as ideologias religiosas que tem entrado na escola tem impedido que a escola seja um espaço onde essas culturas, onde elas possam ser de fato perpetuadas aqui na comunidade com as crianças, com os jovens e adolescentes que estão aqui, é por isso que eu te falo da religião, porque hoje entrou muitas religiões, ai assim, como as pessoas é de outras religião aí elas não aceitam que isso seja até falo na escola, aí vamos dizer assim, se você fala do Candomblé, esses dias na escola teve a semana cultural, mais ou menos isso, aí quando chegou para apresentar o Candomblé as pessoas que eram evangélicos não ficou ninguém perto, saiu tudo, eu acho que isso é uma coisa de cabeça, da mente que não ta preparada, porque assim independente de você ser católico, evangélico seja lá o que você for, você tem que conhecer de tudo, você não vai praticar o Candomblé se você não gosta do Candomblé, mas você tem que conhecer para saber que o Candomblé é uma religião para quem gosta, então eu acho que essas coisas ta morrendo por causa dessa coisa das pessoas que não amadureceu a cabeça para saber que cada um tem sua cultura e cada vive do jeito que quer, acho que todo mundo é livre (HELENA, entrevista, 2017)

Compreende-se aqui, o quanto a escola é importante para a comunidade por ser ela um elo relacional dos diversos sujeitos, unidos de alguma maneira, seja pelas das fronteiras étnicas, ou pelo sentimento de pertença e também por compreender ser ela o lugar para tocar em questões delicadas. Sobre a categoria de pertencimento “Ela propicia elementos de biografia social que oferecem uma explicação de sua pertença comum e do caráter substancial e legítimo da categoria [...] que constitui um guia para a orientação das relações sociais e a interpretação das situações (POUTIGNAT E STREIFF_FERNART, 2011, p.115).

Na fala de Helena fica evidente o quanto as religiões protestantes interferem diretamente na aceitação do ser quilombola por parte dos moradores. Isto implica o marcador de fronteira étnica evidente e canaliza a vida social (Barth, 2011, p. 196).

As políticas públicas, ou faltas delas, também são anunciadas pelas colaboradoras. Almerinda aponta a necessidade da luta por melhores condições para o desenvolvimento da comunidade “Nós mulheres, precisamos lutar por mais desenvolvimento na comunidade! Lutar junto à prefeitura para fazer um jardim para as crianças se divertir e na busca por estrada asfaltada para a gente ter melhor acesso a cidade” (informação verbal) (ALMERINDA, 2018). Na mesma direção Elisabeth diz o seguinte “A gente aqui precisa de muitas coisa. O prefeito podia ajudá mais. Cum coisa para a mulher se envolver. A gente precisa de mais estrada. Falar mais de nossa história” (informação verbal) (ELISABETH, 2018).

No mesmo entendimento, Umberlinda almeja por políticas públicas que valorize a juventude e vê na educação o caminho para valorizá-los, além de clamar por trabalho:

Como mulher e jovem eu espero que tenha coisas que valorize nós jovens, entendeu? Eu não vejo futuro para nós. O ensino médio é fraco. Não tenho esperança de trabalho. Desejo que mudanças ocorram nisso (informação verbal). (UMBERLINDA, 2018)

Do mesmo modo, Helena vê na implantação de políticas trabalhistas o caminho para o crescimento da mulher e para tanto pede ajuda ao poder administrativo. Sua fala ressoa quase como uma súplica “Nós mulheres daqui precisa de ajuda. A gente quer poder trabalhar mais. O prefeito precisa ajudar mais a gente” (informação verbal) (HELENA, 2018).

Nessa mesma perspectiva Maria denuncia a falta de comprometimento dos gestores municipal “Aqui quando tem festa num tem nem banheiro. Eu até falei sobre isso na associação. O prefeito prometeu o quiosque, e até hoje! Passa prefeito, sai prefeito” (MARIA, entrevista, 2018).

Podemos dizer que, embora as mulheres apresentem oscilações ao que tange as suas interações sociais, em se tratando das políticas públicas elas se unem, utilizando-se

de um discurso de unidade étnica no qual denunciam a falta e também a necessidade da luta na busca por políticas para o desenvolvimento da comunidade.

Em se tratando das questões culturais da comunidade, as mulheres apresentam consciência sobre a importância da resistência para a manutenção e fortalecimento da identidade étnica local. Sobre isso Lélia González (1980) argumenta “A resistência cultural que o negro apresenta onde quer que ele esteja a gente só vai entender com um conhecimento muito profundo, muito sério, das instituições das diferentes culturas africanas” (GONZÁLEZ, 1980, p. 386).

Em consonância com a escritora, na comunidade de Nova Esperança, mesmo com todas as atualizações que as atividades culturais sofreram ao longo dos anos, permanecem viva no inconsciente coletivo. As mulheres em vários momentos de seus relatos apresentam marcadores da cultura como parte integrante de sua vida em comunidade, conforme os relatos seguintes. Para Almerinda,

As mulheres precisam se envolver nas coisas da comunidade, nas culturas existente, o Terno de reis, o São Pedro, as festa da igreja e nas reuniões que traz sempre novos aprendizados e mais conhecimento também (informação verbal). (ALMERINDA, 2018)

Nessa perspectiva, a concepção de cultura não se restringe unicamente aos aspectos étnicos, articula-se com as relações cotidianas das categorias de identidade, gênero e religiosidade, resultando no que Geertz (2008, p. 15) chamou de teia de significados.

A Cultura de Nova Esperança está além do que as mulheres compreendem por cultura. A cultura delas está no dia-a-dia do despolpar graviola, do quebrar cacau, no chão da roça de mandioca, na certeza de que o futuro sempre vai ser melhor. Também se encontra no desejo do parquinho para as crianças e de ter transporte para levar os jovens até a faculdade, nas mãos que lavram, na escola, no sindicato, na mulher que faz bordado, que pinta no pano de prato, na vendedora de doce na porta do colégio, mas certos que precisam continuar caminhando.

Cultura entendida como o tocador de pandeiro, de triângulo, no amolador de facão, no rezador, no presépio de cada casa, na costureira que socorre a todos, nas

oficinas da escola, na voz dos mais velhos, na quadrilha junina, na fogueira de São João, na ceia farta do Terno de Reis e do Natal, na reserva ecológica, no rio passando no quintal. É valorizar as pessoas do lugar como maior patrimônio, é respeitar os mais velhos, ter esperança nos mais jovens, é interação geracional. Cultura aqui é olhar o passado, aprender agora e vislumbrar futuros mais profícuos. A cultura, nesse sentido, amplia a sua concepção de pluralidade e de movimento contínuo e recíproco entre os sujeitos de um dado lugar, “não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (GEERTZ, 2008, p. 15).

A colaboradora Elisabeth assinala serem as festas locais uma vitrine de visibilidade da comunidade perante os outros, atrelando as culturas como benção divina ao tempo que expressa sua felicidade em fazer parte do lugar.

As festa daqui é muito importante prá o lugar. Vem gente de todo lado. Depois que ficou conhecido como quilombola vem gente demais. O terno de Rei é muito bonito. O povo samba até de manhã. As festa da igreja, principalmente o de Nossa senhora do Rosário vem gente da redondeza e até da cidade. É gente de todo modo, né? Então cum isso nós sabe que importante. Tu acha se num fosse importante vinha arguém aqui? Não né?(risos). Outra coisa, eu me sinto feliz. Só essa reserva ecológica aqui perto de nós é uma bença de Deus. O rio passa no fundo da minha casa. Eu sou feliz minha fia! Nossa Nova Esperança tem coisa boas. (informação verbal). (ELISABETH, 2018)

Cultura é tudo que identifica um ”povo”, um grupo, um lugar, vivida no dia-a-dia e deixada para a posteridade. Então, quando Elisabeth aponta serem os festejos importantes para o lugar apresenta, entre outras coisas, consciência da importância da sua preservação para a continuidade da comunidade. A cultura é, portanto, o que Roy Wagner pontua como convenção necessária para a permanência no mundo operada na hiperbolização inventiva “É gente de todo mundo”. Só “inventando” novas formas de apresentar a cultura é que as estruturas políticas podem sensibilizar-se para a sua manutenção.

Em direção contrária, Umberlinda compreende cultura como acontecimentos contemporâneos e talvez religioso. A mesma diz sentir olhares preconceituosos quando vai a um evento da comunidade, atrelando ao fato dela ser de religião de matriz cristã.

No mesmo relato ela aponta para a necessidade da manutenção da cultura, pois percebe haver certo risco para as características do lugar.

A cultura é carente prá nós, jovens de religião cristã. Quando tem alguma coisa, como o Terno de Reis e a gente chega ninguém diz nada, mas os olhares fala. A gente acaba se afastando. O preconceito não é porque sou branca, mas por causa da minha religião. Daqui a 20 anos, as culturas podem acabar. Se os jovens não se interessar as culturas vão acabar. A gente já ouviu dizer que hoje já não é como antigamente. As gerações podem até continuar, mas as culturas não, e é riscoso até perder o título de ser quilombola (informação verbal). (UMBERLINDA, 2018)

A visão de cultura não se restringe a um único conceito, cada uma ver a cultura conforme suas próprias experiências podendo ser definida pela percepção de cultura inventiva proposta por Roy Wagner (2011). Para o antropólogo “A invenção constitui a intenção. Ela constitui a intencionalidade humana, a inteligência antecipatória, pois prevê o futuro. Isso não é trivial, é fundamental; é uma das duas coisas que nos formam. Ela constitui simplesmente a memória e a invenção“ (WAGNER, 2011, p.14).

A cultura e a etnicidade estão sempre em paralelo, pois uma empresta a outra, suporte para a manutenção de laços de continuidade e identificação, ajustando-se dinamicamente em constante estado de construção, como sublinham Poutignat e Streiff_Fernart (2011):

A etnicidade não é vazia de conteúdo cultural (os grupos encontram “cabides” nos quais pendurá-la), mas ela nunca é também a simples expressão de uma cultura já pronta. Ela implica sempre um processo de seleção de traços culturais dos quais os atores se apoderam para transformá-los em critérios de consignação ou de identificação com um grupo étnico. (POUTIGNAT; STREIFF_FERNART, 2011, p. 129)

Entendemos que a cultura apresenta substancialidade, produzida na prática cotidiana da comunidade, que leva em consideração as formas como interagimos com todas os fenômenos que ali ocorrem, seja na forma como participam ou não das coisas, das recepções com o novo, na visão para o futuro, como internalizamos valores, afinal, “a cultura é pública” (GEERTZ, 2008. p. 20).

Se a cultura for pensada fora dessas recepções, possivelmente, não geraria os significados nem para quem produz, nem para quem recebe. Assim, a cultura na comunidade em questão engendra sentimentos entre os envolvidos, resultando no próprio produto cultural, a identidade quilombola, ancoradas na existência local.

Pensar em cultura popular de Nova Esperança é compreender, o esforço empreendido majoritariamente por e mulheres na produção material e imaterial. cremos, portanto, que as narrativas, operadas na memória coletiva nos permitem compreender o contexto local, a vida coletiva, seus produtos culturais, suas divergências e, sobretudo a vontade de permanecer em movimento para a posteridade.

Dessa forma, as manifestações culturais que Nova Esperança – não apresenta fenômenos extraordinários de projeção nacional, mas no que ela se apresenta, é para esse grupo étnico muito importante para a visibilidade da identidade local enquanto reminiscências quilombolas.

Para a pesquisadora Beatriz Nascimento in Ratts (2006), quilombo significa,

Instrumento ideológico contra as formas de opressão. Sua mística vai alimentar o sonho de liberdade de milhares de escravos e atravessou o tempo e hoje ainda é sinônimo de resistências, hoje, porém, pelo reconhecimento de seus direitos a terra e manutenção das suas culturas. Quilombo então passa a ter conotação ideológica no sentido comunitário, sinônimo de luta contínua. (RATTS, 2006, p.122)

Em consonância aos apontamentos da autora, a colaboradora Almerinda, caracteriza o quilombo como um fenômeno de resistência étnica e política através do tempo:

Como mulher quilombola precisamos valorizar nos dias atuais a história de nossos ancestrais não perdendo de vista a contribuição de muitos feitos. Tomara que nos dias atuais a gente possa colocar em prática a sua história como processo de valorização e não de discriminação. A gente sabe que negro sofreu. Ele fez muito e foi muito desvalorizado. Que a gente possa trazer para os dias atuais como processo de luta, né? De libertação. Que realmente eles lutaram, que eles venceram, não é? Ser quilombola é isso, assumir nossa identidade e deixar de lado o preconceito e valorizar nossa própria história (informação verbal). (ALMERINDA, entrevista, 2018)

Ser quilombola é, portanto, fazer justiça a partir da exposição da história do negro na ótica da resistência e luta para a liberdade. Compreende ser um dever de todos fazer valer a história de seus antepassados e em favor do empoderamento do povo preto ou quilombola.

Já para a colaboradora UMBERLINDA, morar na comunidade é ser quilombola, “E eu sou quilombola. Não sou preta, não sou da família dos Faustino, mas moro aqui. Por isso, eu sou quilombola e gosto de ser” (informação verbal) (UMBERLINDA, 2018).

Em ambas as falas, as mulheres, apresentam visão para além das fronteiras marcadas pela cor. Ser quilombola para as mesmas é reconhecer-se. É compreender-se parte de um espaço de simbologias para além dos marcadores fenótipos e culturais. Ser quilombola para elas é um pertencimento construído na dialética cotidiana. Perante isso, incorporam esforços para tornar a comunidade um lugar legitimador dos direitos adquirindo caráter de identidade étnica.

Sobre isto Fredrik Barth (2011), argumenta:

Ao se focar aquilo que é socialmente efetivo, os grupos étnicos passam a ser vistos como uma forma de organização social. [...] A atribuição de uma categoria é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica, mais geral, determinada presumivelmente por sua origem e circunstâncias de conformação. Neste sentido organizacional, quando os atores, tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros passa a formar grupos étnicos. (BARTH, 2011, p. 31-32)

Com diversas definições, a comunidade quilombola de Nova Esperança é apresentada nas narrativas de suas mulheres como um lugar de laços culturais comuns, de vínculos de parentescos, vizinhança e reciprocidade e como todo grupo étnico tem suas fronteiras marcadas pelas diferenças religiosas, de classe, do lugar ocupado no estamento social, de geração, e entre os que são de dentro e de fora. Mas, sobretudo, sabem ser necessário unir-se. Mesmo nas diferenças, os laços de identidade étnica de serem “remanescente de quilombo” visam buscar garantia de direitos sociais, para a melhoria do cotidiano da comunidade.

De um modo geral, ao entrecruzar suas memórias, as mulheres de Nova Esperança, narram a comunidade, seu cotidiano, seus desejos e conflitos. Almejam um lugar com melhores condições de vida. Denunciam preconceitos perante diferenças étnicas e identitárias.

Vale ressaltar, porém, a importância dos homens na construção da identidade dessas mulheres, visto que as identidades são construídas nas relações humanas e isto implica dizer que cada sujeito é resultado de suas relações. Assim, as mulheres são construídas nas relações com os homens da comunidade.

Os homens da comunidade exercem seus papéis, pautados nos modelos historicamente elaborados. No trabalho, por exemplo, eles tradicionalmente, são os que fazem trabalhos braçais, embora haja alternância nessa relação.

Entretanto, as mulheres da comunidade têm em comum a consciência de sua importância enquanto mulher. Sabem que o lugar de mulher não está à sombra dos homens. Sabem que são donas de si e da comunidade. Os homens aparecem como parceiros, mas sem o protagonismo historicamente desenhado pelas sociedades colonizadas.

González (2000) defende que a mulher precisa ser:

[...] sujeito da própria história; nesse sentido eu sou mais lacaniana, vamos ser os sujeitos do nosso próprio discurso. O resto vem por acréscimo. Não é fácil, só na prática é que vai se percebendo e construindo a identidade, porque o que está colocado em questão também, é justamente de uma identidade a ser construída, reconstruída, desconstruída, num processo dialético realmente muito rico. (GONZÁLEZ, 2000. p. 2)

Em consonância com a autora, as mulheres da comunidade narram o lugar ao realçar suas identidades, construídas e reelaboradas pelas práticas cotidianas, nas trocas sociais e de solidariedade. Juntas se faz reconhecer no interior da comunidade, em ações práticas e também subjetivas.

Breve Considerações

A partir das narrativas apresentadas percebe-se a relação intersubjetiva das mulheres acerca da percepção de si e de suas relações cotidianas são geradoras de pertença e fronteira étnica. As mulheres da Comunidade Quilombola Nova Esperança constroem, por assim dizer, relações entrecruzadas de suas identidades.

Elas são parte dos sujeitos que compõem a comunidade e atuam como protagonistas de suas histórias cotidianas e se reconhecem etnicamente nas relações entre si, desse modo, compõem as identidades e o sentimento de pertença ao quilombo, pois “Os grupos étnicos são categorias adscritivas e de identificação, que são utilizadas pelos próprios atores e têm, portanto, a característica de organizar a interação entre os indivíduos” (BARTH, 2000, p.10-11).

Por fim, atuam como guardiã das tradições e das relações culturais. Elas são, portanto, fundantes para a manutenção da identidade quilombola.

Referências Bibliográficas

BARTH, Fredrik. **O guru**. O iniciador e outras variações antropológicas. - Fredrik Buth. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra C'P' Livraria. 2000.

CARNEIRO, Sueli. Mulher negra. **Caderno Geledés**. Caderno IV. 1993.

EVARISTO, Conceição. A noite não adormece nos olhos das mulheres: em memória de Beatriz Nascimento. **Revista Cadernos Negros**, v. 9. Ed. Anita Garibaldi, 1996.

GEERTZ, Clifford. Uma Descrição Densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GONZÁLEZ, Lélia. O papel da mulher negra na sociedade brasileira: Uma abordagem político econômica. In: **Spring Symposium the Political Economy of the Black World**, Center for AfroAmerican Studies. Los Angeles: UCLA, 1979.

_____. Racismo e Sexismo na cultura brasileira. In: IV ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA NAS CIÊNCIAS SOCIAIS. **Anais...** Rio de Janeiro: outubro 1980.

_____. Lélia fala de Lélia. ANO 2386 2º SEMESTRE, 1994. Extraído de depoimento dado a Carlos Alberto M Pereira e Heloisa Buarque de Hollanda, publicado em Patrulhas Ideológicas. São Paulo' Brasiliense, 1980.

_____. **Uma mulher de luta.** Disponível em: <http://www.mulheresnegras.org/>. Disponível em: <https://banhodeassento.files.wordpress.com/2011/1/Entrevista_mnu.pdf>. Acesso em: 28 out. 2017.

_____. **Mulher negra.** Entrevista ao Jornal MNU. 1991. Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/wp-content/uploads/2013/07/entrevista-lelia-mnu.pdf>>. Acesso em: 08 mar. 2018.

_____. **Democracia racial:** uma militância. Entrevista à revista SEAF, Republicada em UAPÊ revista de cultura n.º 2 – Em cantos do Brasil, 2000.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF_ FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade.** Seguindo de Grupos Étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. 2. ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

RATTS. Alex, **Eu sou atlântica:** sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza, 2006.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura.** São Paulo: Cosac Naify, 2010.



KOINONIA
Presença Ecumênica e Serviço
aliança

**Observatório
Quilombola**
Territórios negros



O PROCESSO DE SUBJETIVIDADE E OS IMPACTOS DO ATUAL GOVERNO NA SAÚDE MENTAL DE QUILOMBOLAS

O Processo de Subjetividade e os Impactos do Atual Governo na Saúde Mental de Quilombolas

Ana Carolina Fernandes dos Santos¹

Resumo

Uma das marcas do colonialismo às comunidades negras foi a disseminação e produção de estratégias de poder que visa anular a identidade desses povos, bem como suprimir as experiências individuais, tornando-os sujeitos com uma única realidade. Dissipando uma ideia do que é ser descendente de escravos, do que é ser negro, ser quilombola e, de que suas lutas e reivindicações enquanto grupo não possuem qualquer relevância, de modo que sua existência em si já é um ato de rebeldia e afronte para qualquer governo que não compreenda que essas categorias não são naturais e sim, historicamente construídas. Nessa significância, achar que o processo de subjetividade desses povos e a integridade de sua saúde mental não serão afetados diante de uma ruptura de pequenos direitos conquistados e, de um vasto caminho de lutas a serem travadas em busca de extinguir a invisibilidade que os perseguem, pode ser uma discussão ainda mais perversa e perigosa para o futuro, visto que a naturalização de experiências, obstáculos na preservação de sua cultura, má distribuição de terras, ameaças e repressão constantes pode produzir inconstâncias na subjetividade dos indivíduos e grupos sociais.

Palavras-chave: Resistência. Identidade. Subjetividade. Quilombolas.

As comunidades quilombolas são grupos extremamente heterogêneos que passaram e ainda passam, por transformações constantes com o transcorrer do tempo, sendo não apenas uma de suas estratégias de sobrevivência, mas a forma de resistir às repercussões da escravidão e do colonialismo, bem como as novas faces das violências contemporâneas.

São comunidades que cultivam e mantêm não apenas variedades agrícolas e medicinais, mas essencialmente uma vasta diversidade de produção de saberes construída a partir de muita luta e resistência. Nesse sentido, a Psicologia muito tem a contribuir no que tange ao processo subjetivo desses povos, bem como aos impactos psicológicos que as questões políticas, sociais e econômicas tocam de forma primária e secundária a estes povos, sendo a primeira, através do território, o qual é o espaço que

¹ Graduanda em Psicologia e Pesquisadora do Núcleo de Cultura e Sociedade do NUCUS/ UFBA. E-mail: ana_fernandes15@hotmail.com

habitam, se reproduzem, criam modos de geração de renda e sustento e, principalmente é o meio pelo qual criam sua identidade coletiva. E de forma secundária, a construção e manutenção desta identidade e de suas relações interétnicas.

Sendo assim, é importante salientar quão profundas são as marcas do colonialismo e escravidão para os negros, quilombolas e indígenas, sendo necessária uma análise constante dos novos processos civilizatórios e, a criação de novas políticas e estratégias de resistência contra as novas formas de extinção e opressão destes povos.

Nessa significância, pensar nos impactos que um governo de cunho repressor, preconceituoso, racista e misógino pode oferecer para os quilombolas, é também considerar mais uma fase sombria vivenciada pelos mesmos, visto que, para além de ser um governo que faz apologia à tortura, é organizado por militares e, majoritariamente homens e brancos. No que se refere ao atual governo, presidido pelo Jair Bolsonaro (PSL), as comunidades negras passam novamente por um período, no qual a atenção e a força se manifestam de forma contínua, pelo crescimento de ameaças e constante retórica do medo, da violência, do constrangimento, censura e dos retrocessos de políticas de direitos humanos, as quais já estão se tornando visuais, ou seja, não estão sendo alcançadas apenas com palavras, mas disseminadas pelos meios de comunicação e nas práticas constantes do governo.

Se pensarmos na saúde da comunidade quilombola de modo geral, essencialmente a partir deste atual (des)governo, perceptivelmente estaremos diante de um crescimento expressivo de adoecimento mental, visto que os mesmos, já carregam em sua própria história o peso de diversas mortes que os acometem neste caminhar de luta e, de forma mais recente, este mesmo governo têm potencializado uma ideia de inutilidade e invisibilidade destas comunidades, assim, o que se apresenta como características relevantes para dimensionarmos algumas das peculiaridades que atingem as comunidades negras e os seus processos subjetivos na contemporaneidade.

Várias outras formas de resistência poder-se-iam incorporar as enunciadas: há o assassinio individual do senhor pelo escravo, a fuga isolada, o suicídio, e mesmo formas extremas, como o aborto praticado pela escrava e o banzo, quando o escravo se deixava morrer de melancolia. (MOURA, 1986, p. 94)

Uma vez que, ao longo da história do Brasil as comunidades negras sempre foram marginalizadas, estigmatizadas e excluídas, alguns dos pontos essenciais para uma análise assertiva no que se refere aos impactos do governo atual, como gatilho para que se potencialize o adoecimento mental, é analisar que o mesmo vem disseminando estereótipos e preconceitos já existentes com as comunidades negras, tem intencionado o crescimento da vulnerabilidade social que já os acometem, baixa escolaridade, taxas de mortalidade e morbidade, ocupação em atividades de risco e violências constantes. Nesse sentido, vale um somatório das questões trazidas por MOURA (1986) e, alguns dos fatores de permanência na nossa história, que é a concentração de terras e a má distribuição de riquezas, alijando populações pobres, sobretudo negras, do acesso a terra.

Pensar a subjetividade no Brasil de modo geral é observar que existem diferenças marcantes e diversas sutilezas que reverberam nas múltiplas peculiaridades sobre os modos de sofrimento, essencialmente por consequência do processo de miscigenação e, da construção de um país que foi o berço de muitas violências, massacres, estupros e repressão dos diversos grupos étnicos. Deste modo, considerar a subjetividade quilombola é relacionar a mesma a uma condição singular das diversas formas de sofrimentos que existem, do racismo enquanto estruturante das nossas relações e de um constructo pautado em diferentes formas de se relacionar com si mesmo, com a saúde, com a alimentação, com a natureza, com suas relações e com o mundo.

Tudo começa, portanto por um acto de identificação: «Eu sou um negro». O acto de identificação constitui a resposta a uma pergunta que se faz: «Quem sou eu, portanto?»; ou que nos é feita: «Quem são vocês?». No segundo caso, trata-se de uma resposta a uma intimidação. Trata-se, em ambos os casos, de revelar a sua identidade, de torná-la pública. Mas revelar a sua identidade é também reconhecer-se (auto-reconhecimento), é saber quem se é e dizê-lo ou, melhor, proclamá-lo, ou também dizê-lo a si mesmo. O acto de identificação é igualmente uma afirmação de existência. «Eu sou» significa, desde logo, eu existo. (MBEMBE, 2014, p. 255, grifo do autor)

A partir de uma análise do que o Mbembe traz sobre o processo subjetivo do negro, é perceptível que esse ato de identificação é atravessado por diversas questões, sendo a principal, o racismo, o qual muitas vezes fragmenta, dificulta ou mesmo não

permite que haja essa identificação com o que se é. Nesse sentido, afirmar sua existência é confrontar-se com todos os estereótipos, preconceitos, opressões, violências e toda a carga histórica e social que essa identificação traz consigo.

É notória como a cultura é um fator relevante para compreender não apenas os modos subjetivos, mas para dimensionar como a mesma afeta os modos de sofrimento dos variados grupos étnicos e as mudanças que os acometem. Contudo, é importante a desmistificação e a quebra de algumas crenças que naturalizam e essencializam a questão identitária e subjetiva das comunidades negras, como primeiro passo ao cuidado destas comunidades, visto que estas são estratégias de poder, construídas para que, conseqüentemente inviabilizem a criação de planejamentos efetivos de cuidado diante das singularidades e direitos destes povos. Por fim, vivenciamos um período histórico de muita instabilidade e angústia o que nos convida a um olhar vigilante no que tange aos nossos direitos e a exploração permanente advinda das relações de poder que nos cercam.

Referências bibliográficas

LANE, S.T.M. CODO, W. **Psicologia Social: o homem em movimento**. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. Portugal: Antígona, 2014.

MOURA, C. **Os quilombos e a rebelião negra**. São Paulo: Brasiliense, 1986.