



***OPORTUNOS DIÁLOGOS: SOBRE CIRCULAÇÃO DE EXPERIÊNCIAS E AFETOS***

***DIALOGOS OPORTUNOS: SOBRE CIRCULACIÓN DE EXPERIENCIAS Y AFECTOS***

***TIMELY DIALOGUES: ON EXPERIENCES AND AFFECTS CIRCULATION***

*Rosane Aparecida Rubert<sup>1</sup>*

*Leandra Ribeiro Fonseca<sup>2</sup>*

**RESUMO**

O texto se propõe a relatar o encontro de três mulheres quilombolas, que figuram como lideranças em suas respectivas comunidades, assim como a troca de experiências destas com um público maior, o qual incluía outras mulheres negras e quilombolas. Apoiando-nos em perspectivas teóricas que primam pela abordagem articulada das diversas dimensões que moldam trajetórias coletivas e individuais – como classe, raça, gênero -, ousamos perscrutar o significado do encontro entre lideranças de diferentes gerações e que residem em comunidades distantes umas das outras, não obstante compartilharem condições de vida e experiências de articulação política similares, a partir da identidade comum de quilombolas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Mulheres Quilombolas. Identidade. Trajetórias de Vida.

**RESUMEN**

El texto se propone relatar el encuentro de tres mujeres *quilombolas*, que figuran como líderes en sus respectivas comunidades, así como el intercambio de experiencias de

<sup>1</sup> Doutora em Desenvolvimento Rural. Programa de Pós-Graduação em Antropologia/Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, Rio Grande do Sul, Brasil.

<sup>2</sup> Mestranda em Antropologia. Programa de Pós-Graduação em Antropologia/Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, Rio Grande do Sul, Brasil.

ellas com un público más amplio, que incluye outras mulheres negras y *quilombolas*. Apoyándonos en perspectivas teóricas que priorizan una aproximación articulada de las diversas dimensiones que moldan trayectorias colectivas e individuales – como clase, raza, género–, osamos indagar el significado del encuentro entre lideresas de diferentes generaciones y que residen en comunidades distantes unas de las otras, y que aún así comparten condiciones de vida y experiencias de articulación política similares, a partir de la identidad común *quilombola*.

**PALABRAS-CLAVE:** Mujeres quilombolas. Identidad. Trayectorias de vida.

#### ABSTRACT

The text proposes to report the meeting of three maroon women, who figure as leaders in their respective communities, as well as their exchange of experiences with a larger audience, which included other black maroon women. Based on theoretical perspectives that proposes an articulated approach of the various dimensions that shape collective and individual trajectories - such as class, race, gender - we dare to inquire into the meaning of the meeting between leaders of different generations and who live in communities distant from each other, but who share similar living conditions and political articulation experiences, due to the common maroon identity.

**KEYWORDS:** Maroon women. Identity. Life trajectories.



#### Introdução

No dia 12 de junho de 2018 acontecia, na Igreja Matriz de São Lourenço do Sul (RS), o painel “Comunidades Quilombolas, territorialidades e autonomia das mulheres”, o qual reuniu representantes quilombolas de três comunidades da Metade Sul do RS: Santa Rosália Ulguim da Silva, da comunidade Nicanor da Luz (Piratini); Carmem Lúcia dos Santos, da comunidade de Maçambique (Canguçu); Leandra Ribeiro Fonseca, da comunidade Vó Elvira (Pelotas). Este singular encontro, proporcionado pelo evento “IV Seminário das Mulheres do Campo, das Águas, Florestas e Cidades”, foi seguido por diversos outros, na mesma ocasião, pois essas três lideranças tiveram a oportunidade de dialogar com outras tantas ali presentes, e que com elas compartilham condições sociais e experiências de vida similares. Outras tantas mulheres quilombolas ou do Movimento Negro urbano se faziam ali representar, em um espaço não apenas de debate, mas também de autoafirmação política.

Há um outro fator marcando a singularidade desse encontro: as três lideranças que compuseram o referido painel se articulam, mesmo com poucas oportunidades de

comunicação direta, em uma rede de comercialização de artesanato quilombola, a partir da assessoria prestada a seus respectivos grupos pelo Projeto de Extensão “Etnodesenvolvimento e Direitos Culturais em Comunidades Quilombolas e Indígenas”, desenvolvido no âmbito do Departamento de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal de Pelotas. Este projeto tem por objetivos o fortalecimento da organização política de comunidades tradicionais da região, o desenvolvimento de ações com vistas à construção de alternativas de geração de renda e a reconstituição de memórias e saberes. Desde 2016, há uma assessoria contínua ao grupo de artesanato do Maçambique, seguida por atividades similares na comunidade Nicanor da Luz no ano de 2017, quando foi criado o grupo de artesãs “Raízes Negras”, e a incorporação nesta “rede” da comunidade Vó Elvira no segundo semestre deste mesmo ano, quando Leandra Ribeiro Fonseca, que subscreve este artigo, passou a integrar a equipe do Projeto de Extensão, na condição de “aluna especial” de uma disciplina do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPEL, vínculo institucional que tornou-se permanente no ano de 2018, quando foi selecionada para integrar de forma permanente o corpo discente deste PPG, na modalidade “ações afirmativas”. A participação no referido painel, por parte das três lideranças, foi acompanhada pela exposição de seus trabalhos manuais, compondo, com outras expositoras quilombolas, um painel das habilidades compartilhadas por mulheres que, além de criarem referências de autoafirmação para as gerações vindouras – como é o caso de bonecas negras –, assumiram o compromisso de perpetuar repertórios de saber-fazer que lhes foi transmitido no encadeamento das gerações, o que não obstrui, por certo, a integração em suas práticas de novos conhecimentos.

O detalhamento das circunstâncias que circunscreveram esses oportunos encontros, ocorridos no âmbito de um evento maior, tem por objetivo chamar a atenção sobre a importância dessas ocasiões para a constituição do que Paul Gilroy denominou “esfera pública alternativa” (2001, p. 373-374), ao se referir aos eventos de compartilhamento das formas expressivas compreendidas pelo Atlântico Negro. São momentos que oportunizam a atualização dessas formas expressivas que compõe as culturas das diásporas negras, sempre cambiantes e dinâmicas, e sempre pautadas pela indissociabilidade entre ética e estética. Ocasões em que artefatos, corpos, performances circulam, transitam, em que experiências de vida, referências e afetos são intensamente trocados, reafirmando-se ou redefinindo-se critérios de pertencimento e,

por conseguinte, identidades individuais e coletivas; reafirmando-se, principalmente, projetos políticos comuns.

As experiências históricas quilombolas, tomadas tanto em seus aspectos comuns quanto em suas múltiplas singularidades, se inscrevem, seguramente, no âmbito dessas culturas das diásporas negras. Quando mencionamos o termo “quilombola”, estamos nos referindo, sobretudo, no contexto brasileiro, à um discurso público que alçou um número considerável de coletivos à visibilidade social, a partir do momento em que passaram a se identificar nessa categoria jurídico-política instituída pela Constituição de 1988 (LEITE, 2000; ARRUTI, 2006; MARQUES, GOMES, 2013). Mas como alerta, sobretudo, Avtar Brah (2006, p. 360), quando aludimos à experiência, precisamos ter presente que esta não se refere à uma realidade predeterminada, a qual acessamos de forma transparente, sim à uma construção cultural, articulada à processos de significação por meio dos quais atribuímos sentido ao vivido. Experiências, portanto, são passíveis de incessantes redefinições, na mesma proporção em que os registros de significados se alteram. Posto isso, cabe-nos indagar sobre as ressignificações que a auto identificação como quilombola promove sobre as experiências de mulheres negras, que além da diferenciação por gênero e raça, inegavelmente estão situadas estruturalmente em uma condição de classe, balizadas por suas localizações no meio rural. Em que medida suas trajetórias são redimensionadas, a partir do momento em que se apropriam dos discursos públicos de reconhecimento de direitos, ativados por esta categoria jurídica de “remanescentes das comunidades de quilombos”? Quais os impactos desses processos coletivos de enunciação e identificação sobre as subjetividades diferenciais, inscritas nos corpos que compõem esse segmento que podemos nominar como “mulheres quilombolas”?

Consideramos, a partir de Avtar Brah, que...

As identidades são marcadas pela multiplicidade de posições de sujeito que constituem o sujeito. Portanto, a identidade não é fixa nem singular; ela é uma multiplicidade relacional em constante mudança [...]. ...a identidade pode ser entendida como o próprio processo pelo qual a multiplicidade, contradição e instabilidade da subjetividade é significada como tendo coerência, continuidade, estabilidade; como tendo um núcleo – um núcleo em constante mudança, mas de qualquer maneira um núcleo – que a qualquer momento é enunciado como o “eu” (BRAH, 2006, p. 371).

Diante da diversificação das “posições de sujeito” proporcionadas pelo autorreconhecimento como quilombola, apresentaremos na sequência, ainda que de

forma parcial, a trajetória das três lideranças acima mencionadas, contextualizando-as em suas redes de relações familiares e comunitárias. A intenção, porém, é marcar não apenas as mudanças e transformações que balizam essas “posições de sujeito”, mas também as continuidades, representadas especialmente nas memórias e saberes que foram legados pelas suas ascendentes, tomadas como referências em suas autoconstituições enquanto mulheres quilombolas no presente. Descontinuidades e continuidades dizem muito não apenas sobre o protagonismo dessas lideranças, mas também sobre as relações estruturais no interior das quais elas e outras mulheres quilombolas se movimentam, no incessante processo de produzirem subjetividades diferenciais, orientadas para a construção de outros parâmetros de dignidade para si e para os seus. As três trajetórias abaixo expostas foram reconstituídas a partir de materiais etnográficos diversos, assim como, de experiências contínuas de anos de convivência com algumas comunidades quilombolas da Metade Sul do RS. Pautam-se, também, no caso da quilombola Leandra, em uma autoetnografia, compreendida por Versiani (2002) como uma forma de pesquisadores originários de grupos subalternizados trazerem as suas próprias experiências de vida para a reflexão sobre determinados assuntos que dizem respeito diretamente aos coletivos de que fazem parte.

### **Dona Santa e sua “missão”: uma ética do cuidado**

A intervenção de Dona Santa, no Painel “Comunidades Quilombolas, territorialidades e autonomia das mulheres”, foi rápida e pontual: ressaltou a importância que a organização da Associação Quilombola teve na sua comunidade, bem como do grupo de artesãs a ela vinculado, sinalizando que tais feitos representam uma “libertação”, na medida em que viabilizam a manutenção da memória do que passaram seus ancestrais escravizados, especialmente para pessoas que, como ela, não tiveram a oportunidade de saber ler e escrever. Esse fator, de se sentir destituída do código da escrita, em um ambiente que, mesmo que com presença marcante de lideranças comunitárias e com objetivo de valorizar os saberes de mulheres de grupos tradicionais, tinha a presença da academia, talvez tenha deixado Dona Santa um pouco intimidada para expor o vasto repertório de conhecimentos que possui. Até porque, na sua condição

de septuagenária nascida e criada na “campanha”<sup>3</sup>, a não alfabetização evoca vivências do preconceito racial e segregação. Dona Santa nasceu no 3º Distrito de Piratini, local denominado Rodeio Velho, e lá viveu até os 25 anos, quando se casou e foi residir na localidade Cruz de Pedra, também no interior do mesmo município. Tanto seus pais como seus avós intercalavam o trabalho na lavoura com lidas campeiras (no caso dos homens), mas a primeira atividade era realizada sob a condição do precário acesso à terra para plantio. Em entrevista concedida para a equipe do Projeto de Extensão, Dona Santa expõe: “Os pais dele já criaram eles na lavoura. E ai ele casou e ficou trabalhando na lavoura, a gente veio e seguiu aquele mesmo sistema porque antigamente colégio pra negro não existia, pra pobre, muito mesmo. Estudava quem era filho de papai” (Entrevista realizada em 17 de junho de 2018). Na sequência do seu relato, Dona Santa detalha que na sua infância, o colégio era praticamente no encostado de sua casa e, por isso, na hora do recreio seus pais mantinham ela e os irmãos dentro de casa, para não se ressentirem de verem as demais crianças brincando. As respostas que recebiam das indagações sobre o porquê de não irem à escola, revela a naturalização de posições sociais ancoradas na clivagem racial: “Só que a gente falava assim: ‘ah, porque como a filha de fulano estuda, a filha do fulano tá no colégio?’. ‘Ah, mas vocês são pobres, são negros, vocês tem que trabalhar’. E ai? ‘Isso não é pra vocês, não temos condições de dar estudos’, era assim” (Entrevista realizada em 17 de junho de 2018).

Como letramento e construção do conhecimento não necessariamente coincidem, Dona Santa desde muito cedo foi adquirindo habilidades e saberes um tanto apurados sobre cura, perpassados por uma experiência singular com a espiritualidade. Sua formação como umbandista deu-se ainda adolescente, no espaço doméstico, tendo continuidade, posteriormente, em vários Centros. Além disso, sua mãe era benzedeira e parteira, e foi acompanhando-a, tanto na curas cotidianas como nas andanças pela “campanha”, no amparo às mulheres parturientes e recém-nascidos, que Dona Santa foi construindo o seu cabedal de saberes, assim como um apurado senso ético que tem como imperativo prestar cuidados, em qualquer momento e incondicionalmente, a quem porventura estiver passando por desordens físicas ou psicoemocionais (MONTERO, 1985; QUINTANA, 1999).

<sup>3</sup> Esta palavra refere a forma como se designa o meio rural em boa parte da Metade Sul do RS, especialmente em locais que até pouco tempo eram caracterizados economicamente pela prevalência da pecuária extensiva.

Além de benzeduras, simpatias e as primeiras iniciações no universo da espiritualidade, Dona Santa aprendeu com a mãe e outras mulheres que compartilhavam do seu “dom”, ainda quando residia na “campanha”, o uso de plantas e compostos para curar. Seu conhecimento, neste âmbito, é inesgotável, e perpassa tanto ervas cultivadas, como nativas. Os compostos abarcam xaropes (para gripe, pneumonia, bronquite, etc.), colírios, fortificantes (para fraqueza e anemia), “quebra-dor” (plantas imersas em álcool ou cachaça para uso externo, em caso de dores corporais fortes) e pomadas. Em visita realizada na sua casa, ainda em meados de 2016, quando a equipe do Projeto estava se aproximando da comunidade, Dona Santa revelava uma pequena amostra dos seus saberes de cura:

**Dona Santa:** Eu benzo com arruda pra quebrante, pra olho grosso, eu benzo com a espada de São Jorge pra defesa do corpo das pessoas. Eu trabalho com chá de alevante que é pra sapinho recolhido, eu trabalho com a violeta que é pra tirar o estofamento do sapo que tá parado no intestino da criança, pra vir pra boca. E trabalho com alecrim de casa também. Trabalho em dois sentidos com o alecrim de casa, pra dor de cabeça, que é a simpatia, e trabalho com alecrim de casa pro batismo. (Entrevista realizada em 10 de julho de 2016).

Esta ética do cuidado, perpetuada por Dona Santa até os dias de hoje, implica em procedimentos direcionados não apenas para a precaução de doenças, mas para garantir uma relação harmônica da criança com o mundo. Apresentar a criança para a lua é um desses rituais de conexão do humano com as forças cósmicas:

**Entrevistadora:** Como é o benzimento da tomada da lua?

**Santa:** Esse benzimento, a gente tem que benzer a criança naquela lua que a criança nasceu, porque antigamente mostrava... a criança nascia e tinha que mostrar pra lua, só que hoje as pessoas mostram pra qualquer lua e não pode ser pra qualquer lua, tem que ser a lua que a criança nasceu, entende? Enquanto a criança não for mostrada pra lua que nasceu, a criança fica chorona, não dorme e come, tu dá maminha, dá chá, dá leite e criança tá sempre naquele grume, naquela revolta, e só fica no colo, a cama tu toca, é espinho. Então essas coisas, assim, e a minha mãe me ensinou e eu faço pra várias crianças. (Entrevista realizada em 10 de julho de 2016).

Há aproximadamente 25 anos Dona Santa saiu da “campanha” e foi morar em uma vila intermediária entre o rural e o urbano, o bairro Cancelão, que dista 10 km da cidade de Piratini. O principal motivo do seu deslocamento foi o entendimento de que sua terceira filha precisava dar continuidades aos estudos, diante das dificuldades de

enfrentadas no meio rural e das transformações sociais, que requeriam formação para o ingresso no mercado de trabalho. Não apenas a escola era muito distante, mas a própria estrada de acesso por onde passava o ônibus que era tomado pela sua filha para chegar até ela. O depoimento abaixo revela a grande dificuldade enfrentada, até pouco tempo, por negros e pobres residentes no meio rural para acessarem a escola:

**Dona Santa:** [...] De lá eu tinha que sair na base de 9:30 da manhã. Pra ela pegar o ônibus 11:50. E passava por meio de gado, e era umas estradinhas assim, como isso aqui, e o gado brabo. Mas eu tive tanta sorte, que Deus me ajudou nesses três anos que eu fiquei com ela lá, gado não me atropelou. E os arroios que tinha que passar né, era horrível. Aí eu fui me liquidando e ela também se liquidando (Entrevista realizada dia 06 de outubro de 2018).

No bairro Cancelão, além de trabalhar em empresas agropecuárias das redondezas, do ramo da fruticultura e silvicultura, Dona Santa prosseguiu com sua missão de curar por meio dos benzimentos e da umbanda. Outras tantas famílias negras passaram pelo mesmo processo migratório, adensando o povoamento do lugar e viabilizando a reconstituição dos laços sociais, a partir de vínculos de parentesco, vizinhança e reciprocidade. O compartilhamento prévio da cosmovisão umbandista, religião que a maioria dessas famílias vivenciavam ainda na “campanha”, constituiu um forte fator de agregação, não obstante, atualmente, algumas famílias serem evangélicas, fator que, diferente de outros tantos contextos em que impera a intolerância, não afetou as relações de solidariedade entre as famílias. Atualmente Dona Santa é cacica do Centro de Umbanda Nossa Senhora Aparecida, localizado nas imediações de sua casa. Nele e em uma gruta dedicada à Iemanjá, localizada no pátio de sua casa, ela atualiza o imperativo do cuidado mútuo, o qual compartilha com seus vizinhos e pessoas que percorrem grandes distâncias para receberem seus cuidados e ensinamentos.

A organização de algumas famílias negras do Cancelão para requerer o autorreconhecimento como “remanescentes das comunidades de quilombos” junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) iniciou no ano de 2014, sendo retomada em 2016. A certidão da FCP foi emitida em 2017. Atualmente o grupo, formado por aproximadamente 20 famílias, busca agregar recursos para a construção da sede própria, em terreno nas imediações das ruas Dorvalino Lessa e Iemanjá, locais onde residem a maioria dos associados.

Foi no início deste 2017, também, que se deu início ao grupo de artesãs que posteriormente passou a se chamar “Raízes Negras”. O grupo foi criado a partir da assessoria do Projeto de Extensão “Etnodesenvolvimento e Direitos Culturais em Comunidades Quilombolas e Indígenas”, conforme já sinalizado anteriormente, com aporte financeiro do Fundo Arquidiocesano de Solidariedade da Cáritas/Pelotas. Além de buscar a constituição de alternativas de renda para as mulheres, esse grupo tem se revelado um espaço de formação, com o desenvolvimento de oficinas e compartilhamento espontâneo de saberes e habilidades. A exposição das peças produzidas, em feiras e eventos na região, se constitui em uma forma importante de autoafirmação da própria Associação Quilombola como um todo, além de suporte para a reconstituição de subjetividades. Em uma entrevista fornecida à equipe do Projeto de Extensão, em janeiro de 2019, Dona Santa nos dá a medida dos principais efeitos do grupo sobre as mulheres que dele participam:

**Dona Santa:** É importante manter porque tu sabe, elas não gostam de falar, mas elas abriram muito a memória, se dando importância pra si próprio, tu sabe? Que mais me chamou atenção. Me chamou muito atenção isso aí delas, que tão participando ali junto com nós. Que elas abriram a visão, abriram a memória porque, assim, achavam difícil fazer um guardanapo e sair a vender. Só que agora elas não acham difícil, elas viram que aquilo ali é uma coisa que só tem futuro. Elas mesmas se acharam. Quando as pessoas se acham não precisa tu dizer: “tem que fazer isso, tem que fazer aquilo”. Quando a Luci pegou, ainda, a Luci disse: “tia Santa, to apavorada, porque eu não sei nada”. Eu digo: “Luci, eu também não sei, mas eu não sabia tocar o centro [de umbanda] e aprendi, vamos trabalhar as duas com a cabeça que vai dar certo”. (Entrevista realizada em 26 de janeiro de 2019).

Esse breve depoimento dá a medida da potencialidade da articulação associativa entre mulheres que se defrontaram – e ainda se defrontam – com imponderáveis deveras complicados em suas trajetórias de vida, desde suas vivências no meio rural até o presente, no espaço periférico que compartilham, intercalando papéis de donas de casa com trabalhos temporários na cidade ou em empresas agropecuárias no meio rural. Na prática do artesanato, com retalhos doados e outros materiais, experiências são trocadas, favores mútuos são articulados e, principalmente, o senso de capacidade é despertado e alimentado.

### **Nos meandros da Serra dos Tapes: as costuras de Carmem Lúcia**

A importância do grupo de artesãs, na comunidade quilombola de Maçambique (Canguçu), foi a tônica da intervenção de Carmem Lúcia dos Santos no Painel “Comunidades Quilombolas, territorialidades e autonomia das mulheres”, assim como os desafios para a sua manutenção. Esse grupo de artesãs surgiu há aproximadamente 15 anos, acompanhando o processo de autoidentificação daquele coletivo como remanescente de quilombos. A aproximação do Projeto “Etnodesenvolvimento...” junto a este grupo iniciou em 2016, após a sua coordenadora realizar um estudo aprofundado daquela comunidade a fim de elaborar um relatório para a Superintendência Regional do INCRA, como objetivo de delimitação do território tradicional ocupado, para fins de futura titulação.

Na época, o grupo de artesãs se encontrava relativamente desativado. A prestação de assessoria, por parte do Projeto de Extensão, foi uma forma de dar continuidade à relação estabelecida com a comunidade, além de ter por objetivo potencializar o uso de uma série de equipamentos que já haviam sido adquiridos por meio de projetos sociais encaminhados por ONGs e pela EMATER. Aprofundaremos aqui a problemática apresentada por Carmem, junto ao Painel supracitado, fazendo referência, além de explanações suas prestadas para a equipe do Projeto “Etnodesenvolvimento...”, depoimentos de outras artesãs deste grupo, que foram cedidos por ocasião da produção do documentário “Eu Aprendi Vendo”, elaborado pela equipe do projeto entre os anos de 2016 e 2018 e disponível na plataforma Vímeo (Link: <https://vimeo.com/286766571>).

A localização desta comunidade no topo da Serra dos Tapes, 3º Distrito de Canguçu, próximo à divisa com o município de Encruzilhada do Sul muito diz das dificuldades referidas por Carmem. As famílias quilombola moram afastadas umas das outras, por vezes, por alguns quilômetros, em uma área de relevo íngreme, de solo pedregoso, e coberto por matas secundárias, lavouras e poteiros. Para chegarem ao local de reunião para o artesanato coletivo, algumas mulheres caminham mais de uma hora, o que dificulta os encontros. Esse afastamento dos centros urbanos torna pouco acessível, ainda, a assistência técnica para equipamentos (máquinas de costura, sobretudo), o abastecimento de materiais (linhas, tecidos, etc.) e, principalmente, a comercialização. Como o município de Canguçu é eminentemente rural e seu núcleo urbano não comporta uma economia muito desenvolvida, a venda do artesanato é feita, basicamente, em Pelotas e feiras realizadas em outros municípios, por ocasião de algum evento, o que só se torna viável com a intermediação do próprio Projeto de Extensão,

ONGs e EMATER, pois o deslocamento para os locais de comercialização, além de demasiadamente oneroso, implica, por vezes, se deslocar a grandes distâncias para pegar transporte rodoviário. A organização em rede, com as outras duas comunidades, com o fito de viabilizar a comercialização, é o que tem possibilitado a continuidade das atividades de artesanato neste grupo, até o momento.

O artesanato deste grupo de mulheres envolve várias técnicas – fuxico, crochê, costura, cestaria de palha de milho, etc. -, mas o fuxico é o carro-chefe. Isso tem a ver com preferências entretecidas por um contexto em que imperavam marcantes dificuldades, pois a comunidade historicamente é constituída por famílias agricultoras que também tinham precário acesso à terra para plantio, mas que não obstante, elaboraram uma identidade de plantadores de feijão. O acesso à terra era mediado pela condição de “sócios”, termo local que designa o meeiro, o produtor que paga pela cedência da terra, ao proprietário, destinando-lhe um percentual da produção. Nas últimas duas décadas, porém, essa condição foi inviabilizada por dois fatores: o avanço da silvicultura sobre as tradicionais áreas de plantio; o contexto adverso à agricultura de pequeno porte, com preços instáveis dos produtos no mercado e dificuldades de acesso às políticas de fomento, justamente pelo nível de descapitalização com que historicamente foram se desenvolvendo. Disso resultou um campesinato itinerante, com moradias periódicas e precárias em terras de outrem, as quais foram estabilizadas em locais fixos nos últimos anos em razão das políticas de moradia, que obrigaram à compra ou cedência, por parte de alguns proprietários, de um terreno para a construção da casa (RUBERT, 2014). O avanço da silvicultura, em especial, levou muitos produtores quilombolas a abandonarem a agricultura e procurarem postos de trabalhos, temporários ou permanentes, em serrarias ou empreendimentos agropecuários, percorrendo para isso, em alguns casos, grandes distâncias, o que implica longos períodos de afastamento do convívio familiar.

Essa situação crônica de vulnerabilidade se desdobra em memórias contraditórias: de um lado lembranças de escassez, de outro, lembranças do convívio com avós, mães, irmãs e amigas de infância, que em conjunto, transformavam a escassez em arte, o que implicava um hábil domínio da costura de mão, daí a preferência atual em fazer um artesanato focado especialmente no fuxico. Pessoas da faixa etária de 40 anos ou mais cresceram usando roupas costuradas à mão. Maria Jaci, na faixa etária dos 40 anos, relata:

**Maria Jaci:** A mãe costura, faz roupa de cama costurado na mão. Isso ela faz, vive costurando. [...] A gente não ganhava, quase, roupas, a gente tinha que fazer as roupas, a minha avó fazia. Na mão. Essas calças, primeiro a gente usava essas calças... Ela conta que minha avó fazia essas calças... Ela fazia com esses panos, de primeiro, a Tia Maria sabe contar, esses panos brancos, fazia pra botar nos filhos, nesses tempos. [...] A minha avó sempre dizia que fazia a roupa de sacos brancos, que a gente compra e faz esses guardanapos. (Entrevista realizada em 9 de dezembro de 2016).

Carmem Lúcia dos Santos também detalha sobre a manufatura manual das roupas pela sua mãe, nos tempos de criança e adolescente:

**Carmen Lúcia:** A mãe fez muitas saias na mão, eu não era muito de saia, mas quando era nova a gente tinha que botar, quando ela fazia aquilo ali, que era o mais fácil de fazer, comprava aqueles metros na venda e fazia. Eu cheguei a usar saia feita assim e calça também, eu mesmo fiz na mão, depois não veio aquela moda da saia-calça? Sabe? Que tinha moda que aquela saia-calça que era uma saia e também fiz várias na mão pra mim, comprava o tecido e fazia em casa, eu sempre fui meia autora das minhas roupas, (risos) na mão né. Agora, na máquina já eu não faço isso, quando era mais difícil na mão eu tinha mais tempo, então fazia muitas roupas pra mim. Quando eu estava grávida, o primeiro vestido que eu fiz de gravidez na mão, primeiro e único que eu tive, foi só um, eu fiz na mão, todo feito na mão. Agora capaz que... Agora ninguém tem mais gosto por isso, fazer roupa na mão, não faz mais. Mas é bom, a gente conseguir criar desde o primeiro ponto na mão e ver a roupa pronta e eu ainda me animo a fazer um vestido na mão. (Entrevista realizada em 17 de outubro de 2016).

A senhora Maria Conceição Duarte da Rosa, quase octogenária, citada no depoimento de Maria Jaci (Tia Maria), detalha a prática da costura como compondo o conjunto de atributos relacionados à construção do gênero feminino, em tempos de outrora, uma vez que articulado ao cuidado dos filhos e da família:

**Maria Conceição:** Eu, na casa dos meus pai sempre foram cobertas feita em casa. Na minha casa, depois que eu casei, ainda usei muitos anos as cobertas feita em casa, eu só depois que a gente foi comprando, mas assim mesmo, acolchoado pronto eu nunca comprei. Agora, pra o fim edredom, cobertor, essas cousa, mas contrário não, tudo a gente fazia em casa. Porque a gente sempre pobre, com dificuldade das coisas, né? [...] Eu fazia até lençol de roupa usava emendada como quem faz colcha de retalho, né? É, porque a vida, pra quem não é assalariado não é tão fácil. (Entrevista realizada em 28 de julho de 2016).

Carmem Lúcia exibe com orgulho uma máquina de costura antiga, não motorizada, que herdou da mãe. Sua mãe foi presenteada ao prestar serviço para uma vizinha, mas afirma que nunca a usou, tamanho era o hábito de costurar exclusivamente na mão. É com ela que Carmem sobrevive atualmente como costureira. É ela também que faz o acabamento dos produtos do grupo de artesãs, quando isso requer costura, pois as demais mulheres, não obstante alguns cursos de formação de pequena duração, não adquiriram o gosto pelas máquinas de costura.

Na convivência com mães e avós, o aprendizado da costura se fez, sobretudo, para terem suas bonecas, pois os poucos recursos financeiros, associados à distância da cidade, tornava as bonecas compradas um produto de luxo. O depoimento de outra exímia artesã, Olga Prestes, exprime a aprendizagem do manuseio de agulhas, linhas, tecidos e outros materiais que haviam à mão, sendo muito similar do narrado por outras artesãs do grupo, embora algumas refiram que o aprendizado de fazer bonecas tenha se dado mais com avós ou tias:

**Olga:** [...] eu aprendi a costurar desde criança, porque eu me criei fazendo boneca de pano, no começo até que a mãe fez umas pra mim, depois eu aprendi a fazer e eu mesmo fazia, porque boneca comprada eu quase até nem tive, acho que eu tive uma ou duas, só! umas bonecas bem simplesinhas, que vinham e aí a gente ia fazer roupa e botar. Foi as bonecas que eu tive, mais era boneca de pano...

[...]

**Olga:** Ah era normal, a gente cortava um pedaço de pano, enchia com lã ou pegava roupa que não servia mais e enchia as bonecas, era assim que era feito. E o cabelo da boneca a gente pegava uns pelegos antigos que tinha, uns vermelhos, aí a gente pegava uns pedaços e botava de cabelo nas bonecas, era os cabelos da boneca, era esse de lã (risos). (Entrevista realizada com Olga Prestes, em 16 de novembro de 2016).

Como estipular fronteiras entre necessidade, ausência de condições e curiosidade, desejo de aprender habilidades já dominadas pelos adultos? A frase “eu sempre fui curiosa” foi ouvida à exaustão durante a realização das filmagens que resultou no documentário “Eu Aprendi Vendo”, quando perguntadas sobre como aprenderam suas habilidades manuais. Olga, por exemplo, detalha: “[...] eu, vendo os outros fazer eu aprendi a fazer, eu sou assim, eu sou curiosa, eu vejo as coisas e depois eu pego e faço e por onde a gente anda, vai vendo coisas diferentes e vai aprendendo a fazer, só no olhar já pega o jeito”. O fazer artesanal implica, portanto, o treinamento não apenas da sensibilidade manual, do tato, mas, sobretudo, da atenção do olhar. As diversas formações que passaram a fazer, no trânsito para o estatuto de artesã, pode

significar a inserção de conteúdos (técnicas e estilos) novos, tanto o é que as bonecas que fazem hoje, para a venda, não são as mesmas que faziam quando eram crianças. Mas, ao mesmo tempo, ocorre a atualização no presente de uma forma de relação com os artefatos em que aprendizagem e diversão não estão dissociadas, tal como no tempo em que eram meninas:

**Carmem:** [...] a gente começou até, tipo uma geração de renda, sabe? Não tanto no incentivo da brincadeira, mas a gente se diverte, mas a gente se diverte fazendo isso aqui! É uma diversão que gera renda, por que era uma coisa que a gente já fazia, tudo que a gente faz, a gente gosta, a gente se diverte fazendo o que gosta, então pra mim é um aprendizado, cada dia que a gente aprende um modelo novo de boneca, a gente se diverte com isso [...] (Entrevista realizada em 17 de outubro de 2016).

Nos encontros das artesãs do Maçambique, muito se fuxica, muito se costura. Não apenas bonecas e outras peças artesanais, mas também consensos, impressões, relações, por meio de diálogos sobre os temas mais diversos. De novidades do universo familiar, passa-se para assuntos relativos à Associação Quilombola ou projetos e políticas cotejados pela comunidade, ao racismo espelhado nas novelas, às dificuldades no acesso aos serviços de saúde ou outros, aos diferentes projetos políticos que se apresentam no cenário nacional, etc. Momentos de atualizar valores, opiniões, princípios de convivência, e reforçar laços afetivos e redes de apoio.

A coordenação do grupo de artesãs não é a única experiência de Carmem Lúcia como liderança. Na igreja em que frequenta, toma a frente dos cultos nos dias em que o pastor está ausente, tendo assumido, ainda, diversos cargos da Associação Quilombola da sua comunidade, incluindo a de Presidente.

### **Memórias de dor e de amor: atendendo Vó Elvira, Leandra vai estudar**

Leandra Ribeiro Fonseca, da comunidade Vó Elvira, focou sua participação no Painel “Comunidades Quilombolas, territorialidades e autonomia das mulheres” em torno da sua trajetória escolar, mencionando uma grande referência e inspiração para sua família e toda a comunidade da qual faz parte: Elvira Lima Soares foi sua própria avó materna. Vó Elvira faleceu em 2014 com a idade oficial de 94 anos, no Distrito de Monte Bonito, interior de Pelotas. Registrada quando já era menina-moça, não tinha certeza de terem inscrito a idade correta nos registros. Em 2010 as famílias negras deste

Distrito se organizaram em uma Associação Quilombola, que passou a levar o seu nome, em homenagem à sua trajetória de vida, vista como exemplo de luta.

Leandra foi ninguém menos que a neta escolhida para acompanhar sua avó a noite, quando esta já estava idosa e, por precaução, precisava de companhia para dormir. Leandra fez seu Ensino Médio à noite, e quando chegava em casa, era o momento do compartilhamento de experiências, situação que se repetiu quando passou a trabalhar em uma creche na cidade: tornou-se parte do ritual cotidiano contar para a avó o trabalho que desenvolvia com as crianças, assim como, sobre as aulas no curso de Pedagogia, que estava cursando na Universidade Católica de Pelotas. Mas Leandra, também, muitas histórias ouvia da avó sobre o passado, por exemplo, narrativas de que os brancos não gostavam que os negros fossem para a escola aprender, tinham que ficar trabalhando nas fazendas. E quando iam para a escola, sempre ficavam longe dos seus colegas brancos, não conseguiam ouvir as explicações e as professoras nem se importavam se estavam aprendendo ou não. Em razão disso, Vó Elvira não foi alfabetizada, mas sempre falava para sua neta: “estuda minha filha, pra ti ser alguém na vida, só assim as pessoas vão te respeitar”.

Assim como Dona Santa, a condição de não alfabetizada não impediu Vó Elvira de se auto constituir como sujeito de conhecimento. Quando havia tempestade, ensinava a fazer um sinal da cruz em cima da mesa com sal, para passar o mau tempo, garantindo a proteção de quem por perto estivesse. Quando uma criança estava muito agitada para dormir ou ficava de olhos abertos à noite, pegava-se um copo com água e três brasas acesas, com a criança perto, colocava-se uma brasa de cada vez dentro do copo, se as três brasas afundassem, era por que a criança estava com quebrante e no final se faz um sinal da cruz no copo para protege-la, jogando-se as brasas para o lado que sai o sol, pois o sol vai surgindo e iluminando aquelas brasas já apagadas que estão no chão onde o quebrante e o mal ficou grudado. E no momento em que o sol reflete sobre as brasas, o quebrante se desfaz.

Vó Elvira ensinava também, tal como Dona Santa, que no momento em que uma criança nascia, tinha sempre que ser mostrada para a lua para ficar protegida, assim a lua ajudava a criar a criança. Principalmente a lua crescente, pois dessa forma a criança não chora tanto à noite, não fica agitada, e se desenvolve melhor.

Vó Elvira era uma mulher que sempre cuidou da família com muito amor e carinho, tinha um coração grandioso, cuidou dos netos, bisnetos e tataranetos e com toda a humildade, ainda ajudava a comunidade. Filha de Inácia Silveira e Paulo Soares

Silveira, Vó Elvira nasceu no que hoje vem a ser o município Arroio do Padre. Trabalhou em fazendas até a idade adulta, quando era criança, vivia em casas alheias, trabalhando em regime de semiescravidão, dormindo em cama de pau, em lugares inapropriados, comia no corredor das casas, sendo frequentes os castigos físicos. Ela passou a trabalhar desde muito cedo para ajudar na criação dos irmãos, e retornava para a casa dos pais em finais de semana, geralmente uma vez por mês.

Algumas poucas experiências relatadas por Vó Elvira foram gravadas. Nos relatos, emergem lembranças de arbitrariedades contra as pessoas negras, no pós-abolição, tornando pertinente colocações de Gomes e Cunha (2007, p. 09) de que “A transformação do escravo em trabalhador livre esteve longe de trilhar um caminho linear e irreversível”, uma vez que aparatos institucionais continuaram a ser usados para reafirmar a sujeição, subordinação e a desumanização dos afrodescendentes, tal como o aparato policial. Dessa forma, relações de trabalho, de hierarquia e poder muito similares ao contexto escravocrata persistiram durante várias décadas após a abolição. Em um dos relatos de Vó Elvira, ela detalha sobre a morte de um de seus irmãos por parte da polícia, quando ainda era criança:

**Vó Elvira:** ... tinham chegado lá em casa, minha mãe fazia bolo de pedra, ela estava assando um bolo cadinho, apareceram a polícia, eles não prendiam, então eles matavam aquelas pessoas que faziam danos, eles matavam, não prendiam. Ela estava chorando, disse assim: ‘levem ele, mas não matam perto de mim, matem bem longe de mim, no meio do mato’. Levaram ele e a coitadinha ficou chorando, e nós éramos pequenos e disparamos e ganhamos embaixo da cama, se escondemos. Ai eles disseram: ‘não, com vocês pequenos, não, só ele’. Vieram buscar, polícia. [...] Ai levaram ele, saíram com ele atado com a corda no pescoço e levaram a mão para trás, e uma corda no pescoço para ele não se escapar, levaram ele para não matar [perto da mãe].

Foi aos 16 anos que Vó Elvira casou-se com Constantino Ribeiro, que adoeceu enquanto estava cortando lenha e foi vitimado por um derrame repentino que o deixou parcialmente paralítico, vindo a falecer um tempo depois. O casal havia migrado do Arroio do Padre para o Monte Bonito há aproximadamente 80 anos, pois a situação era muito difícil, trabalhavam e plantavam de graça em uma fazenda onde residiam, por não terem terreno próprio para construir uma casa. E como haviam terrenos devolutos no Monte Bonito, várias famílias negras que não tinham terras chegaram e se apossaram, com posterior regularização dos terrenos, originando a comunidade quilombola que hoje leva o nome de Vó Elvira. Essa perambulação, segundo estudos historiográficos e

antropológicos, acompanhou inúmeras parentelas negras por várias décadas após a abolição, em razão da ausência de políticas de estado que garantissem a inserção efetiva de ex-escravizados e seus descendentes na sociedade brasileira (RIOS, MATTOS, 2005; AGUILAR, 2011), o que gerou graus alarmantes de vulnerabilidade social com recorte marcadamente racial no meio rural (ANJOS, 2003). Ao chegar com a família, fizeram uma casa de barro, não havia água encanada, energia elétrica e nem fogão à lenha. O casal migrou acompanhado de três filhos e, no Monte Bonito, mais duas filhas se agregaram à família, dentre elas, Vanda, mãe de Leandra.

No Monte Bonito, Elvira e Constantino criaram a família trabalhando em fábricas de conservas de frutas e em lavouras dos colonos, chegando a residir na propriedade de um e outro em alguns períodos. Chegaram a residir um tempo, também, na cidade de Pelotas, buscando outras alternativas de emprego, mas retornaram para o Monte Bonito onde se fixaram até o final das suas vidas, e alguns de seus descendentes vivem até hoje. A vida no Monte Bonito, segundo relatos de dona Vanda, sempre foi marcada por necessidades:

**Vanda:** Tinha quase nada dentro da casa, um fogão feito de barro, tinha quase nada, uma cama de estaca de pau, botava os paus atravessados, botava um colchão de palha de milho, de saco de estopa o colchão e botava palha de milho dentro, assim que nós vivia. (Entrevista realizada em 02 de junho de 2019).

Aos seis anos de idade, dona Vanda já trabalhava na lavoura com sua mãe, arrancando batata-doce, cultivando feijão, milho, morango etc. Parou de estudar na segunda série do Ensino Fundamental, para poder trabalhar e ajudar na renda familiar. De uma certa forma, Dona Vanda repetiu a trajetória de sua mãe:

**Vanda:** Estudei até o segundo ano e depois tive que ir trabalhar, não pude estudar mais, passei para o terceiro ano, mas não consegui, tive que trabalhar para ajudar os meus pais porque passávamos muito trabalho. Tinha mais era alemães na escola, não davam muita bola pra gente. Nós trabalhava, ainda éramos pequenos, trabalhava na lavoura, nós plantava, apanhava morango. (Entrevista realizada em 02 de junho de 2019).

Na adolescência, Dona Vanda passou a trabalhar nas fábricas de conservas de frutas e em casas de família como doméstica: “Com quatorze anos, sem carteira, ninguém tinha carteira, só alguns que tinham”. Trabalhou também quebrando pedra na

pedreira que tem na localidade, juntamente com sua irmã mais velha. Depois dessa experiência, passou a trabalhar na cidade de Pelotas como doméstica, e em um hotel como arrumadeira, período em que se separou do primeiro marido. Os dois filhos do primeiro casamento – Eronita Raquel e Carlos Francisco – passaram a residir com Vó Elvira em Monte Bonito, “[...] para mim trabalhar no hotel, ai toda semana eu ia, levava comida” (Entrevista gravada em 02 de junho de 2019). Foi na cidade que conheceu seu segundo marido, João Francisco de Matos Fonseca com quem se casou e teve mais três filhos: Alvacir, Eder e Leandra. João Francisco nasceu no 5º Distrito de Canguçu, em uma comunidade negra que também é reconhecida atualmente como quilombola, o Cerro das Velhas. Morou com seus pais neste local até a fase adulta, trabalhando na agricultura e fazendo alambrado em fazendas da região. Não estudou para poder ajudar seus pais a criar a família, pois eram um total de onze irmãos. Em busca de melhores postos de trabalho, foi residir em São Lourenço do Sul e depois, em Pelotas, onde trabalhou em granjas de arroz. Foi onde conheceu Dona Vanda, indo residir no Monte Bonito após o casamento, no mesmo terreno em que Vó Elvira já tinha se apossado.

Dos filhos e filhas de Vanda e João Francisco, três conseguiram realizar (ou estão realizando) curso superior: Alvacir, Eder e Leandra. Eronita Raquel, filha mais velha de Vanda, estudou até a terceira série, parou de estudar para poder trabalhar para ajudar com as despesas da casa. Inicialmente em trabalhos de lavoura, junto com sua mãe, depois, em fábricas de conserva, descarregando pêssego, jornada de trabalho que era bem puxada, ficando horas em pé. Ainda na colônia chegou a ser babá, ofício que exerceu também na cidade de Pelotas. Na cidade, trabalhou como empregada doméstica. Atualmente é casada e artesã, trabalhando em casa e expondo seus produtos nas Feiras de Artesanato Quilombola. Detalha-se aqui um pouco mais da sua trajetória para indicar sobre o quanto é difícil a ruptura, por parte das mulheres negras rurais, deste ciclo de aprisionamento em postos de trabalhos restritos às atividades manuais.

A ruptura deste ciclo, por parte de Leandra Ribeiro Fonseca, não se constituiu em uma tarefa fácil. Alfabetizou-se no Monte Bonito, intercalando os estudos com os cuidados da casa, para que a mãe pudesse trabalhar nas fábricas, a jornada era intensa. Na adolescência, assumiu também os cuidados com o sobrinho, que era bebê, para a irmã poder trabalhar. Ainda no Ensino Fundamental, no final de ano, trabalhava na fábrica de conservas descarregando pêssego, carregando e amontoando caixas. Durante o Ensino Médio, estudava de manhã, e a tarde e noite trabalhava na fábrica de conservas. Após o Ensino Médio, com o afã de ser educadora, foi fazer o curso de magistério no

Colégio Assis Brasil, na cidade de Pelotas. Para pagar os custos, além do apoio familiar, trabalhava aos sábados fazendo faxina, até conseguir um emprego como babá, o que implicava ficar na cidade durante a semana. Além deste emprego, trabalhava em uma escolinha de educação infantil, indo e vindo do Monte Bonito. Em 2014, sem conseguir ingressar em universidade federal, conseguiu vaga para o curso de pedagogia na Universidade Católica de Pelotas, com o financiamento de 50% da mensalidade pelo FIES, estudando durante a noite e trabalhando durante o dia. Em 2018, já graduada, ingressou no Mestrado em Antropologia na Universidade Federal de Pelotas, graças à política de ações afirmativas implementada naquela universidade tardiamente, apenas em 2011.

A trajetória de Leandra corrobora, o já apontado por alguns estudiosos, sobre o quanto o acesso à educação é um projeto político coletivo da comunidade negra desde longa data. Não apenas uma forma de inserção e ascensão social, mas uma forma de se apropriar de linguagens e recursos simbólicos que balizam as definições de quem são os diversos grupos sociais que compõe a sociedade brasileira e como tem se dado as relações entre os mesmos no transcorrer da história. Não é à toa que a reivindicação, não apenas pelo acesso à educação, mas também por uma educação que contemple as perspectivas de mundo dos afrodescendentes, já estivesse sendo pautado pelas primeiras organizações negras do pós-abolição (DOMINGUES, 2008).

### **Mulheres quilombolas: identidades em construção**

Os processos de autorreconhecimento de coletivos negros como remanescentes de quilombos colocaram em evidência realidades até então pouco conhecidas pelas Ciências Sociais brasileiras, de forma a corroborar o já evidenciado de que as últimas décadas se fizeram acompanhar de um verdadeiro redesenho das cartografias que representam as unidades federativas brasileiras (RUBERT, 2008).

A organização das comunidades negras para serem reconhecidas como quilombolas, as várias mudanças na legislação e o atual retrocesso na garantia de direitos sempre exigiu muita mobilização, envolvendo a formação de lideranças. Dentre essas lideranças, as mulheres sempre estiveram presentes. Mas se as comunidades negras rurais eram invisíveis para as ciências sociais antes de se estabelecer a categoria jurídica “remanescentes das comunidades de quilombos”, as mulheres negras quilombolas continuam sendo. São poucos os estudos que existem sobre esse segmento.

Está muito em destaque, atualmente, o tema da “mulher negra”, mas isso ainda não atingiu a mulher negra rural quilombola.

Adriana Cardoso Sampaio e Ana Cláudia Pacheco, por exemplo, ao escreverem sobre as mulheres da comunidade de Barro Preto (Bahia), destacam que os estudos sobre quilombos no Brasil não valorizam o papel histórico, econômico e cultural das mulheres quilombolas. Isso entra em choque com a relevância dessas mulheres dentro das comunidades, “[...] na organização comunitária, na sustentação familiar e na transmissão da história e cultura africanas, afro-brasileiras e indígenas” (2015, p. 55). Em razão disso, estudos sobre mulheres negras quilombolas, com origem no meio rural, precisam levar em consideração a problemática de como se articulam as condições de raça, gênero e classe. Collins chama isso de “natureza interligada da opressão” (2015, p. 107) e Avtar Brah chama isso de interseccionalidade. Segundo essas autoras, é a interação entre essas dimensões que deve ser abordada em reflexões sobre mulheres negras.

Seria muito útil compreender como relações patriarcais se articulam com outras formas de relações sociais num contexto histórico determinado. Estruturas de classe, racismo, gênero e sexualidade não podem ser tratadas como “variáveis independentes” porque a opressão de cada uma está inscrita dentro da outra – é constituída pela outra e é constitutiva dela (BRAH, 2006, p. 351).

Sampaio e Pacheco, na sua pesquisa sobre mulheres quilombolas na Bahia, também falam da importância de “[...] entender as relações de dominação interseccionadas [...]” para dar conta, ao mesmo tempo, do racismo, do patriarcalismo e da opressão de classe (2015, 57 e 61). Quando define o pensamento feminista negro, Collins (2015, p. 102) afirma que “Grande parte deste pensamento tem sido produzido de forma oral por mulheres negras comuns, em seus papéis de mães, professoras, músicas e pastoras”. Trazer esses pontos de vista de mulheres lideranças quilombolas para dentro da universidade, por meio de estudos, eventos e fóruns de discussão, amplia as formas de acesso ao seus mundos, gerando reconhecimento e autoafirmação.

O breve artigo de Eliane Cantarino O’Dwyer é ilustrativo da potencialidade desta perspectiva teórica. Após fazer um apanhado da situação atual dos processos de titulação de territórios quilombolas, essa antropóloga diz que essas comunidades “[...] reconfiguram identidades étnico-raciais e de gênero pré-estabelecidas pelo ideário político nacionalista e seus estereótipos na construção da Nação” (2016, p. 263). A

partir de dados etnográficos de várias comunidades do norte e nordeste do país, a autora constata a importância de personagens femininas, e que estas não se encaixam naquele estereótipo da mulher negra passiva e sexualmente submissa. São imagens de mulheres lutadoras, “valentes”, que muitas vezes tinham relações com mais de um homem por opção própria, e que eram muito ativas na participação em revoltas ou fugas. Em torno delas se articulou, historicamente, a organização dessas comunidades. O’Dwyer afirma, então, o quanto a trajetória de mulheres quilombolas pode levar à outras formas de contar a história, não só de cada comunidade, mas do Brasil como um todo.

### Conclusão

O rápido percurso sobre a trajetória individual e familiar de três mulheres quilombolas aponta para o imperativo da circulação por diversos espaços e condições para garantirem a sobrevivência, embora esses deslocamentos se deem no âmbito de redes de relações que cruzam diversos territórios existenciais, ao mesmo tempo em que promovem a sua ampliação. Obviamente, existem especificidades em cada uma dessas trajetórias, mas as similaridades saltam aos olhos, e não dizem respeito apenas à explícita condição de vulnerabilidade, aludem também à inegável potência de vida que habitam corpos tangidos pelo imperativo de perpetuar a existência de coletivos, a partir dos quais definem seu lugar no mundo. Viver nas bordas dos espaços sociais convencionais carrega consigo o ônus inerente às condições de fragilidade que isso implica, mas, por outro lado, possibilita a criação de outras perspectivas de mundo (no sentido de percepção da realidade, em si), outras estéticas, assim como, outras éticas, distintas das convencionadas pela sociedade dominante. É o que nos ensinam os relatos sobre benzeduras, formas de ler os sinais do tempo e do corpo, assim como os saberes sobre as potencialidades que impregnam plantas e outros elementos da natureza, utilizados em rituais de cura. É o que nos ensina, ainda, a teimosia em persistir com formas associativas que, embora também direcionadas para alavancar outras formas de geração de renda, tem por objetivo último alimentar laços e afetos, como é o caso dos grupos de artesanato.

A construção de espaços que oportunizam encontros e diálogos precisa ser, nesta perspectiva, um dos principais objetivos da instituição acadêmica. Encontros entre sujeitos que compartilham trajetórias e identificações subjetivas e políticas similares, que de outro modo, em razão de uma condição de vulnerabilidade historicamente

construída, não teriam tal oportunidade. Mas encontros, também, entre sujeitos situados em posições diferenciadas, de forma que a aprendizagem recíproca gere sensibilidades pautadas na empatia e compreensão mútua, potencializando coalizões que gestem formas sociais mais equitativas. Estas, precisam estar ancoradas no reconhecimento da necessidade de reparação à desconsideração histórica imputada à quem sustentou e sustenta a continuidade da vida em vários sentidos, como é o caso das mulheres negras quilombolas.

### Referências:

AGUILAR, Maria do Carmo Moreira. “Viver pelo mundo trabalhando pros outros”: a trajetória itinerante do Quilombo Rincão dos Caixões. **Identidade!**, São Leopoldo (RS), v. 16, n. 2, p. 106-124, 2011.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. Raça e pobreza rural no Brasil Meridional: a comunidade de São Miguel dos Pretos – um estudo de caso. **Teoria e Pesquisa**, São Carlos (SP), v. 1, n. 42, p. 199-220, 2003.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo**: Antropologia e História do processo de formação quilombola. Bauru (SP): Edusc, 2006. 370 p.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, São Paulo, nº 26, p. 329-376, 2006.

COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a *outsider Within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016.

DOMINGUES, Petrônio. Um “templo de luz”: Frente Negra Brasileira (1931-1937) e a questão da educação. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 39, p. 517-534, 2008.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001. 432p.

GOMES, Flávio dos Santos; CUNHA, Olívia Maria Gomes. Introdução: que cidadão? Retóricas da igualdade, cotidiano da diferença. In: GOMES, F. dos S.; CUNHA, O. M. G. (org.). **Quase-cidadão**: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007. p. 7-19.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000.

MARQUES, Carlos Eduardo; GOMES, Lilian. A constituição de 1988 e a ressignificação dos quilombos contemporâneos: limites e potencialidades. **RBSC**, São Paulo, v.28, n.81, p. 137-153, 2015.

MONTERO, Paula. **Da doença à desordem**: a magia na umbanda. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985. 274 p.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Uma nova forma de fazer história: os direitos às terras de quilombo diante do projeto modernizador de construção da nação. In: OLIVEIRA, Osvaldo Martins de (org.). **Direitos quilombolas & dever de Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016, p. 257-273.

QUINTANA, Alberto. **A ciência da benzedura**: mau olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise. Bauru, SP: EDUSC, 1999. 226 p.

RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe Maria. **Memórias do cativo**: família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. 301 p.

RUBERT, Rosane Aparecida. Comunidades Negras no RS: o redesenho do mapa estadual. In: SILVA, G. F.; SANTOS, J. A.; CARNEIRO, L. C. C. (org.). **RS negro**: cartografias sobre a produção do conhecimento. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 165-181.

RUBERT, Rosane Aparecida (org.). **Relatório antropológico de caracterização histórica, geográfica, econômica e sociocultural da comunidade remanescente de quilombos de Maçambique (Canguçu-RS)**. Pelotas: Fundação Simon Bolívar; UFPEL, 2014. 514 p.

SAMPAIO, Adriana Cardoso; PACHECO, Ana Cláudia Lemos. Mulheres griôs quilombolas: um estudo inicial sobre identidade de gênero e identidade étnica. **Pontos de Interrogação**, Alagoinhas (BA), v. 5, n. 2, p. 55-70, 2015.

VERSIANI, Daniela Beccaccia. Autoetnografia: uma alternativa conceitual. **Letras de Hoje**, Porto Alegre, v. 37, n. 4, p. 57-72, 2002.