



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA (UFBA)
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS (FFCH)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA (PPGA)

GARDENIA MOTA AYRES

**MULHERES QUILOMBOLAS: MEMÓRIAS,
TERRITORIALIDADES E ENCANTOS NA BAIXADA MARANHENSE**

Salvador, (BA)
2024



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA (UFBA)
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS (FFCH)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA (PPGA)

GARDENIA MOTA AYRES

**MULHERES QUILOMBOLAS: MEMÓRIAS,
TERRITORIALIDADES E ENCANTOS NA BAIXADA
MARANHENSE**

Salvador, (BA)
2024

GARDENIA MOTA AYRES

**MULHERES QUILOMBOLAS: MEMÓRIAS,
TERRITORIALIDADES E ENCANTOS NA BAIXADA MARANHENSE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Doutora em Antropologia

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Cíntia Beatriz Müller

**Salvador, (BA)
2024**



Mulheres Quilombolas

GARDENIA MOTA AYRES

**MULHERES QUILOMBOLAS: MEMÓRIAS,
TERRITORIALIDADES E ENCANTOS NA BAIXADA MARANHENSE**

Tese apresentada como requisito para obtenção do grau de Doutora em
Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia.

Salvador, (BA), 2024

Banca examinadora

Cíntia Beatriz Müller - Orientadora _____
Doutorada em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Universidade Federal da Bahia

Ana Paula Comin de Carvalho – Examinadora Interna _____
Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Universidade Federal da Bahia

Cristiane Santos Souza – Examinadora Externa _____
Doutora em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira

Cynthia Carvalho Martins – Examinadora Externa _____
Doutora em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense
Universidade Estadual do Maranhão

Mariana Balen Fernandes – Examinadora Externa _____
Doutora em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Suplente Interno _____
Doutorado em
Universidade

Suplente Externa Rosy Oliveira _____
Doutora em Antropologia Cultural pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e Universidade
de Coimbra/Portuga
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia



*Dedico esta produção às Mulheres Quilombolas do Território Camaputiua, por abrirem
caminhos que alimentam nossa sobrevivência coletiva.
Somos nós quem compomos, no chão dos quilombos, a memória viva das mulheres das
quais descendemos.*

AGRADECIMENTOS

Que alegria chegar até aqui! E, seguramente, este percurso foi guiado por pessoas da minha convivência e por tantas outras, que, no anonimato, contribuíram para a materialização deste trabalho. É chegada hora dos agradecimentos e sinto-me honrada em fazê-los, desejosa de que o alcance deles chegue até àquelas/àqueles que, de alguma forma, se sentirem reconhecidos, inspirados ou desafiados com esta produção.

Agradeço às mulheres negras quilombolas da comunidade Camaputua por me terem permitido caminhar junto com elas e, nas nossas conversas, fôssemos tecendo narrativas sobre nossas vidas, de mulheres quilombolas. Eu celebro esse reencontro, esse sentimento de pertencimento, de solidariedade, de afeto, de um viver tão próximo, íntimo e comprometido com as questões que nos atravessam. Agradeço, sobretudo, por elas terem autorizado expor suas histórias, que seguramente são únicas, mas não isoladas, refletem muitas das trajetórias de mulheres negras e quilombolas do nosso país. Sinto-me companheira de luta, filha, irmã, amiga, estando com vocês, representantes de uma coletividade de mulheres que inspiram esta tese. Obrigada por compartilharem suas narrativas, memórias, intimidades e afetos!

A Dona Maria Antônia, mulher que eu admiro imensamente, agradeço por toda atenção e carinho a mim dedicados. Entre idas e vindas para atender os compromissos da agenda do movimento das quebradeiras de coco babaçu, sua presença na comunidade mostra os diferentes papéis e desafios que as mulheres quilombolas desempenham dentro e fora do território. Agradeço a inspiração.

Marinildes, que alegria te encontrar nesse percurso. A tua animação e esperança me emocionam. Tornamo-nos “parentas”, descobrimos afinidades e sonhos comuns. Ouvir tua voz potente dizendo que a educação é feita também nos movimentos na comunidade, falando da importância da escolarização, do desejo de continuar os estudos é o que dá sentido para seguirmos em luta. Agradeço a motivação.

Assunção, quantas lembranças me traz! Estar com você no quilombo Camaputua me permitiu conhecê-la e admirá-la ainda mais. Com uma beleza singular,

você é um misto de sensibilidade e força, de leveza e dureza, de rebeldia e acanhamento. Encontro em você tantas de nós, particularmente por me conduzir a pensar em nossas transmutações diante das alegrias, da solidão, das dores e da busca do equilíbrio por meio da espiritualidade. Obrigada pela solidariedade.

Dona Terezinha, saber que eu fui a primeira pessoa a conseguir “entrevistá-la” muito me honra. Quanta beleza existe nesse sorriso tímido! Que riqueza transmite no “cargo” que ocupa, na sutileza de se comprometer com as ações desenvolvidas na comunidade! A expectativa que carrega é perceptível com a fé compartilhada ao entoar rezas, ladainhas e preces. Obrigada pela confiança.

Preta, te agradeço imensamente por ser minha principal interlocutora no campo de pesquisa e por ter te tornado uma companheira, uma amiga. Além da acolhida em tua casa, te acompanhar nas atividades diárias, aprender contigo mais sobre a espiritualidade, a conviver com a Cabocla Mariana, foi ímpar para este trabalho e para mim. Agradeço o cuidado, por me fazer sentir parte da tua família. Obrigada pelas trocas, pela paciência, disponibilidade e partilha. Obrigada pelo encantamento.

Os familiares de dona Santinha, em nome do seu filho Manoel, recebam meus agradecimentos. Espero que o registro da narrativa reforce o reconhecimento de dona Santinha como guardiã da memória, que colabora para compor a configuração do território Camaputiua.

Cabeça, há quanto tempo eu sabia da luta da comunidade Camaputiua pela propriedade da terra, mas estar na comunidade amplia meu entendimento, particularmente, sobre as ameaças de morte e da urgente continuidade dos programas de proteção aos defensores dos direitos humanos. Seguramente, a base alicerçada pelas mulheres quilombolas te protege e permite que teu caminhar em prol de lutas coletivas seja seguro. Obrigada pelos ensinamentos e companheirismo.

Agradeço à Cabocla Mariana, Preto Velho e São Benedito, pela permissão em adentrar o território Camaputiua e pela produção desta Tese. Eu confio na espiritualidade e entendo que a ancestralidade nos conecta por algum motivo.

Agradeço às mulheres do Movimento Quilombolas, no Maranhão, com as quais tive oportunidade de aprender sobre a importância da participação política das mulheres na luta pela propriedade coletiva do território e pelo acesso a direitos fundamentais, dentre

elas, Ana Emília (Codó), Maria Helena (Cururupu), Maria Magnólia Belfort (in memorian/Mirinza), Ana Clea Pires (Itapecuru), Raimunda (Turiaçu), Dona Dijé (in memorian/ São Luiz Gonzaga). Ser mulher negra quilombola em Movimento é de uma doação e responsabilidade imensurável, em particular pelo enfrentamento do racismo e do machismo. Mas é, sobretudo, ter consciência de que nossas ações, práticas, provocam transformações no curso de vida de tantas outras mulheres.

Agradeço à minha família. Minha mãe, Margarida, a qual a todo tempo perguntava se esta tese não terminava, imagino que era por ver minha aflição. Mas sou herdeira da teimosia e do atrevimento da minha mãe. Obrigada, mamãe, por me acompanhar e apoiar em etapas que ambas não sonhamos, mas conquistamos juntas. Às minhas irmãs e irmão, Genny, Margarene, Nadja e Ronny, pelo apoio e sustentação incondicional. Genny, obrigada pela acolhida em Salvador e pela leitura cuidadosa deste trabalho, foi um ensaio para a defesa. Margarene, pelos momentos de diversão e incentivo. Nadja, agradeço por ter revisado o texto, e por ser tão generosa e cuidadosa conosco. Ronny, por estar conosco. Obrigada por estarmos seguindo juntas.

Agradeço à querida sobrinha Bárbara Kinda, nossa princesa, pelo carinho e delicadeza. Aos sobrinhos João Luís e Miguel Lucas pelo mimo e momentos de descontração. A minha família é o meu local seguro. Entre idas e vindas, estar em casa é quando estou junto com vocês. Papai estaria orgulhoso e, com seu sorriso largo, tocaria foguetes para festejar. Acredito que ele está em nós e certamente celebraremos.

Agradeço a Davi Pereira Júnior pelos diálogos e leituras. A ancestralidade tem seus próprios desígnios, obrigada.

Agradeço a Tacilvan Alves, meu querido amigo, pelo carinho, cuidado e abraço caloroso. Me alegra saber que posso contar com você, da infinitude das nossas conversas e da profundidade da nossa cumplicidade. Obrigada por esse afeto e delicadeza.

Agradeço a Jurema Machado e Franklin Carvalho, por serem a extensão familiar em Salvador e por terem se dedicado a conhecer Santo Antônio, a comunidade à qual pertencemos. Foi maravilhosa a presença de vocês em nossa casa, onde Jurema, fazendo um mimo para minha mãe, resolveu cozinhar e se tornou referência no preparo da carne de porco. Obrigada pela acolhida afetuosa e recheada de animação.

Agradeço imensamente a Cíntia Beatriz Müller, por ter aceitado ser minha orientadora. Que percurso desafiador, mas, nessa longa caminhada, nós permanecemos juntas. Obrigada pelo respeito mútuo, cumplicidade e empatia. Por tantos momentos, a tua paciência e compreensão foram alentos, um suspiro de alívio. Seguramente, posso dizer que és uma pessoa generosa. Muitíssimo obrigada por acolher minhas ideias, pelo respeito a mim dedicado, pelo incentivo, pelo cuidado e dedicação com este trabalho.

Agradeço às professoras Cynthia Martins, Mariana Balen e Ana Paula Comin, Cristiane Souza e Rosy de Oliveira por aceitarem compor a banca de defesa desta Tese. É uma satisfação compartilhar com vocês este trabalho com as vivências das mulheres quilombolas.

Agradeço ao PPGA/UFBA pelo compromisso assumido, pela condução responsável do processo seletivo que resultou+ no meu ingresso no Programa. Agradecimento estendido às professoras e professores com quem tive a oportunidade de compartilhar esse processo de ensino/aprendizagem e aos colegas de turma, pelas trocas, cumplicidade e parceria.

Agradeço à comunidade quilombola de Santo Antônio, à qual eu pertenço, pelo apoio - ao encaminhar a carta em que afirma do meu pertencimento ao grupo e por alimentar minha fé, minha esperança, meu corpo.

Agradeço às minhas colegas de trabalho no IFMA, Porto Franco; esse período de experiência docente com vocês foi um belo presente.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB) pela bolsa de estudos, condição indispensável para minha formação acadêmica.



Mulheres Quilombolas

À Cabocla Mariana

***Sou Cabocla Mariana, vim lá do juçaral
Sou Cabocla Mariana, vim lá do juçaral
Eu não armo a minha rede para outro se embalar
Eu não armo a minha rede, para outro se embalar
Sou Cabocla Mariana, vim lá do juçaral
Sou Cabocla Mariana, vim lá do juçaral***

(Doutrina Cabocla Mariana)

AYRES, Gardenia Mota. “Mulheres Quilombolas: Memórias, territorialidades e encantos na Baixada Maranhense”. 2024. Orientadora: Cíntia Beatriz Müller. 205f. il. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2024.

RESUMO

A Tese apresentada é um encontro onde etnografia, escrivência e autoetnografia tecem narrativas de mulheres negras quilombolas, a fim de ampliar o (re)conhecimento destas no contexto das formas de resistências negras que fornecem condições para a configuração e defesa dos territórios coletivos. A tese é um cruzamento de rotas, uma plataforma insurgente de produção de conhecimentos corporificados, da experiência compartilhada, rompendo silenciamentos, interdições e demais efeitos das formas de subalternização prescritas pela violência colonial e pós-colonial aos classificados como “Outros”. As narrativas apresentadas privilegiam trajetórias de mulheres quilombolas que concorrem para o a construção de territorialidades específicas a partir do referencial feminino. A “fundação” do quilombo, por meio da “fuga” de Pruquera Viveiros, repercute no território Camaputiua onde as mulheres quilombolas são as “guardiãs” da memória. A recriação da memória está nas práticas transmitidas no cotidiano; nas relações com “*caboclos, encantados*” e santos católicos que fornecem significados e instrumentos na proteção da vida e do território comum. A pesquisa foi realizada no território Quilombola de Camaputiua, mais precisamente na comunidade quilombola Camaputiua, localizado no município de Cajari, ao norte do estado do Maranhão, em uma “região” denominada geograficamente de “Baixada Maranhense”. A tese concluiu que reposicionar as mulheres quilombolas na luta pelo acesso à terra é fornecer outras interpretações para o significado de quilombo, aliando possibilidades de diálogos que interseccionam raça, gênero, etnia e classe. Ampliar a visibilização das formas de resistências das mulheres quilombolas no acesso à propriedade da terra, a partir da formação dos quilombos, da construção de territorialidades específicas, da recriação da memória, além de fornecer elementos para garantir a titulação definitiva do território coletivo, é condição crucial para, contribuições como: elaboração de outras proposições e garantias de direitos civis e políticos, que assegurem às mulheres quilombolas sua integridade face ao enfrentamento à violência agrária, e, sobretudo, potencialização do debate sobre o feminismo quilombola, considerando práticas emancipatórias recriadas por meio do vínculo com a memória e a ancestralidade.

Palavras-chave: mulheres quilombolas, territorialidades, memória, narrativas, encantados.

AYRES, Gardenia Mota. “Quilombolas Women: Memories, territorialities and enchanted in “Baixada Maranhense”. 2024. Advisor: Cíntia Beatriz Müller. 205f. ill. Thesis (Doctorate in Anthropology). Postgraduate Program in Anthropology, Faculty of Philosophy and Human Sciences, Federal University of Bahia, Salvador, 2024.

ABSTRACT

The thesis presented here is an encounter where ethnography, writing and autoethnography weave together the narratives of black quilombola women in order to broaden our (re)knowledge of them in the context of the forms of black resistance that provide the conditions for the configuration and defense of collective territories. The thesis is an intersection of routes, an insurgent platform for the production of embodied knowledge, of shared experience, breaking silences, interdictions and other effects of the forms of subalternization prescribed by colonial and post-colonial violence to those classified as “Others”. The narratives presented focus on the trajectories of quilombola women who contribute to the construction of specific territorialities based on female references. The “foundation” of the quilombo, through the “escape” of Pruquera Viveiros, has repercussions in the Camaputua territory where quilombola women are the “guardians” of memory. The re-creation of memory lies in the practices transmitted in everyday life; in the relationships with “caboclos, encantados” and Catholic saints who provide meanings and instruments for protecting life and the common territory. The research was carried out in the Quilombola territory of Camaputua, more precisely in the Camaputua quilombola community, located in the municipality of Cajari, in the north of the state of Maranhão, in a “region” geographically called the ‘Baixada Maranhense’. The thesis concluded that repositioning quilombola women in the struggle for access to land means providing other interpretations of the meaning of quilombo, combining possibilities for dialogues that intersect race, gender, ethnicity and class. Increasing the visibility of quilombola women's forms of resistance in accessing land ownership, based on the formation of quilombos, the construction of specific territorialities, the recreation of memory, as well as providing elements to guarantee the definitive titling of the collective territory, is a crucial condition for contributions such as: the elaboration of other propositions and guarantees of civil and political rights, which ensure quilombola women their integrity in the face of confronting agrarian violence, and, above all, the potentiation of the debate on quilombola feminism, considering emancipatory practices recreated through the link with memory and ancestry.

Keywords: quilombola women, territorialities, memory, narratives, enchanted.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1	Localização do Município de Cajari.	41
Fotografia 1	Campos naturais em período “ <i>de cheia</i> ”	43
Fotografia 2	Palmeira de coco babaçu	44
Mapa 2	Território Camaputiua	48
Imagem 01	Croqui de comunidade Quilombola Camaputiua	50
Fotografia 3	Acesso à comunidade quilombola Camaputiua	51
Fotografia 4	Escola São Sebastião (Sítio)	52
Fotografia 5	Casas núcleo Baixinhos	52
Mapa 3	APA Baixada Maranhense	54
Mapa 4	Localização dos municípios de Cajari, Penalva e Viana	56
Fotografia 6	Fábrica das Quebradeiras de Coco Babaçu de Camaputiua	63
Fotografia 7	Centro do Quilombo Camaputiua	64
Fotografia 8	Percurso de Penalva para Camaputiua pelo rio Cajari	65
Fotografia 9	Acesso ao quilombo Camaputiua	67
Fotografia 10	Reunião no Quilombo Camaputiua 18/02/2019	68
Fotografia 11	Dona Santinha	93
Fotografia 12	Marinildes da Conceição	100
Fotografia 13	Marinildes e Maria Antônia	102

Fotografia 14	Marinildes, Preta e Maria Antônia	105
Fotografia 15	Assunção raspando coco babaçu	107
Fotografia 16	Assunção na comunidade quilombola Canelatiua, Alcântara (MA)	108
Fotografia 17	Assunção	110
Fotografia 18	Terezinha de Jesus	117
Fotografia 19	Preta	121
Fotografia 20	Preta exibindo peças produzidas - objeto da premiação	125
Fotografia 21	Maria Antônia	133
Fotografia 22	Queimada de Babaçuais em Camaputiua	148
Fotografia 23	Tenda da Cabocla Mariana	1633
Fotografia 24	Travessia nos campos naturais alagados	167
Fotografia 25	Banner fixo na Igreja de São Benedito no Quilombo Camaputiua	173
Fotografia 26	Igreja de São Benedito Quilombo Camaputiua	1788
Fotografia 27	Concurso Quebradeira de Coco	180

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACONERUQ	Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
AMOQRUICA	Associação de Moradores Quilombolas Rurais da Ilha de Camaputua
APA	Área de Proteção Ambiental
CCN	Centro de Cultura Negra do Maranhão
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
CPT	Comissão Pastoral da Terraço
CRFB	Constituição da República Federativa do Brasil
FCP	Fundação Cultural Palmares
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
MIQCB	Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu
MOB	Agência Estadual de Mobilidades Urbana e Serviços Públicos
OMS	Organização Mundial da Saúde
POLO NORDESTE	Programa de Desenvolvimento de Áreas Integradas no Nordeste
PNCSA	Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
PPGCSA	Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia
PROEJA	Programa Nacional de Integração da Educação Profissional com a Educação Básica na Modalidade de Educação de Jovens e Adultos
PRONERA	Programa Nacional da Educação na Reforma Agrária
SEMA	Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis
STTR	Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais
UEMA	Universidade Estadual do Maranhão
UFMA	Universidade Federal do Maranhão
UNIQUE's	União das Comunidades Quilombolas

SUMÁRIO

Apresentação	Erro! Indicador não definido.
Capítulo I	25
Tecendo Vivências de mulheres quilombolas: cruzar “fronteiras”, negociar com as próprias rotas	25
1.1 O lugar de enunciação	26
1.2 O re(encontro) com as próprias rotas no percurso da escrevivência	31
1.3 O reconhecimento da diferença na construção das identidades	34
1.4. Apresentando o campo de pesquisa: uma imersão nos campos naturais alagados da “Baixada Maranhense”	39
1.5 Os engenhos da família Viveiros: o legado escravista e da propriedade privatista das terras	55
1.6 Trajetórias cruzadas: fazendo Movimento	58
1.7 “Conhecendo” a comunidade Camaputua: campo de pesquisa	62
1.8 Convivendo com o visível e o invisível	65
1.9 Efeitos da pandemia da Covid-19 no percurso da escrita	72
1.10 Confluências metodológicas: escrevivência e etnografia	74
Capítulo II	82
Narrativas de Mulheres Quilombolas da comunidade Camaputua: a memória viva na construção política do território	82
2.1 Narrativas como “mediação” entre o vivido e a memória	83
2.2 Memória de família e memória coletiva na construção da identificação do grupo	85
2.3 Narrativas de mulheres quilombolas expressando solidariedade política	88
2.4 Margarida Santos Mendes (Santinha)	91
2.4.1 A presença indígena no comunidade quilombola Camaputua	96
2.5 Marinildes da Conceição Santos	99
2.5.1 A educação com capacidade de mudança e fortalecimento da mobilização política da comunidade	104
2.6 Maria da Anunciação Araújo (Assunção)	106
2.6.1 Reinventar-se no chão do território por meio da ancestralidade	111
2.7 Terezinha de Jesus Barros dos Santos	114
2.7.1 A autoridade de “rezadeira” na comunidade	118
2.8 Maria do Socorro Cutrim (Preta)	119
2.8.1 A servente da Cabocla Mariana	126
2.9 Maria Antônia dos Santos Cocota: movimentando as estruturas	128

2.9.1 O MIQCB na politização das mulheres quebradeiras de coco e quilombolas no livre acesso aos babaçuais e na luta pelo território	135
2.10 Mulheres quilombolas: possibilidades de encontros na composição de retratos de mulheres negras	137
Capítulo III	141
Mulheres quilombolas: as rotas da memória na construção de territorialidades	141
3.1 Mulheres quilombolas: Potências na contracolonização	142
3.2 Nessa terra de negro existiu mulher guerreira: mas sempre na luta exigindo seu direito	145
3.3 Ancestralidade e recriação do imaginário coletivo	150
3.4 Pruquera Viveiros e Maria Viveiros: a fuga para o “lugar” morada dos encantados e a fundação do quilombo Mangueira	154
3.5 Outras mulheres na composição do território Camaputiua	157
3.6 A prática de “partejar”: memória, territorialidades e encantos	161
3.7 Embarcando no parto: mulheres quilombolas, afeto, solidariedade política e resistências	166
3.8 São Benedito e Preto Velho: a iniciativa das mulheres em levantar a festa de São Benedito na comunidade negra	171
3.9 O coco e Preto Velho: a festa de São Benedito e a politização do território	178
Considerações para outras interpretações	183
Referências bibliográficas	188

Considerações iniciais

Problematizar sobre a presença e o papel das mulheres na formação dos quilombos é uma das maneiras de reinterpretar, descrever e provocar a ampliação e inovação nos debates acerca das “comunidades negras rurais” abrigadas sob a classificação ressignificada do termo quilombo¹. Reconhecer e valorizar as trajetórias das mulheres quilombolas é uma ação reparadora que fornece condições para a efetivação de direitos civis e políticos e garantir a elaboração e/ou ampliação de políticas públicas que considerem as dinâmicas nos territórios das comunidades quilombolas.

Essas comunidades são grupos autoidentificados, dadas as peculiaridades nos modos de ser, fazer e viver coletivamente, apoiados em critérios raciais e étnicos². Historicamente elas são submetidas a múltiplas formas de violências, cuja persistência é perpetrada pelo colonialismo e neocolonialismo, nas variadas formas de racismo antinegro³ e no contexto de criação de mecanismos e instituições que favorecem a “pilhagem” dos territórios ocupados por esses grupos.

As constantes violações de garantias constitucionais⁴, particularmente a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade plena e à propriedade definitiva dos territórios coletivos, sobremaneira,

¹ A construção da categoria quilombo está inserida no contexto das lutas contra o racismo e da ampliação do processo democrático na garantia constitucional de direitos civis e políticos que considerem a especificidade das comunidades, cujos modos de vida e condições de existência estão vinculados a formação de territorialidades específicas, forjadas no amago das desigualdades raciais e no processo de afirmação das diferenças socioculturais. Para maior compreensão da formação das comunidades negras rurais quilombolas no Maranhão, recomendo consultar a Coleção Negro Cosme, do Centro de Cultura Negra do Maranhão, no âmbito do Projeto Vida de Negro no Maranhão (PVN/CCN); sobre a formação de quilombos no Brasil, NASCIMENTO, A. 2002. O Quilombismo; RATTIS, A. 2006. Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento; REIS, J.J & GOMES, F.S. 2012. (org.) Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil. Acerca da ressignificação do conceito de quilombo, consultar: LEITE, I. B. 2000. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas: Textos e debates nº 7. NUER/UFSC; ALMEIDA, A.W.B. 2011. Quilombos e as novas etnias. Manaus: UEA.

² Grupos étnicos, entendidos enquanto grupos que se autorreconhecem e são reconhecidos, por meio de categorias por eles estabelecidas; compartilham características socioculturais dinâmicas, “reais” ou imaginadas, permitindo que interajam, por meio de uma combinação, ou mesmo distinção, de contextos e fatores, formando unidades sociais ou unidades de mobilização política. Transcende e rompe com critérios de classificação, tidos como oficial, com a noção de biologismo e isolamento geográfico e cultural, com a noção de fronteiras fixas, acionando identidades específicas, para organizarem-se, de acordo com a constituição do grupo. Consultar: OLIVEIRA, O.M & MÜLLER, C.B. (2016); ARRUTI, J.M. 2014; BARTH, F. 2010; BARTH, F. 2003; WEBER, M. 2000.

³ Leia-se: Racismo: Institucional, Ambiental, Epistêmico, Religioso, Linguístico e Estrutural.

⁴ As comunidades quilombolas são asseguradas por direitos constitucionais específicos, em regra, tendo como centralidade as questões territoriais. O direito à titulação definitiva dos territórios quilombolas está resguardado no

afetam a perspectiva de vida e de morte nos quilombos. As mulheres quilombolas, em contextos históricos e políticos distintos, protagonizam práticas de resistências negras, reelaborando individual e coletivamente a transmissão de epistemologias, as quais se recriaram no vínculo com a ancestralidade negra que, repercutem em formas de insurgências, pelo lado feminino, dando condições de sobrevivência a unidades familiares e forjando formas de ocupação e uso da terra.

Escrever sobre mulheres quilombolas é, antes de tudo, uma contribuição para ampliar o (re)conhecimento sobre os nossos modos de ser, fazer e viver, reposicionando as mulheres quilombolas nas práticas de resistência negra, em particular de acesso à terra, como a “fundação”⁵ ou o comando de quilombos. Essas práticas de resistências fornecem instrumentos para a tecitura de territorialidades específicas, por meio da recriação da memória, a qual funciona como fio condutor na construção das identidades e dos formatos de organização coletiva que reverberam em instrumentos de politização coletiva.

São as rotas traçadas pelas mulheres quilombolas, nos períodos colonial e pós-colonial, que percorreremos, para ampliar nossa compreensão de que, nas “comunidades negras rurais quilombolas”, as mulheres negras ainda afrontam as formas de violências produzidas pelo heteropatriarcado. Elas promovem estratégias políticas para se tornarem proprietárias de seus corpos, por vezes destituídos de sexualidade, animalizados pelas violações racistas, sexistas e machistas.

Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, da Constituição Federal da República do Brasil do ano de 1988 (Art. 168 ADCT/CFRB, 1988); também pode ser observado: nos Artigos 215 e 216 da Constituição; no Decreto federal 4.887/2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos; Decreto nº 5051/2004 que promulga a Convenção 169 no Brasil; Portaria nº 98/2007 da Fundação Cultural Palmares (FCP). No Estado do Maranhão o Artigo 229 da Constituição assegura que “o Estado reconhecerá e legalizará, na forma da lei, as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos; Lei nº 9.169, de 16 de abril de 2010, dispõe sobre a legitimação de terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos e dá outras providências; Decreto nº 32.433, de novembro de 2023, que regulamenta a Lei Estadual nº 9.169/2010; a Instrução Normativa do Instituto de Terras do Maranhão (IN/ITERMA) nº 003 de 2023.

⁵ No contexto de defesa pelo território da comunidade quilombola Camaputíua, as narrativas indicam que a “fundação” do quilombo simboliza, dentre outros fatores, o afrontamento à propriedade privatista das terras e dos corpos negros escravizados. O quilombo é “fundado” às margens da fazenda por meio da “fuga” de uma mulher escravizada. A “fundação” é a referência que as comunidades acionam para construir suas histórias, recriar memórias e formas de resistências coletivas para ocupar, defender e permanecer no território. Diante da emergência dos conflitos fundiários, das violências, tentativas de apagamento e silenciamento, lançar mão da “fundação” fornece elementos para a construção da identidade, do sentimento de pertencimento a uma trajetória e território comum. A “fundação” simboliza a tomada de consciência coletiva, a partir da interpretação que o próprio grupo constrói de si e da configuração do território.

A formação de quilombos por meio da fuga é a mais típica que permeia o imaginário brasileiro. Resistimos, organizando-nos às margens, desde os antigos engenhos; lutamos por “liberdade”, face a um sistema no qual foram proprietários de nossos corpos; recriamos nossas práticas, mesmo quando fomos controladas em nossos fluxos, deslocamentos e em nossa própria reprodução. Somos referidas como “heroínas”, “guerreiras”, “líderes”, mas ainda hoje a condição das mulheres nas comunidades, sob a expectativa de direitos legalmente constituídos, é secundarizada.

Nesta Tese desejo, munida de meus afetos, sentimentos e curiosidades, entender o contexto em que mulheres quilombolas são referência constante nas narrativas de fundação dos quilombos, visibilizando a participação destas na formação de territorialidades específicas que convergem para a configuração de territórios coletivos. Essas narrativas, recriadas na memória do grupo, dinamizam significados para o conceito de quilombo e para ampliar a compreensão da presença e participação das mulheres negras quilombolas nos debates de gênero e dos feminismos negros.

São as mulheres quilombolas que, em regra, estão à frente dos conflitos territoriais e sofrem as violências da negação de direitos. Essas marcações me levam a pensar sobre as diferentes concepções e exercícios de uso coletivo de elementos do território e da vida cotidiana, a partir do ponto de vista das mulheres. E é neste espaço das mulheres que desejo descrever e elaborar minhas análises.

Assim, apresento como problemática central deste estudo as seguintes questões: Considerando a “fundação” de quilombos a partir das trajetórias das mulheres, acionadas na memória, quais as implicações da formação de territorialidades específicas e da elaboração de narrativas para a configuração do território coletivo? E, sobretudo, como as narrativas, memórias e territorialidades podem repercutir em garantia de direitos civis e políticos que dialoguem com os modos de vida dessas mulheres? Para provocar discussões a essas perguntas, a tese levanta temáticas como a construção e interação das múltiplas identidades, a recriação e o papel da memória na formação de territorialidades, a elaboração de narrativas evidenciando as intersecções de raça, gênero, etnia e classe e como forma de emancipação política das mulheres.

Ao apresentar as narrativas construídas das/pelas mulheres neste trabalho, eu também vou sublinhando quem fala e de onde fala, a minha posição de “mulher negra quilombola”. Desse modo,

a escrita, por vezes em primeira pessoa, insere-se na interação das lutas contra o racismo, aqui e alhures, e o lastro de seus efeitos, sobretudo a “pilhagem” dos territórios ocupados tradicionalmente, a tentativa de apagamento da memória e a desqualificação das epistemologias de grupos que subvertem as formas de dominação colonialistas.

Entendo que o trabalho com as comunidades quilombolas, a partir do enfoque da trajetória das mulheres, de reposicioná-las na formação de territorialidades específicas, além de valorizar e visibilizar os modos de ser, fazer e viver, possui capilaridade em fornecer subsídios para fortalecer as resistências cotidianas, para estimular e sustentar agrupamentos comunitários na formulação, implementação e promoção de políticas adequadas, institucionalizadas ou não, para a proteção e garantia dos direitos das mulheres que dialoguem com as dinâmicas nessas comunidades.

A tese está estruturada em três densos capítulos. No primeiro, apresento as vivências das mulheres quilombolas, a partir do meu lugar de enunciação - onde vou construindo minha narrativa, para dizer das minhas vivências e de onde eu escrevo. Destaco as interações e intersecções na construção de identidades multifacetadas, o que nos aproxima e nos torna o mesmo. Apresento o campo de pesquisa, como este se configura, as relações que me permitem inserção, os desafios diante dos efeitos da pandemia do covid-19. Trato ainda do diálogo da etnografia com a escrevivência e autoetnografia para além de metodologias ou conceitos, ambos (ambas = etnografia, escrevivência e autoetnografia; ambos = metodologias e conceitos) são ferramentas políticas.

Apresento, no segundo capítulo, as narrativas das mulheres da comunidade quilombola Camaputua, destacando a construção da memória de família e da memória coletiva. Nele, enfatizo como as mulheres quilombolas são as “guardiãs” da memória; as práticas por elas transmitidas são memórias vivas que fornecem significados para o quilombo. Exponho narrativas de seis mulheres, mencionando as funções por elas exercidas e como as intersecções das formas de opressão de raça, gênero e etnia atravessam a vida das mulheres nos quilombos.

No último capítulo, trato das rotas que as mulheres quilombolas tecem rotas na configuração do corpo-território. Exponho como as mulheres negras, referidas aos quilombos, a partir de Pruquera Viveiros e suas/seus descendentes, insurgem práticas de contra colonização, ao tomarem para si a Potência dos seus corpos. As rotas feitas pelas mulheres fornecem elementos para a construção de territorialidades específicas, por meio das formas de ocupação do território,

destacando a participação destas nos formatos organizativos, nas formas de resistências coletivas, na transmissão de saberes e no enfrentamento aos conflitos agrários.

Faço o uso das aspas e do itálico na grafia palavras que são utilizadas nas comunidades, “próprias” do contexto local e da “região”. Os depoimentos também serão destacados com aspas e em itálico, para dar ênfase às falas e diferenciá-las das citações de autores(as).

O local de realização da pesquisa é a comunidade quilombola de Camaputiua, localizada geograficamente ao norte do Maranhão, no município de Cajari, a 200km da capital São Luís, numa “região” denominada “Baixada Maranhense”. A comunidade quilombola de Camaputiua é formada por três núcleos, Quilombo, Sítio, Rodagem e Baixinhos, que se interligam e mantêm relações de parentesco e de interdependência.

A escolha da comunidade Camaputiua justifica-se diante das narrativas de fundação do quilombo, a partir da trajetória das mulheres quilombolas, das relações que permitem a inserção no campo de pesquisa, da facilidade de acesso a ele e de estudos já produzidos que auxiliaram na pesquisa. Camaputiua é o nome dado à ilha onde se situa a comunidade quilombola também denominada Camaputiua. O histórico dos conflitos agrários e da luta pela terra da referida comunidade desdobra-se em amplo processo de mobilização social que resulta, no presente, no território Camaputiua, formado por vinte e seis (27) comunidades. O território está em processo de titulação coletiva junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, Superintendência Regional do Maranhão (INCRA/SR12/MA).

No Maranhão, de acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), coletados no censo demográfico do ano de 2022, 69.074 mil pessoas se autodeclaram quilombolas e vivem em 32 municípios do estado. Em Cajari 5.938 pessoas responderam ao censo se autodeclarando quilombola. Segundo dados da Fundação Cultural Palmares (FCP), oitocentas e oitenta e quatro (884) comunidades e/ou territórios quilombolas possuem certidão de autodeclaração como “remanescentes de quilombos”. Os processos abertos, aguardando visita técnica e complementação de documento, na FCP, são cerca de duzentos (200). De acordo com a Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (ACONERUQ/MA) existiriam mais de um mil (1.000) comunidades quilombolas no estado, entre as tituladas, reconhecidas e identificadas.

Esta tese constitui-me um desafio, uma vez que se insere em um processo no qual eu acesso a política por mim, e por tantas outras, demandada. Sou a primeira aluna a ingressar, concorrendo às vagas reservadas a candidatos/as quilombolas, no Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Que responsabilidade em minha representação coletiva e politizada! Busquei a Antropologia porque vislumbrei nessa área um universo de possibilidades no fazer acadêmico, da capacidade de criação, argumentação e interpretação, sob múltiplas metodologias e teorias, transcendendo seus limites epistemológicos. Seguramente, a ampliação de conhecimentos, sob essa perspectiva, demarca possibilidades de intervenções no curso das demandas políticas e de produções intelectuais sobre comunidades quilombolas e outros temas de interesse.

Esse desafio também se estende ao campo da Antropologia, uma vez que cria condições, face à crítica feminista e pós-colonialista, de se repensar, tanto no campo “disciplinar”, quanto no compromisso político e ético com os grupos com os quais tem amplamente desenvolvido instrumentos políticos e de defesa de direitos. Tal demanda, sobretudo, ratifica a relevância do papel dos estudos antropológicos na compreensão das identidades coletivas, no compromisso político na efetivação de políticas de ações afirmativas, que têm proporcionado a interlocução de um conjunto de epistemologias com distintas direções, abordagens e complexidades. Se a identidade é forjada no contraste, a minha é fortalecida nesse jogo, é uma resposta a uma conjuntura política que está em curso.

De igual modo, que responsabilidade para o PPGA, haja vista a efetivação de políticas específicas colocar no cerne do fazer antropológico as competências e complexidades daqueles pertencentes aos grupos cujos temas lhe são amplamente correspondentes. Há aqui encontro de alteridades, que tensionam interações e campos de disputas de (re)produção de conhecimentos e de “autoridade” científica. Está em diálogo não somente a necessidade de uma revisão bibliográfica na ementa das disciplinas, mas a de pensar, em conjunto, mudanças profundas que subvertam abordagens pedagógicas as quais se pretendem consagradas pela padronização, hierarquização e dominação do saber. Também é crucial o combate ao Racismo Científico, ao Racismo Institucional e ao Racismo Estrutural, um caminho possível para experimentarmos condições de igualdade de oportunidades.

Capítulo I

Tecendo Vivências de mulheres quilombolas: cruzar “fronteiras”, negociar com as próprias rotas

*"A Terra é meu Quilombo. Meu espaço é meu Quilombo.
Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou".*

(Beatriz Nascimento, 2018)

Este capítulo introdutório é feito de cortes e recortes, tanto temporais, quanto na sua estrutura. Tratar das vivências das mulheres quilombolas exige que eu mergulhe na minha própria vivência, transmutada pelas mulheres que me acompanham física e espiritualmente. Trazer o lugar de enunciação, posicionar-me no campo de pesquisa na relação com a temática, é condição para a compreensão deste trabalho. A comunidade quilombola de Camaputua não é somente um campo de pesquisa, é o lugar onde meu sentimento de pertencimento se aflora, onde o encontro com as diferenças não significa estranhamento, ao contrário, é o (re) encontro com a própria rota, dos percursos que se entrelaçam na luta e solidariedade política em defesa dos territórios das comunidades de quilombo.

Apresento o trabalho de campo sobre os “campos naturais alagados” da designada “região” da “Baixada Maranhense”, permeados de “encantos” que se contrapõem às violências sistemáticas

dos conflitos agrários. A abundância de recursos naturais não tem servido apenas para garantir a “sobrevivência” das pessoas que vivem nessa região; também tem alimentado, historicamente, as disputas injustas entre “propriedade privatista” e práticas de “ocupação e uso” de terras, resistências que se formaram a partir da criação de leis as quais privilegiavam o setor agropecuário e ignoram formas de existência coletivas que coexistem secularmente.

As provocações e desafios acerca dos recursos metodológicos estão colocados. O tempo no campo, os efeitos da Covid 19, a “experiência etnográfica”, a “escrivivência” e “autoetnografia” são partes do processo de ensino/aprendizagem, das interações, da interdisciplinaridade, das alternativas discursivas, da capacidade recreativa no fazer antropológico, trazendo as confluências, experimentando epistemologias que dialoguem com o lugar de enunciação e o campo de pesquisa em questão. “Quando eu estou, eu sou” (NASCIMENTO, 2018).

1.1 O lugar de enunciação

Estar na comunidade quilombola de Camaputiua para empreender um trabalho acadêmico, privilegiando mulheres quilombolas, no contexto de práticas de resistências pelo acesso à terra, movimentou minhas estruturas emocionais, afetivas e espirituais. Somadas às complexidades advindas da pandemia do Covid 19, as descontinuidades que se impuseram promoveram recortes, exigindo capacidade recriadora e persistência no curso da escrita. Pedindo licença para sair do estado de letargia, no qual a escrita não flui, “improdutivo”, no senso comum acadêmico, vou tentando fazer conexões para achar o fio condutor, negociando com os “*encantados*”⁶ a permissão e sabedoria para escrever.

⁶ Encantados, para mim, são a expressão mais sensível das nossas formas de resistência, que, necessariamente, não são materializáveis, visíveis ou dizíveis. Em contextos de comunidades negras rurais, na chamada Baixada Maranhense, os encantados são acionados para a proteção das pessoas e na conservação dos recursos naturais. São seres invisíveis, mas que podem se materializar, fazedores e condutores de ciência, promotores de fazeres, que, mesmo sendo modificados, resistem, nos ensinando que as práticas de resistências também advêm do indescritível. Eles são dotados de sabedorias que influenciam na vida cotidiana, na relação com a natureza, com o corpo, com os antepassados; possuem formas, nomes e funções diferenciadas, a quem recorro pedindo orientação, cura do corpo, da mente, do espírito e paz espiritual. Em regra, nos referimos aos encantados, expressão genérica, sem precisar gênero. Ao prefaciar o livro “Maranhão Encantado”, a professora Liana Trindade conceitua encantados como: “entidades espirituais, seres humanos ou animais,

A preocupação com o tempo é um tormento. Na procura por caminhos, os “búzios”⁷ preveniram que a escrita estava comigo, que fluiria no devido tempo, não aquele do relógio, confluindo para o entendimento de que “cada atividade se cumpre no tempo que for necessário. É a atividade que define o tempo e não o contrário” (PRANDI, 2001). Mas o jogo também alertara da necessidade de desvencilhar-me do campo de pesquisa e fazer a imersão na minha própria história “lá em casa”, saber das mulheres de lá, descortinar “o que estava escondido” sobre minha trajetória⁸, aludindo à perspectiva de gênero, e assim melhor compreender a existência de relações que estreitam “fronteiras”⁹, ou das encruzilhadas, presentes nas interrelações que me ligam ancestralmente à comunidade quilombola de Camaputiua.

As percepções do que ora me aproxima, ora distancia, ora diferencia, ora assemelha minha trajetória das mulheres quilombolas da comunidade Camaputiua são inevitáveis. À medida que a “tradução” do visto, ouvido e sentido no campo de pesquisa vai se desenhando e se transforma na escrita, vai aflorando a memória, num comparar, aprender, relembrar, sorrir e chorar (EVARISTO, 2017). O processo de escrita solitário, incompatível com a diversidade de vozes que a compõe,

que no término de sua existência mortal tornaram-se imortais. Espíritos que vivem nas matas, nos rios e mares, baixam em terreiros e nos salões de curadores; convivem com mortais. Os encantados dialogam com os homens, não são sobrenaturais nem extraordinários, mas naturais, fazendo parte constitutiva da vida social, indicam os tabus de valores e práticas: castigam as transgressões sociais, a caça ou pesca predatória. Embora sendo entidades pagãs, compõem os sistemas de crenças do catolicismo popular; o poder dos sacramentos como o batismo apazigua estes espíritos”. (FERRETI, 2000, pg. 10).

⁷O jogo de búzios é uma prática do candomblé. Eu costumo consultar, tenho fé, acredito no direcionamento que é indicado, por meio do jogo, para a compreensão da minha espiritualidade, melhor condução dos meus processos de negociação e satisfação e bem-estar com a minha ancestralidade.

⁸ Eu faço opção por utilizar o termo rotas, trajetória e, por vezes, percurso. Rotas eu tomo emprestado de Stuart Hall (2000) para fazer menção à construção das identidades, do processo de autorreconhecimento, da ideia de representação, da construção da consciência etnicorracial e política, do estar e ser constante Movimento; trajetória me referindo às experiências pelas quais passamos ao longo da nossa existência física que se entrecruzam e repercutem em relações coletivas; percurso, para falar dos caminhos, das andanças, dos traços simbólicos, afetivos e políticos que conformam a compreensão da construção de territorialidades específicas e a relação com os territórios.

⁹ Fronteira aqui não está referido a aspectos geopolíticos de Estado-Nação ou demarcação territorial rígida e padronizada (GELLNER, 1996); (ANDERSON, 2008), (CONHEN, 2003). As fronteiras que me ligam ancestralmente à comunidade de Camaputiua são pensadas como um lugar de encontro, de troca, de contradições, de consensos e conflitos, mas que carregam significados e simbologias de um contexto histórico comum; está na construção da tomada da “consciência de fronteira”, da consciência de si e das suas representações coletivas (COHEN, 2003). Expressa também, em conformidade com Homi K. Bhabha (1998, p.24), “o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente, em movimento não dissimilar ao da articulação ambulante e ambivalente. É a ponte que nos reúne enquanto passagem que atravessa e nos faz alcançar outras margens”. Estreitar fronteiras que me ligam ancestralmente à comunidade de Camaputiua é entender as interrelações que não comportam em tracejados físicos, é a dimensão política e coletiva da nossa existência que nos permite o sentimento de pertencimento comum.

requer que eu me posicione, rompendo silenciamentos, interdições e demais efeitos da invisibilização e das formas de subalternização prescritas pela violência colonial e pós-colonial aos classificados como “Outros”¹⁰.

O racismo, sobretudo, nos impõe essa classificação de “ser” o/a “Outro/a”, estereotipado, infantilizado, julgado como estranho, incompatível, conflitante e incomum (KILOMBA, 2019). Reclamar o “lugar de enunciação”¹¹ é evidenciar diferentes epistemologias, refutando perspectivas que consagram homogeneidade, hegemonia e hierarquização na produção do conhecimento que historicamente provocou, e ainda promove, silenciamentos, apagamentos e violência epistêmica; é criar, e pôr em prática, condições equitativas com capilaridade de relativizar da condição de “invisibilizados”, “sujeitos” que estão tomando para si a construção das identidades¹², politizando critérios que antes se construíram discriminatórios, na autoafirmação da consciência individual e coletiva; é evidenciar modos de fazer e criar para além dos limites dos “modus operandi” dos manuais eurocêntricos.

O lugar de enunciação é lugar fronteiro, do reconhecimento das diferenças, das trocas, do reconhecer-se e ser reconhecido, das negociações, do “pensamento liminar” (MIGNOLO, 2003,

¹⁰ Conforme Toni Morrison (2019), o “Outro” ou a “Outremização” é a desumanização racista que alimenta as formas de dominação e delimita as fronteiras de poder, aprendidas não por meio do discurso ou da instrução, mas por meio do exemplo. São descrições de diferenças culturais, raciais, físicas, religiosas, que inferiorizam, controlam, excluem, subjugam, tornam o outro menor. É a identificação de um forasteiro, de um estranho de modo a definir a si mesmo. Para a autora: (...)A raça tem sido um parâmetro de diferenciação constante, assim como a riqueza, a classe e o gênero, todos relacionados ao poder e à necessidade de controle (MORRISON, 2019, p.24).

¹¹ Lugar ou *locus* de enunciação. Seguramente, toda produção vincula-se ao lugar de enunciação. A minha decisão de trazer o lugar de enunciação é reafirmar a produção do conhecimento em interação com o meu corpo, tanto o corpo visto, mas invisibilizado, que é racializado, sexualizado, estereotipado, quanto o corpo que, ao assumir sua visibilidade, torna a consciência de si instrumento de resistência e produção do conhecimento (BERNARDINO-COSTA, 2016). Para Souza (2019, p.10), “O locus de enunciação é o espaço do qual falamos. Quando trazemos de onde falamos, levamos em conta o nosso corpo. Falar de um espaço significa que você está falando de um corpo localizado no espaço e no tempo. Quando um corpo está localizado no tempo e no espaço, ele tem memória, experiência, foi exposto à história e aos vários conflitos da história”. Para Baptista (2019, p.127), o locus enunciativo é um espaço ocupado pelo sujeito subalternizado, invisibilizado ou historicamente apagado em um determinado locus de enunciação. O locus de enunciação remete a um espaço sócio-histórico de enunciação, a partir do qual os sujeitos subalternizados, no âmbito da colonialidade/modernidade, podem alcançar representatividade e, conseqüentemente, instaurar uma perspectiva outra de conhecimento como enunciadorees”.

¹² Penso identidade a partir das perspectivas pós-coloniais de Homi Bhabha (1998, p.70-104), enquanto processos produzidos na articulação das diferenças culturais que convergem para a consciência da posição dos sujeitos sobre raça, gênero, classe, localidade (...); é construída na diferença pela lógica binária preto/branco, eu/outro, homem/mulher; é a transformação do “sujeito” ao assumir uma imagem; trata-se de subjetivações singulares ou coletivas que dão início a novos signos da identidade.

pg.26), das intervenções e das estratégias forjadas nos “entrelugares” (BHABHA, 1998 pg. 20). O lugar de enunciação, aqui reclamado, ainda é mantido sob uma perspectiva “subalterna”, mas estamos atentas ao apelo de Spivack (2010), direcionado em particular à mulher intelectual, para “a criação de espaços e condições de autorrepresentação e de questionar os limites representacionais, bem como seu próprio lugar de enunciação e sua cumplicidade no trabalho intelectual” (ALMEIDA, 2010, p.18).

Desse modo, apresentar o “lugar de enunciação” é um recurso epistemológico e condição para a compreensão da formulação do pensamento ora apresentado. Este não é somente o “lugar de fala”, pois este prescinde de vínculo com o lugar de enunciação (NASCIMENTO, 2021), é o lugar de insurgência, da agência, da “insurreição de saberes sujeitados” (FOUCAULT, 2000) também no campo acadêmico, onde as diferentes epistemologias se misturam na produção do conhecimento enquanto possibilidade para romper com relações de poder que sustentam desigualdades sociais de raça, gênero, etnia, classe, idade, região, sexualidade, religião, nacionalidade.

A autoafirmação enunciativa está em curso, por meio das trajetórias e narrativas de mulheres negras/quilombolas até então submetidas a modos de apagamentos que nos pensam sem memória e sem história, mas que lembram e reconstroem suas sobrevivências a partir das que vieram antes e que constroem pontes para outras atravessarem fronteiras. Tal autoafirmação significa posicionar aqueles/as que fazem uso da fala/oralidade, da memória, da escrita, da imaginação, das confluências e transfluências (SANTOS, 2015), entrecruzando diferentes conhecimentos, experiências e expressões individuais e coletivas (ANZALDÚA 1987), criando possibilidades na construção de formas de emancipação sociocultural, política que estejam em consonância com as práticas elaboradas nos territórios coletivos.

A enunciação está na fala, na escrita, nos símbolos de representação, mas, acima de tudo, está em nosso corpo e mente, com suas complexidades e particularidades. É preciso “trazer o corpo de volta” (MENEZESDE SOUZA, 2019, p.10), sob inovadoras possibilidades interpretativas com competências que superem os estigmas e estereótipos criados pelas formas de opressão vigentes. De acordo com Nascimento (2021, p.67), “trazer o corpo de volta tem a ver com recuperar a experiência de existência que tem sido sequestrada consistentemente pela colonialidade”. Assim, trazer o corpo de volta é também repercutir os percursos e as resistências elaboradas pelas mulheres quilombolas,

o papel político e ancestral da memória dessas mulheres na formação de territorialidades e na nossa condição de existência enquanto grupo.

O lugar da enunciação transita na tecitura das nossas vivências, experiências, histórias comuns, no sentimento de pertencimento a um determinado grupo e/ou território. São esses corpos que ao se movimentarem elaboram relações dinâmicas que convergem para formação de territórios, coadunados com a ancestralidade. É esse sentimento onde o corpo está entrecruzado pela construção e consciência das múltiplas identidades, desafiando formas diferenciadas de opressão que interseccionam¹³ raça, etnia e gênero¹⁴, que faz com que eu esteja em constante “negociação com minhas próprias rotas”¹⁵ (HALL, 2003; GILROY 2001).

¹³. Interseccionalidade é um paradigma teórico e metodológico do feminismo negro que promove intervenções diante da sobreposição de violências estruturais resultantes dos efeitos do racismo, sexismo, cispatriarcado, como matriz de opressão sobre as mulheres negras (AKOTIRENE, 2018). Trata-se de uma ferramenta analítica que examina como as relações de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diferença. “A interseccionalidade considera que as categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária - entre outras- são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente. É uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas” (COLLINS & BILGE, 2021, pg.16). De acordo com Grada Kilomba (2019), formas de opressão não operam em singularidades, elas se entrecruzam, interagindo com outras ideologias e formas de opressão. Logo, as intersecções das formas de opressão não podem ser observadas como simples sobreposição de camada, mas sim como “produção de efeitos específicos” (KILOMBA, 2019, pg.98). Ao criticar o esvaziamento do conceito de interseccionalidade, Viveros Vigoya (2018) ressalta que “a dominação não se exerce a partir da soma de certas condições, mas a partir de uma determinada forma de habitar o gênero, a classe, a raça, a idade, a nacionalidade etc., como relações sociais que se coproduzem” (VIVEROS VIGOYA, 2018).

¹⁴ Optei por identificar as intersecções mais úteis para análise neste trabalho (COLLINS & BILGE, 2021, p.208). Não estou hierarquizando, mas devo expor como as escolhi pensando a questão da identidade e da interseccionalidade. No caso das comunidades quilombolas, ainda associadas à escravidão negra, lugar de preto fugido, ao isolamento e à miséria, o racismo é categoria central, demandando a construção da identidade racial. Etnia, diante da construção da identidade étnica das comunidades quilombolas, em regra a partir dos conflitos, está articulada ao contexto histórico, mas sobretudo aos conflitos que envolvem a questão territorial. Gênero, no caso das comunidades quilombolas, eu entendo que fica secundarizado, pois o racismo e os conflitos agrários, em regra, fazem secundarizar gênero. No entanto, este é o trabalho aqui, trazer o gênero, entrelaçar raça, etnia e gênero na análise das políticas que envolvem as mulheres quilombolas.

¹⁵ “Negociar as próprias rotas” é a confirmação das mudanças e transformações pelas quais as identidades estão sujeitas. Ao tratar das identidades, Stuart Hall (2000) discorre que” (...) “as identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que “nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos (...) Ela tem tanto a ver com a invenção da tradição, quanto com a própria tradição, a qual elas nos obrigam a ler não como uma incessante reiteração, mas como “o mesmo que se transforma” (...) não o assim chamado “retorno às raízes” mas uma negociação com nossas “rotas” (HALL, 2000, p.109).

1.2 O re(encontro) com as próprias rotas no percurso da escrevivência

Evitei esse exercício de escrever sobre mim logo no início do trabalho, no entanto, sem fazê-lo, eu não estava conseguindo delinear um caminho. Na comunidade quilombola de Camaputiua, durante o trabalho de campo, estabelecer conexões com a minha vida, fluiu insistentemente. Estar na comunidade de Camaputiua foi um reencontro comigo mesma, eu fui acolhida, reconhecida, “*guiada*” ao reencontro com minhas próprias rotas.

Inicialmente, pensei em registrar que a maior dificuldade desta escrita foi lidar com as emoções, com os sentimentos; mas refleti sobre o quão violento é esse pensamento, pois o ato da escrita não está isento de subjetividades, das percepções, aprendizados e relações que vivemos na intensidade do campo de pesquisa; quando você é afetado, sofre interferências pelas particularidades do campo. A minha escolha, apesar de ser um exercício complexo, é a de tornar a escrita acessível, não violenta, comigo e com leitores/as. São essas particularidades que permitem sentir o reencontro, pois “escrever é “se mostrar”, se expor, fazer aparecer seu próprio rosto perto do outro” (FOUCAULT, 2004, p.156).

Eu nasci em uma casa “*de chão batido*”, com as paredes de barro, portas e janelas de “*mensaba*”¹⁶ feitas de palhas de babaçu, com iluminação noturna de lamparinas a querosene. Nasci no dia de Nossa Senhora do Carmo, adverso aos costumes, não tenho nome de Santa, ganhei nome de flor, em aproximação ao nome da minha bisavó materna que se chamava Galdina, é a única informação mais precisa sobre minha bisavó que eu tenho. Meu nascimento é envolto a muitos murmúrios, contado como sendo de muito sofrimento para mim e para minha mãe. Esta passou muitas horas com dores, teve hemorragia, nossas vidas correram risco; mas a “*experiência*”¹⁷ das mulheres presentes, em particular da “*Parteira e Curadeira*”¹⁸, nos fez sobreviver. Recuperar a

¹⁶ Objeto produzido com a palha do babaçu (*Attalea speciosa*) que serve para diversas utilidades. Também chamada de esteira.

¹⁷ Na comunidade as pessoas que têm o dom da mediunidade ou que praticam e entendem sobre a feitura de remédios com ervas que proporcionam a cura de doenças ou males do corpo e do espírito são chamadas de experientes. Dizer que alguém é experiente é reconhecer que ela domina um saber específico.

¹⁸ Optei por escrever de acordo com a pronúncia local e com letra maiúscula para indicar notoriedade, reconhecimento e autoridade - “*Curadeira*” -, ao invés da universal “curandeira”. Neste caso, obedecendo à particularidade local, refere-se a um “ofício”, “um cargo”, uma das designações dadas às mulheres que possuem “ciência”, o dom da mediunidade,

história do meu nascimento, influenciada pela vivência no campo de pesquisa, trouxe descobertas para mim, ainda que não fossem surpresa, que vão delineando minha própria trajetória ao empreender uma pesquisa sobre as memórias, narrativas de vida e a formação de territorialidades a partir das mulheres quilombolas de Camaputiua.

Nasci e fui criada em Santo Antônio¹⁹, hoje reconhecido como comunidade quilombola, “*eu sou de lá*”. A posição da minha família paterna, no meio no qual fui criada, mesmo em contexto “rural” e da escassez de recursos materiais e financeiros, propiciou condições para que eu, juntamente com meus familiares, tivéssemos expectativas de uma vida com o mínimo de dignidade. Hoje entendo que a nossa “condição” está estritamente ligada ao fato de minha família manter, a seguidas gerações, a propriedade legal das terras, sem proceder ao “formal de partilha”²⁰ das designadas “terras de herdeiros”²¹. O fato de possuir a legitimidade da propriedade da terra confere à minha família certa autoridade e notoriedade na comunidade e arredores. Essa minha compreensão é aprofundada ao chegar em Camaputiua e perceber como possuir o título da propriedade interfere sobremaneira nas nossas condições de “sobrevivência”.

Seguramente eu nasci com a cor da “*pele escura*”, “cabelos pixaim”, olhos estrábicos, características que me renderam, mesmo na comunidade, ainda criança, apelidos e insultos. Pertencer a uma família que acessava o “direito de propriedade” não me protegia dos estereótipos racistas, não estava em questão o “ter” e sim o “ser”. Fui registrada como “parda”. A cor da pele, mesmo entre nós, crianças e adultos, era e ainda é acionada nos momentos de discussões e

responsáveis pelas práticas rituais espirituais e/ou religiosas. Em regra, elas são responsáveis pelo “*barracão*” onde são realizados os rituais de cura, em que “*brincam*” caboclos e “encantados”; “botam mesa” para dar orientações, podem ainda acumular as práticas de serem parteiras, rezadeiras, benzedeiras, conselheiras.

¹⁹ Santo Antônio está localizado no município de Penalva, no estado do Maranhão.

²⁰ Mesmo se mantendo formalmente indivisa, a propriedade da terra não está isenta de contestações e disputas pelos limites entre os diferentes núcleos familiares, as comunidades contíguas e até mesmo os chamados Projetos de Assentamentos da Reforma Agrária. A criação de Projetos de Assentamento em comunidades quilombolas e como eles implicam na relação com Santo Antônio faz parte das discussões da minha dissertação intitulada “Monte Cristo era ouro, era prata, com a desapropriação todo mundo mete a mão: da instituição de PA à reivindicação de território quilombola”.

²¹ Ver Terras Tradicionalmente Ocupadas (ALMEIDA, 2008).

“brincadeiras”, para ofender, diminuir ou “colocar no seu devido lugar”. Ser chamada de “nigrinha”²², “pretinha do Codó”²³, a depender do contexto, decerto, mostrava-se até carinhoso.

A feiura parecia ser atribuída como inerente a mim. Antes de ouvir ou conhecer a palavra “racismo”, já havia experienciado sua ação, reproduzida fielmente entre nós, mesmo podendo ser considerados “iguais”. Partindo desse ângulo, entendo que eu não me descobri negra (SANTANA, 2015), eu nasci com a pele preta, mas me tornei negra, uma vez que “ser negra não é uma condição dada *a priori*. É um vir a ser, ser negro é tornar-se negro (SOUZA, 1983, p.77). Escrevo isso para reafirmar que, mesmo entre nós, mulheres negras e/ou quilombolas, o igual não pode ser reduzido ao mesmo.

Não foi preciso sair fisicamente da comunidade para entender que forma de tratamento, atribuição de feiura e beleza estavam ligadas à cor da pele e tipo de cabelo. Referências estereotipadas à tonalidade da pele retinta, o formato da cabeça ou o tipo de cabelo eram corriqueiras. As “*peças de fora*” eram tratadas com distinção, mas, sendo elas de “*pele clara*”, os cuidados eram redobrados, a melhor rede, a melhor comida, “*doutor, meu branco/minha branca*”. Não foi preciso sair da comunidade para lidar com a “diferença”; mais tarde e “lá fora”, ainda que no mesmo município, estado ou país, essa “diferença” só foi extremada, percebida e experimentada com mais violência. Lá fora outras “fronteiras” se impunham, erigiam-se as desigualdades raciais, de gênero, regionais, socioculturais e socioeconômicas em todas as suas facetas.

Nasci “mulher”, a quarta filha, diante das tentativas de vir um menino. Aprendi desde cedo as tarefas de casa ditas “domésticas”, a rezar, ler e escrever. Fui uma criança destemida em casa, motivo da lembrança de tantas “*surras*”, era briguenta e respondona, padecia de um certo atrevimento, reprimido para as crianças. Em casa, com quatro filhas e um filho, fomos ensinadas, pela nossa mãe e nosso pai, a “*saber nos determinar*”, que “*nosso marido era nosso trabalho*”. Acredito que diante da perspectiva do nosso fardo, sendo “*mulheres negras de comunidade rural*”, trabalhar em casa de família, gravidez e casamento prematuros, respectivamente, eram

²²Ser chamada de “nigrinha”, para mim, era uma forma de repreensão; podia ser em tom de brincadeira ou de ameaça. Demorei a entender o significado racista da palavra, de conotação pejorativa, ofensiva e dicionarizada.

²³Pretinha do Codó refere-se a Codó, município do Maranhão conhecido pela sua população majoritariamente negra. Além do critério “racial”, Codó também remete ao contexto religioso, dada a projeção das manifestações afro-religiosas naquele município.

predestinados. Até para estudar, era frequente ouvir que o diploma seria “*um bucho*”, comentário que só podia ser dito às mulheres. Parecia-me que ser “mulher” era uma certa condenação, a ter filhos, marido, casa e muitas proibições, controle de comportamentos e vigilância com a sexualidade.

Nasci e cresci cercada e protegida por mulheres: avós, mãe, tias, irmãs, irmãs de leite, primas, madrinha de batismo e consagração, madrinha de cortar umbigo e comadres. De certo modo, esses são arranjos que ultrapassam a formalidade do pronome de tratamento, da determinação do laço biológico - a mãe pode ser a avó; quem “*cortou o umbigo*”, a madrinha; quem amamentou, quem registrou em cartório-, e se estruturam em relações de familiaridade e de consideração, que se confundem e tornam dispensáveis limitações aos laços consanguíneos (SANTOS, 2020). De certo que Santo Antônio não era/é uma comunidade onde só moram mulheres, mas nessa memória, em particular do nascimento e infância, a presença dos homens não é central. Não me recordo de ter escutado sobre a presença do meu pai no meu nascimento; é um cenário que, em regra, recolhe da paisagem principal a presença masculina.

1.3 O reconhecimento da diferença na construção das identidades

Exponho até este momento do texto a dimensão das diferenças para chamar atenção para como a reprodução de estereótipos racistas, sexistas, regionalistas, mesmo sendo continuamente contestados, estabelece fronteiras simbólicas entre as pessoas de “dentro” e “forasteiros”, entre nós, entre eles ou mesmo entre mulheres e homens na comunidade. A espetacularização do “Outro” (MORRISON, 2017) é moldada tão eficazmente, enquanto vinculada à natureza, a ponto de ser sutilmente “naturalizada”, pois, na perspectiva de Stuart Hall (2016), “naturalizar as diferenças racializadas foi típica de representação, visto que, se essas diferenças fossem “culturais”, poderiam ser modificadas”. Para esse autor, “a naturalização é uma estratégia para fixar a diferença e ancorá-la para sempre” (HALL, 2016, p. 171). Entender as estratégias da “naturalização” é construir significados para romper com a dominação e exploração, quer seja de gênero, raça, etnia, sexo, geração, classe. É afrontando significados únicos e práticas naturalizadas e universalizantes que

elaboramos possibilidades de rompimento com as fronteiras hegemônicas, no entendimento da valorização das dinâmicas que criam e transformam os sinais das diferenças socioculturais na construção das identidades múltiplas as quais, “na modernidade tardia, estão cada vez mais fragmentadas e fraturadas, construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas” (HALL, 200, p.108).

Eis que a “diferença” tem caráter ambivalente, cuja “fronteira” reconhece e exclui mutuamente, que está imersa em relações de poder e violência simbólica (BOURDIEU, 1988; FOUCAULT, 2010), cujo acionamento pode ser tanto necessário quanto perigoso. Hall (2000) colabora ao explicar que a “diferença” é ambivalente. De um lado, é necessária porque “produz significados para a formação da língua e da cultura, para as identidades sociais e para a percepção subjetiva de si mesmo como um sujeito sexuado”. De outro lado, “a diferença é ameaçadora, um local de perigo, de sentimentos negativos, de divisões, de agressividade e agressão dirigida ao “Outro”” (HALL, 2016, p.160).

Cresci ciente das diferenças corporificadas em mim, da vigilância e disciplina sob meu corpo racializado, sexualizado, interiorano e das limitações que estas impunham, a contar os tormentos racistas e preconceituosos que impõem traumas psicológicos como timidez, vergonha, desconfiança e recolhimento. Percebi, mais acentuadamente, que viver na comunidade era “diferente” quando tive que ir estudar na “cidade”, o que me colocava em desvantagem na escola²⁴, no acesso a bens materiais e me isolava. As ofensas e “brincadeiras” ganharam outro sentido, já não estavam entre “nós”, eu não replicava os insultos, silenciava, distanciava, a “fronteira da diferença” era outra, eu era o “Outro” (MORRISON, 2017).

O acesso e continuidade ao processo de escolarização é responsável pelo deslocamento constante da comunidade para a cidade. Mas a comunidade é o lugar de se sentir em casa, de ter segurança, de ser feliz, de aprender a ser comunidade, enquanto grupos que se juntam para se ajudarem mutuamente ou buscar auxílio de terceiros. Porém retornar para casa sugere interações que

²⁴ Essa desvantagem não se refere ao desempenho nas avaliações escolares ilustradas por meio de notas, quanto a estas não posso reclamar de desvantagem. Mas, a vergonha, a timidez, o medo de falar em público credito à forma de criação, na qual se repreende a fala das crianças, o que prejudicou e ainda prejudica minha participação e fala pública. Somam-se a isso as formas de discriminação de estudantes da zona rural, em regra negras/negros, com déficit na escolarização, em desvantagens socioeconômicas e enfrentando discriminações impostas face às diferenças socioculturais.

convergem para o melhor entendimento da nossa condição de existência, implica contradições entre “sair” e “ficar”, ou estar num ir e voltar, acionado a diáspora negra enquanto “conceito que perturba a mecânica cultural e histórica do pertencimento”, num movimento, nas encruzilhadas forjadas pelas formas de resistências que desordenam ideais essencialistas para determinar identidade (GILROY, 2021, p.18).

Tal conceito, sugere que não devemos nos limitar a sequenciar essencialismos codificados na “origem”, “lugar”, “sexo”, fixação a um “território” para forjar identidade. As identidades são produzidas pela marcação das diferenças por meio das formas de “exclusão social” e dos “sistemas simbólicos de representação” (HALL & WOODWARD, 2000); elas são relacionais, fragmentadas, fraturadas, construídas nos discursos, práticas e significados que conformam autoconsciência das nossas experiências individuais e coletivas. Uma vez que adotamos a identidade para dar significado às experiências que temos de nós mesmos, podemos aferir que as identidades são sobrepostas com a subjetividade, ambas sugerem a compreensão que temos sobre nós, os sentimentos que compartilhamos, como nos posicionamos e nos identificamos (WOODWARD, 2000).

No compreender sobre diferenças e preconceitos, para enfrentá-los, o processo de “consciência racial”, por meio das ações do Movimento Negro, para mim, foi fundamental na construção da “identidade racial”²⁵. Esta identidade, no meu entendimento, não pode ser negligenciada ou tornada obsoleta, haja vista que corpos racializados continuam sendo considerados inferiores, subalternizados, violentados, associados à escravização negra. As características fenotípicas, de ascendência africana, podem determinar quem vive e quem morre. Eu tenho os traços da diferença racial corporificados em mim que só eu posso sentir. O meu corpo negro é visto, a

²⁵Trato aqui a identidade racial, tomando “raça” enquanto fenômeno “socialmente construído”. No meu entendimento, é o processo de tomada de consciência política que considera os efeitos do racismo como determinantes no processo de desigualdades sociais. No Brasil, diante do contexto histórico de escravização e genocídio da “população negra”, a demarcação da diferença por meio do critério racial persiste. O critério raça/cor ainda é acionado na implementação de políticas públicas específicas, reconhecendo a existência do racismo, bem como os esforços, os quais têm sido intensificados, para que seja cumprida a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989 - que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor - e a Lei nº 14.532, de 11 de janeiro de 2023, que tipifica como crime de racismo a injúria racial, prevê pena de suspensão de direito em caso de racismo praticado no contexto de atividade esportiva ou artística e prevê pena para o racismo religioso e recreativo e para o praticado por funcionário público. O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) utiliza o critério raça/cor/etnia para contagem e controle populacional. A pesquisa sobre raça ou cor é feita com base na autodeclaração. De acordo com dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) Contínua 2022, 42,8% dos brasileiros se declararam como brancos, 45,3% como pardos e 10,6% como pretos (IBGE, 2022).

minha imagem de mulher preta é reflexo do contato visual imediato. A tomada de consciência racial é necessária para termos a dimensão da história, da cultura, da ancestralidade, sem remeter ao “naturalismo”. Ela se faz no processo de resistência às formas de discriminação (NASCIMENTO, 2003). Silenciar, ocultar, negar a identidade racial pode ser um perigo, pois legitima os discursos e práticas que negam a existência do racismo.

O constante aprendizado sobre questões raciais - em regra, recurso acionado para quem é negro/a - somou-se ao entendimento acerca das “*comunidades negras rurais*”: saber quem “nós somos”, “de onde viemos”, porque nos reconhecer e nos unir, o que foram os quilombos coloniais e as razões da permanência dos estigmas e violências sobre o termo. Aprendi sobre “resistência” negra, “ser comunidade”, “ser de comunidade negra rural” e “ser quilombola”. O entendimento de pertencer a *comunidade negra rural*²⁶, por trazer a questão racial junto, me transmite maior identificação com a classificação no âmbito da representação coletiva, haja vista que o racismo sistemático é, sem dúvida, o obstáculo primeiro colocado sob as questões que envolvem os quilombos.

Devo ratificar que as comunidades quilombolas têm seu histórico de resistência ligado ao afrontamento do modelo colonial de escravização, de centralização das terras, dos recursos naturais e patrimoniais. No caso da comunidade Camaputiua, onde esta pesquisa se realiza, o critério racial é preponderante em relação aos conflitos pela propriedade do território. As narrativas das mulheres negras são atravessadas pela violência do racismo. Um dos núcleos da comunidade Camaputiua também é chamado de Quilombo Camaputiua, o qual se destaca na luta em defesa do território, - uma referência ao “lugar de preto” -, pois é composto, mormente, por pessoas de pele retinta, o que as diferencia dentro do próprio território, onde se percebem características fenotípicas da relação entre negros e indígenas. Nos demais núcleos que formam a comunidade não se percebe essa demarcação, apesar de se tratar da mesma comunidade.

No entanto, devemos atentar que a “ressignificação” da categoria – universal – “remanescente de quilombo” traz a emergência da identidade étnica acionada enquanto instrumento

²⁶ Trato identidade étnica enquanto construção social proveniente da emergência de diferentes formatos organizativos insurgentes, em regra, a partir da persistência de conflitos e de tensões sociais que demandam mudanças nas pautas políticas, tanto na interação entre os grupos, quanto nas relações com o estado-nação. Consultar, Oliveira (2003, p.117-131). Para maior compreensão das variações dos termos, etnia, étnico e etnicidade, consultar Arruti (2014, p.1999-213)

com capilaridade de mediação com o Estado, diante de conflitos agrários e da exclusão gerada pelo processo de escravização, no tocante ao reconhecimento das diferenças socioculturais. Fomos abrigados para comportar expectativas de direitos garantidos constitucionalmente, em particular, a garantia de titulação definitiva dos territórios. Ser quilombola é uma identidade que precisa ser autodeclarada, “eu sou”. Ela não é autoevidente e sequer é hereditária, ou fixa a territórios. A construção da identidade étnica, por ela ser dinâmica e ter vieses complexos, é um aprendizado constante, mas deve-se observar, sobretudo, como o racismo institucionaliza a negação de direitos. Ter compreensão teórica sobre as comunidades quilombolas é o caminho que me leva ao campo acadêmico. É no campo da construção da identidade étnica e racial, do reconhecimento de si, do processo de adstrição que a (re)construção da memória passa a ser acessada, para afirmar nossos vínculos com o território, com o presente, com o passado histórico, com nossa ancestralidade em (re) imaginações para o futuro.

Conforme mencionei anteriormente, eu nasci mulher, no sentido biológico, e fui criada seguindo as regras que eram permitidas para o meu corpo feminilizado e cumprindo as tarefas consideradas pertinentes às mulheres. De certo modo, naturalizei esse comportamento patriarcalista, sujeito a valores que subjugam o corpo da mulher por seu valor relacionado ao trabalho e à procriação (TIBURI, 2021). Mas o corpo racializado, sendo também um corpo feminino, está “naturalmente” sujeito à tripla violação: raça, gênero e sexualização. Assim, ser mulher, por si só, não constitui identidade de gênero; essa identidade articula diferentes formas de opressão. Essa constatação me leva a recorrer a Butler (2021, p.21), ao corroborar que o “gênero nem sempre se constitui de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, uma vez que se tornou impossível separar a noção de gênero das intersecções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida.” Ainda é desafiador pensar identidade de gênero, em territórios coletivos, enquanto categoria de acesso a direitos.

No presente, sabedora de que identidade e diferença têm relações estreitas (SILVA, 2000) e de que esta última é múltipla e pode ser transitória, eu me identifico como uma *mulher negra quilombola*, não somente pelo fato de ter nascido em Santo Antônio. Essa identidade não tem a ver somente com a minha “origem” de nascimento, está relacionada com os percursos que eu trilhei, “guiada” pela “ancestralidade”, eu não existo só; tem a ver com o contexto histórico e político de

discriminação e exclusão que aprendi a contestar, tem a ver com os nossos enfrentamentos diante das oportunidades experienciadas pela minha geração, em regra, colhidas das reivindicações fincadas por quem nos antecedeu. A identidade, para mim, é uma conexão das condições de existências forjadas na “luta política”, nas estratégias institucionais ou não, admitidas pelas relações - além fronteiras físicas - que nos envolvem e aproximam, que nos remetem a nos reconhecermos no outro e restabelecermos laços para formar resistências.

Eu autodeclaro as identidades multifacetadas nas quais fui abrigada e aprendi a pertinência da consciência individual e coletiva; aprendi que meu corpo negro e feminilizado está nas encruzilhadas sobrevivente no arcabouço das formas de resistências coletivas que não se sujeitam passivamente à imposição intransigente de “fronteiras”. Eu reivindico as identidades sobreviventes das formas de resistências coletivas e individuais inscritas em saberes transmutados que atravessam águas, são guiadas pelos ventos, espelhadas e moldadas no confronto com o fogo e se confundem no tempo, cuja tradução não se acomoda somente na escrita e na oralidade. E esse ato de escrever é transgressor, a enunciação está com as *mulheres negras quilombolas rurais*, é sobre elas, sobre mim, sobre nós.

1.4. Apresentando o campo de pesquisa: uma imersão nos campos naturais alagados da “Baixada Maranhense”

Realizo minha pesquisa no território quilombola de Camaputua, localizado geograficamente ao norte do Maranhão, no município de Cajari, a 200km da capital São Luís, na microrregião denominada “Baixada Maranhense”. Cajari limita-se com outros quatro municípios, com os quais as pessoas do território Camaputua mantêm relações, em particular, de parentesco e comerciais, sendo eles Penalva, Viana, Monção e Vitória do Mearim²⁷. O meu acesso ao território tem sido feito pelo município de Penalva, de onde sou “natural”²⁸. O acesso também se dá por Cajari, percurso que não foi possível realizar, uma vez que o município não dispõe de linhas de ônibus

²⁷ Cajari, em sua formação administrativa, é elevado à categoria de município pela lei estadual nº 179, de novembro de 1948, desmembrado dos municípios de Penalva, Pindaré-Mirim e Vitória do Mearim.

²⁸ Natural, expressão usada para indicar o município onde a pessoa nasceu.

intermunicipal, ficando na dependência dos ônibus que servem os municípios vizinhos citados anteriormente ou de transportes alternativos, sendo que muitos destes não são oficialmente regulamentados pela Agência Estadual de Mobilidade Urbana e Serviços Públicos (MOB), ficando na dependência de transporte alternativo/clandestino, como vans, pau de arara e táxi lotação.

A Baixada Maranhense é a designação dada à “região” geográfica do local da pesquisa. A classificação está inserida na ideia de “região”, na “di-visão” (BOURDIEU, 1989) administrativa do estado, tendo outras taxonomias, a depender dos interesses em disputa. É uma região rica em recursos naturais, de “campos naturais” os quais enchem e secam, de acordo com o período chuvoso - que se intensifica de fevereiro a maio - e com o de estiagem - de junho a janeiro -, ditando a dinâmica aos modos de vida, meios de transporte, de produção, alimentação e particularmente dos conflitos agrários. Segundo o Instituto Maranhense de Estudos Socioeconômicos e Cartográficos (IMESP), a Baixada Maranhense é formada por cerca de vinte e um (21) municípios, dos duzentos e dezessete (217) do Maranhão.



Mapa 1: Localização do Município de Cajari
Fonte: IBGE 2022

Mesmo antes de entender sobre os direitos constitucionais das comunidades quilombolas, eu soube que Camaputiua era uma “*comunidade de pretos*” e das várias tentativas e efetivações de expulsão dos moradores e moradoras por parte dos “fazendeiros”. Eu ouvia contar pelos mais velhos, nas reuniões da comunidade, que lá era uma comunidade em “*que tinha conflito de terra*”. Nos programas de rádio²⁹ noticiavam os danos causados pelos búfalos nos “campos naturais alagados” da “Baixada Maranhense” e os prejuízos causados às comunidades devido à poluição e devastação dos rios e igarapés, às práticas da pesca e à destruição de roças.

A região onde a comunidade quilombola Camaputiua se localiza tem vasta reserva natural de água doce, recurso que está em disputa, cobiçado para a implantação dos ditos grandes ou megaempreendimentos; mais precisamente, trata-se de “área” de interesse para as práticas de monoculturas em áreas alagadas, como rizicultura, piscicultura e carcinicultura, além da instalação de linhas de transmissão de energia elétrica. Notadamente, é na “Baixada Maranhense” onde está identificado e reconhecido o maior quantitativo de comunidades quilombolas do Maranhão.

De outro modo, são essas riquezas naturais - a água doce concentrada nos rios, lagos e igarapés influenciados pelas marés - que conformam “*a morada dos encantados*”. A característica plana e inundável da Baixada Maranhense permite que nos estuários os manguezais penetrem os igarapés, por entre os campos, onde existe influência das marés. É o encontro da água doce com a água salgada presente no simbolismo dos rituais afrorreligiosos; lembro-me de Iemanjá, que no Brasil recebe o título de rainha das águas, e de Oxum, orixá da água doce, ambas ligadas ao feminino.

No contexto umbandista, a água tem sentidos distintos (GRAMINHA & BAIRRÃO, 2009). Abundante na “Baixada Maranhense” e em Camaputiua, esse líquido é um dos recursos da natureza indispensáveis, tanto para a sobrevivência do corpo, quanto para as práticas rituais, servindo de ligação com os “*encantados*”, que se deslocam pelas fontes ou olhos d’água que servem de morada dos encantados. Nessa região, em regra, são feitas menções aos “*encantados e cabocos*”, integrando a religiosidade afro-brasileira e a construção das territorialidades específicas (PEREIRA JUNIOR & SANTOS, 2013).

²⁹ Nas décadas de 80/90, os programas de rádio que eram ouvidos nas comunidades eram das rádios de São Luís, onde os sindicatos Rurais e as Comunidades Eclesiais de Base denunciavam os conflitos agrário e conflitos gerados pela criação de búfalos nos campos alagados.



Fotografia 1: Campos naturais alagados em período “de cheia”
Fonte: Gardenia Ayres (2019)

Outra característica marcante dessa região é a predominância de babaçuais, sendo o extrativismo do babaçu³⁰ (*Attalea speciosa*) uma das principais atividades realizadas historicamente pelas mulheres nas comunidades, que são chamadas de “quebradeiras de coco”. A organização das mulheres em torno da politização do babaçu foi responsável pela criação do Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB)³¹. Para além de uma atividade extrativista, a relação com os babaçuais ultrapassou o vínculo meramente de geração de renda e passou a ser acionada enquanto categoria identitária em defesa da preservação e livre acesso aos babaçuais (BARBOSA, 2015).

³⁰ É uma espécie da família das palmeiras, cujo aproveitamento é feito de forma integral. O extrativismo do coco babaçu e o aproveitamento de seus derivados é uma atividade realizada majoritariamente por mulheres. Os estados do Maranhão, Piauí e Tocantins possuem maior concentração de babaçuais.

³¹ O Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu abrange os estados do Maranhão, Pará, Piauí e Tocantins. É uma organização que representa os interesses sociais, políticos e econômicos das quebradeiras de coco. Maiores informações: www.miqcb.org.



Fotografia 2: palmeira de coco babaçu
Fonte: Gardenia Ayres (2023)

É na ilha de Camaputua, mais precisamente no Quilombo Camaputua, que, a partir da década de 1970, os conflitos agrários se intensificam, acirrando a disputa pela terra entre moradores da comunidade e fazendeiros. As tentativas de expulsão dos moradores, por supostos proprietários, fizeram com que membros da comunidade saíssem para denunciar as ameaças que estavam sofrendo, não só de expulsão, queimada de casas e roças, mas também de morte (SILVA, 2020). Nesses relatos aparece o nome de Ednaldo Padilha, conhecido como Cabeça; ligado à igreja católica, ele é considerado liderança da comunidade e denuncia as situações de violência na comunidade e no Território Camaputua.

No período que antecedeu a Constituição Federal de 1988, na década de 1970, no Maranhão as “comunidades negras rurais” tinham na Igreja Católica e nos Sindicatos de Trabalhadores Rurais (STR) o apoio no enfrentamento e denúncia dos conflitos agrários. No caso de Camaputíua, tinha-se, e ainda se tem, a presença do “catolicismo popular” e a organização das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) (PADILHA, 2015). O Sindicato de Trabalhadores Rurais atuava como organização com capacidade de intervenção na promoção da reforma agrária, na luta pela terra para os chamados “posseiros” (AYRES, 2016).

Com a participação de Cabeça nos eventos públicos que discutem a questão agrária, ele é convidado a participar do VI Encontro de Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão³², realizado no quilombo Frechal³³, no ano 2000 (CCN/SMDH, 1996). Diante dessa participação, tem-se um intenso processo mobilizatório em torno da recuperação da memória da comunidade, da (re)construção oral e escrita da história, para afirmar quem eram seus antecessores e como se formou a comunidade, pois, no Maranhão, os direitos territoriais com base na Constituição Federal de 1988 estavam sendo trabalhados por intermédio do Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN)³⁴ e posteriormente/concomitantemente pela Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (ACONERUQ/MA)³⁵. Esse encontro do qual Cabeça participou marcou o início do

³² Realizado no ano 2000, pela Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (ACONERUQ/MA) em parceria com Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN), teve como tema: Terra, produção e organização política dos quilombos.

³³ Primeira comunidade quilombola reconhecida no Maranhão, com base no Art. 68 da ADCT. Desapropriada como Reserva Extrativista do quilombo Frechal (PVN, 1996)

³⁴ O Centro de Cultura Negra do Maranhão é uma organização do movimento negro, fundada oficialmente em 1978, tendo em seus objetivos a construção da resistência, da consciência político-cultural e da identidade étnico-racial do negro no Maranhão, e a luta contra a discriminação racial e todas as formas de intolerância. Em 1988, inicia o PVN, realizando o mapeamento das chamadas Comunidades Negras Rurais do Maranhão, percebendo formas de uso coletivo da terra, memória oral das “terras de preto”, manifestações religiosas e culturais. O PVN é pioneiro nas práticas de pesquisa referentes às “terras de preto” no Maranhão, em suas diversidades de especificações, quais sejam comunidades negras rurais, terra de preto, povoado de negro, quilombo, mocambo. (AYRES, 2016; PVN, 1998).

³⁵ A ACONERUQ (MA) foi criada em substituição à Coordenação Estadual de Quilombos Maranhenses, durante o IV Encontro Estadual das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, realizado em novembro de 1997. O principal objetivo da organização é lutar conjuntamente com os quilombolas pela titulação definitiva dos territórios, a criação e plena execução de políticas públicas específicas para essas comunidades. A ACONERUQ tinha em seu quadro de sócios pessoas reconhecidas e autodeclaradas quilombolas, representadas por meio das comunidades às quais pertenciam. Inicialmente esse quadro de sócios, no ato da fundação da ACONERUQ, era de oitenta e seis (86) comunidades. No ano de 2006, no VIII Encontro Estadual de Comunidades Quilombolas, a organização tinha cerca de trezentas comunidades filiadas. Esse aumento de filiação deve-se à capacidade de mobilização política no processo de conscientização da identidade e dos procedimentos para titulação dos territórios, previstos no Artigo 68 do ADCT/CF e no Decreto 4.887/2003.

processo de reconhecimento da comunidade enquanto “comunidade remanescente de quilombo” de acordo com o Artigo 68 do ADCT/CFRB/1988.

Esse processo de autorreconhecimento e consciência do território, a partir do Quilombo Camaputua, resultou na reivindicação de um território quilombola, composto, até então, ano de 2024, por vinte e sete (27) comunidades. No início o território foi chamado de Tramaúba, porém, com as mobilizações políticas que Santos (2015) tratou de “unidades de mobilização”, foi modificado para Território Camaputua, pois o primeiro fazia referência ao engenho, e o segundo, à comunidade que se destaca no processo de luta pela terra.

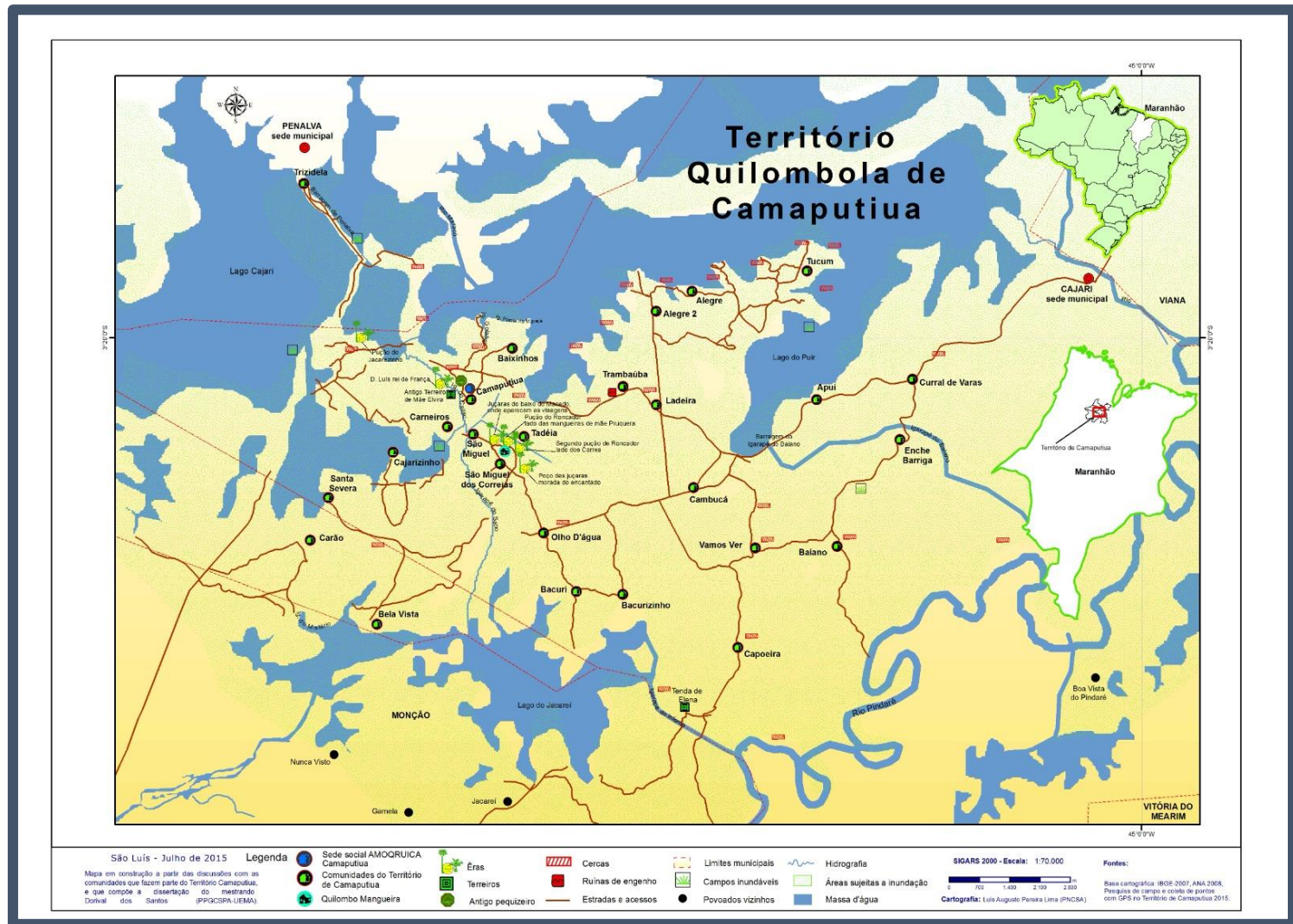
Toda essa mobilização parte da (re) imaginação da memória de Pruquera Viveiros, ou “*Mãe Pruquera*”, que, ao “fugir” da escravização negra, “*fundou*” o quilombo Mangueira, às margens do engenho Tramaúba, criando condições para que seus descendentes forjassem práticas de ocupação territorial que garantissem a sobrevivência do “núcleo familiar”. Recorrer à “*Mãe Pruquera*” para compreender a tecitura da formação de territorialidades específicas fortalece a relação de pertencimento à comunidade e ao território Camaputua, reforça laços familiares e de consideração, politiza a relação entre o “*visível e o invisível*” nos vínculos entre os “*caboclos e encantados*” e o território. É sobre “*Mãe Pruquera*” e as mulheres da comunidade quilombola de Camaputua, suas descendentes biológicas ou no contexto comum de luta pelo acesso à terra que trataremos; elas inspiram este trabalho.

Apesar de acompanhar todo o processo de “territorialização”³⁶ (PACHECO, 1998; ALMEIDA, 2008) da comunidade Camaputua e os processos de mobilizações que convergem para

³⁶ João Pacheco Oliveira (1998) conceitua “territorialização” enquanto processo de reorganização social, implicando em uma intervenção política face à constituição de mecanismos arbitrários, resultando em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação e reestruturando as suas formas culturais que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso; Para Almeida (2008), o processo de territorialização é resultante de uma conjunção de fatores, os quais envolvem a capacidade mobilizatória em torno de uma política de identidade e um certo jogo de forças em que os agentes sociais, através de suas expressões organizadas, travam lutas e reivindicam direitos face ao Estado. As relações comunitárias neste processo também se encontram em transformação, descrevendo a passagem de uma unidade afetiva para uma unidade política de mobilização ou de uma existência atomizada para uma existência coletiva. A chamada “comunidade tradicional” se constitui nessa passagem. O significado de “tradicional” mostra-se, deste modo, dinâmico e como um fato de presente, rompendo com a visão essencialista e de fixidez de um território, explicado principalmente por fatores históricos ou pelo quadro natural, como se a cada bioma correspondesse necessariamente uma certa identidade. A construção política de uma identidade coletiva coaduna com a percepção dos agentes sociais de que é possível assegurar de maneira estável o acesso a recursos básicos, resulta, deste modo, numa territorialidade específica que é produto de reivindicações de lutas. Tal

a formação e ampliação do “Território Camaputiua” na reivindicação pela propriedade definitiva do território, antes de iniciar esta pesquisa para o Doutorado, eu conhecia pessoas reconhecidas como “lideranças” do território, mas não havia estado fisicamente na comunidade.

territorialidade consiste numa forma de interlocução com antagonistas e com o poder do Estado. (ALMEIDA, 2008, p.118/119)



Mapa 2: Território Camaputua
Fonte: Mapa cedido pelo pesquisador Dorival dos Santos, produzido no âmbito do PNCSA (2015)



O mapeamento social ³⁷do território quilombola de Camaputiua foi realizado no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA)³⁸. Neste mapa, é importante salientar alguns pontos: a localização do Quilombo Mangueira, fio condutor na formação das territorialidades e configuração do território Camaputiua; as “Êras”, ou “*moradas dos encantados*”, vinculadas à fuga de Pruquera Viveiros e “*fundação*” do quilombo Mangueira; e a Comunidade Camaputiua, “fundada” por Maria José Viveiros, neta de Pruquera, e local onde seus descendentes enfrentam a luta pela titulação do território coletivo, “*sempre na luta defendendo seus direitos*”. Os sentidos atribuídos a esses locais podem ser observados, com maior precisão, no capítulo III.

O território Camaputiua é composto, como indicado acima, de várias comunidades quilombolas. Concentro meu trabalho de pesquisa na comunidade quilombola Camaputiua, que se subdivide internamente em quatro setores: Quilombo Camaputiua, Camaputiua Sítio, Rodagem e Baixinhos, conforme imagem (01), a seguir. Situo-me mais precisamente no Quilombo Camaputiua, onde tenho relações de solidariedade política, as quais se alargaram em amizade e afeto, conforme reforçarei posteriormente, e me permitem inserção no campo de pesquisa. Cabe informar que Camaputiua é o nome dado ao Território quilombola, à comunidade e à ilha, sendo um nome comum para três diferentes espaços. As narrativas locais dão conta de que o nome Camaputiua deriva de “camapu” (planta cujo nome científico é *Physalis angulata*, uma espécie de fruto, encontrado facilmente na Amazônia brasileira), devido ao quantitativo da planta que existia em toda extensão da ilha. O sufixo “tiua” vem do tupi guarani “tiwa”³⁹, que significa abundância.

³⁷ O “mapeamento social” se baseia, dentre outros aspectos, na prática da “auto cartografia”, ou seja, mapeamento do território de pertencimento construído a partir do que próprio grupo entende que deve ser observado, podendo ser situacional. Expressa o que Almeida (2013, p.157) chama de “consciência de suas fronteiras”, isto é, “a unificação da consciência do território com a consciência que os grupos sociais têm de si mesmos”, tais como a maneira pela qual acionam suas identidades coletivas, descrevem seus modos de vida, conflitos sociais, reelaboram seus conhecimentos tradicionais, recriam formas de organização com autonomia e reelaboram formas de ocupação de territórios, dissidentes ao modelo privatista (AYRES, 2016, p.49)

³⁸ O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, desenvolve práticas de pesquisa com povos e comunidades tradicionais, orientando para uma nova perspectiva no fazer da produção cartográfica, por meio da combinação de pesquisas etnográficas, competências técnicas e conhecimentos tradicionais, juntando saber científico e saber local. Sendo que, dessa maneira, agentes sociais referidos a identidades coletivas e pesquisadores criam possibilidades para romper com a cartografia histórica ao propor uma experiência de “mapeamento social” firmada nas relações sociais. Para maiores informações sobre o PNCSA, vide Povos e comunidades Tradicionais: nova cartografia social/organizado por Alfredo Wagner Berno de Almeida, Emmanuel de Almeida Faias Júnior: Manaus: UEA, (2013).

³⁹ Consultar dicionário de tupi-guarani, disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto43/FO-CX-43-2739-2000.pdf>

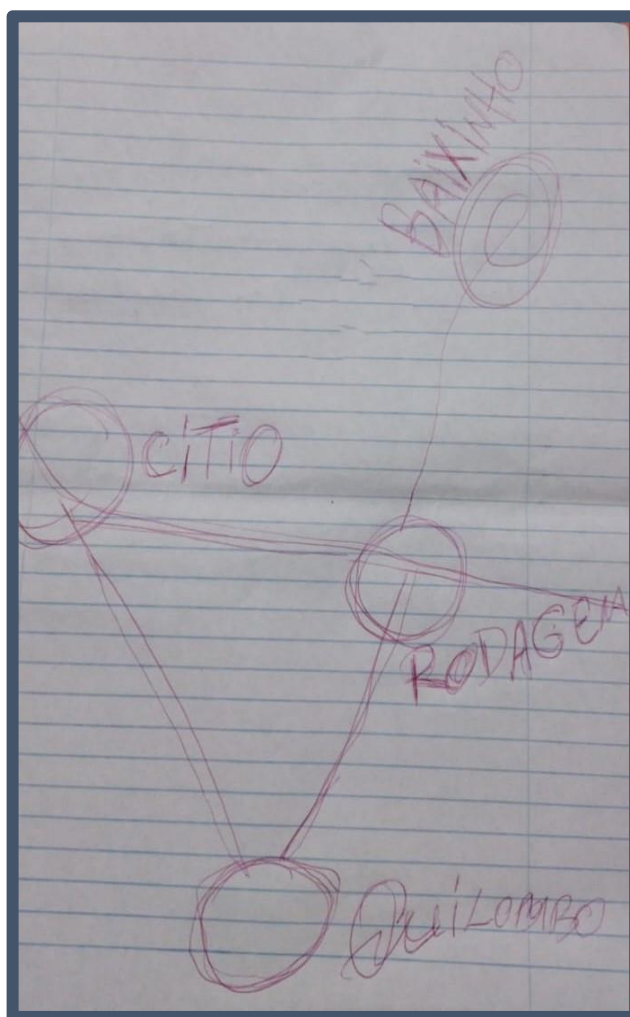


Imagem 01: Croqui de comunidade Quilombola Camaputua
Fonte: Elaborado por Cabeça (2023)

A comunidade de Camaputua tem cerca de cento e cinquenta (150) famílias, subdivididas em quatro ramificações, conforme imagem (01). O núcleo familiar onde concentro a pesquisa, Quilombo Camaputua, é composto por cerca de sessenta (60) casas dispostas ao longo de três ramais que dão acesso a Camaputua Sítio, estendendo-se até Rodagem. Rodagem, funciona como rotatória entre Quilombo Camaputua, Baixinhos e Sítio. Rodagem e Quilombo Camaputua são núcleos próximos e até se confundem. Durante o trabalho de campo não foi possível observar o critério de divisão entre os dois núcleos, haja vista que, as pessoas que moram em Rodagem, cerca de vinte (20), se vinculam às atividades produtivas, religiosas e às formas político-organizativas do Quilombo Camaputua. Os meus interlocutores não falaram de Rodagem especificamente.

No centro do Quilombo Camaputiua situam-se o comércio com maior variedade de produtos da comunidade, a Igreja de São Benedito, a sede da Associação de Moradores Quilombolas Rurais da Ilha de Camaputiua (AMOQRUICA), o *barracão de reggae*, o Barracão dos rituais de Umbanda, a Tenda da Caboca Mariana e a fábrica das quebradeiras de coco babaçu. A sede da Associação também está sendo ampliada para funcionamento do Centro de Ciências e Saberes Quilombola de Camaputiua. As fotografias são dispostas intencionalmente, evitando a localização das casas por se tratar de uma comunidade onde os conflitos pela propriedade coletiva do território geram ameaças de morte aos quilombolas.



As casas que ficam próximas ao centro do Quilombo Camaputiua, na época da estiagem, quando os campos estão secos, ficam expostas, pois a contiguidade dos campos naturais permite que pessoas e/ou veículos de diferentes comunidades, de dentro e de fora do território, transitem pela comunidade.

Fotografia 3: Acesso à comunidade quilombola Camaputiua
Fonte: Gardenia Ayres (2019)

Os campos naturais permitem a inter-relação entre comunidades dos municípios de Penalva, Viana, Cajari e Monção. Por isso, é no período de estiagem que a comunidade dedica mais atenção aos transeuntes, tanto pela segurança das “lideranças” ameaçadas por fazendeiros, quanto pelo cuidado com as crianças, que podem ser atropeladas pelo movimento das motos.



Camaputiua Sítio tem cerca de trinta (30) casas, localizadas principalmente no entorno do campo de bola, a escola São Sebastião, de ensino Fundamental e Médio, o barracão de “*festa dançante*” São Sebastião, e a Igreja São Sebastião, em homenagem ao Santo que é festejado na localidade há mais de cem (100) anos.



Fotografia 4: Escola São Sebastião (Sítio)

Fonte: Gardenia Ayres (2019)

Marinildes da Conceição, moradora do Sítio, reforçou que a festa é feita na localidade, mas que toda a ilha é um mesmo Quilombo. No entanto, a localidade onde é casa de Cabeça chamam de Quilombo, porque lá é onde é feita a *brincadeira* do Tambor de Crioula para São Benedito.

No Baixinhos há cerca de trinta (30) casas ao redor de um “*campo de bola*”. É o núcleo que, apesar de um pouco mais afastado dos demais, vincula-se e é interdependente das formas associativas da comunidade Camaputiua. Todos os núcleos têm em comum integrar a AMOQRUICA, a escola municipal São Sebastião, as igrejas Católicas de São Benedito e de São Sebastião, que se concentram nos núcleos Quilombo Camaputiua e Camaputiua Sítio.



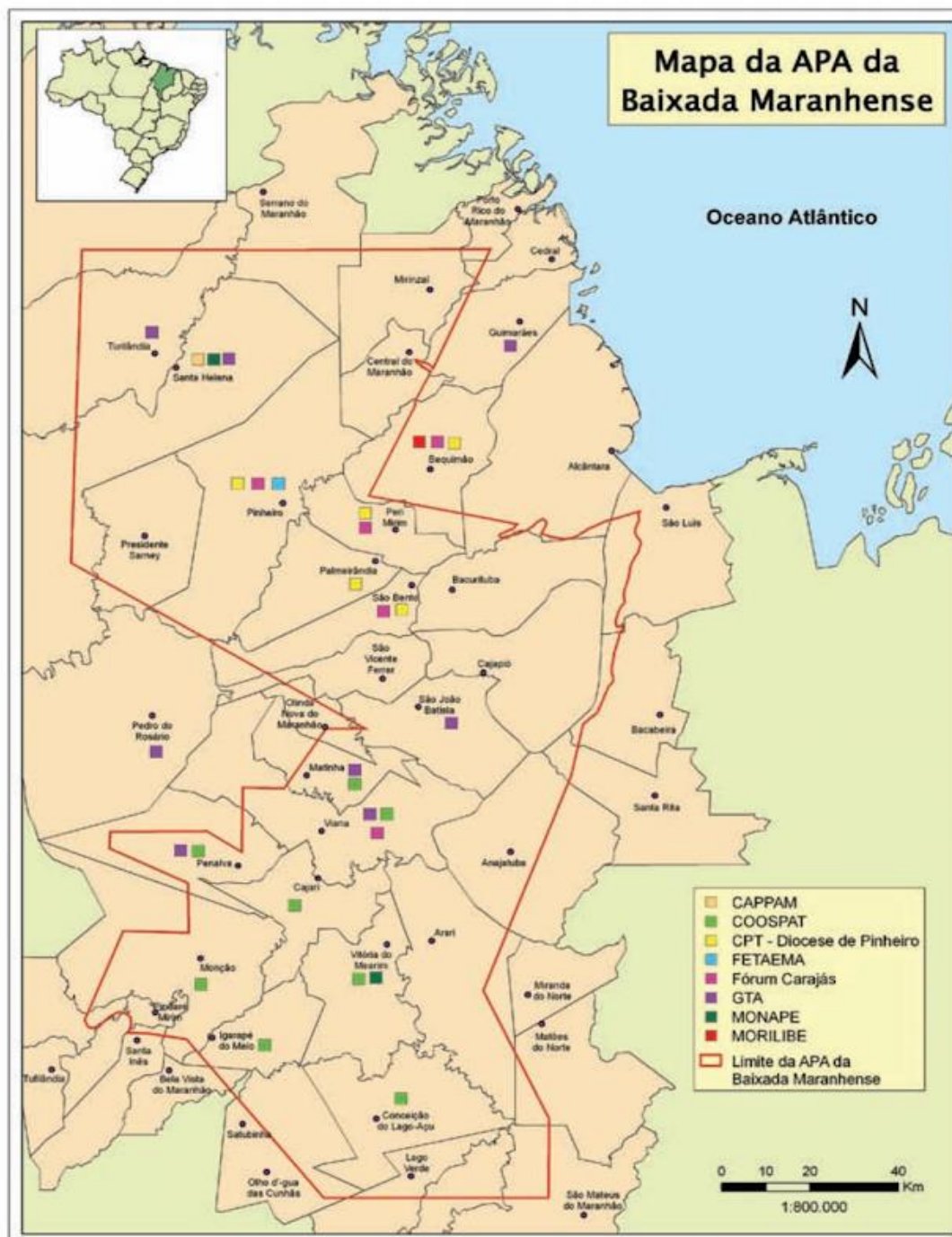
Fotografia 5: Casas núcleo Baixinhos

Fonte: Gardenia Ayres (2019)

No período chuvoso, saindo de Penalva, eu chegava à comunidade Camaputiua por via fluvial, em “canoas com motor de rabeta”. Embarcava na “beira do rio”, às margens do rio Cajari, passando por igarapés, percorrendo-os por cerca de quarenta (40) minutos a uma (1) hora. O desembarque é feito às margens “do campo” no quilombo Camaputiua, ou, quando “o campo começa a baixar”, no quilombo vizinho chamado Carneiro, que pode ser observado no mapa dois (02). No período de estiagem, o acesso a Camaputiua se deu utilizando o serviço de mototáxi como meio de transporte, favorecido pela construção de barragem no lago do município de Penalva e abertura de estradas nos “campos naturais”.

Nesse período, de junho a dezembro, o acesso à comunidade quilombola é dificultado pela ação de fazendeiros e criadores de bubalinos, devido ao cercamento com arame farpado eletrificado nos “campos”, reduzindo as passagens, colocando porteiras ou mesmo fechando as estradas vicinais e caminhos tradicionais de acesso entre as comunidades, caminhos esses percorridos pelas quebradeiras de coco babaçu, por pescadores(as) e trabalhadores(as) rurais. Esse cercamento, além de facilitar a ação de assaltantes contra os usuários das estradas e caminhos, provoca graves acidentes. Convém mencionar que o cercamento dos “campos naturais alagados” configura crime ambiental, pois estes fazem parte da Área de Proteção Ambiental (APA) da “Baixada Maranhense”, de acordo com o decreto nº 11.900/1991⁴⁰. Segue mapa.

⁴⁰Decreto nº 11.900 de 11 de junho de 1991. Cria, no Estado do Maranhão, a Área de Proteção Ambiental da Baixada Maranhense, compreendendo 03 (três) Subáreas: Baixo Pindaré, Baixo Mearim-Grajaú e Estuário do Mearim-Pindaré – Baía de São Marcos incluindo a Ilha dos Caranguejos.



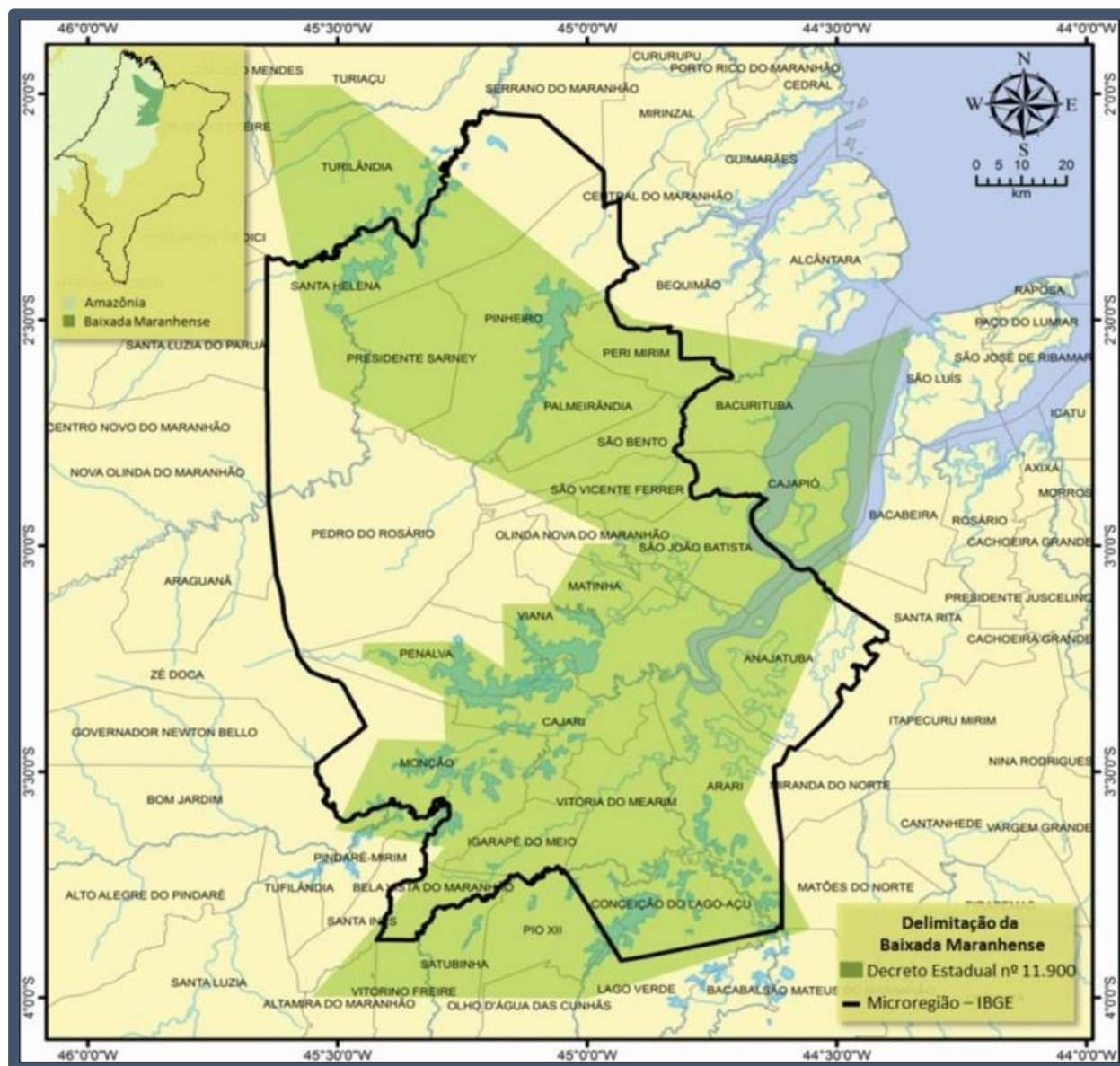
Mapa 3: APA Baixada Maranhense

Fonte: Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (SEMA/MA)

1.5 Os engenhos da família Viveiros: o legado escravista e da propriedade privatista das terras

O território quilombola de Camaputiua reflete a situação das “comunidades negras rurais” ou “terras de preto” no Maranhão, que tem como ponto importante em seu contexto histórico, dentre outras razões, a falência dos engenhos de produção de cana de açúcar no século XIX (ALMEIDA, 2008; PVN, 1988). A primorosa contextualização bibliográfica levantada pelo pesquisador Dorival dos Santos (2015) informa que a “propriedade” das terras de Camaputiua está relacionada aos antigos engenhos, cujas famílias com poder aquisitivo e cargos administrativos na província do Maranhão alargavam seus domínios desde Alcântara (MA) até o Baixo Pindaré. Nessa vasta extensão, foi construído o engenho central São Pedro, como parte da tentativa de passagem de uma economia agrícola para uma economia industrial (VIVEIROS, 1954, p.573).

No interior dessa extensão territorial, destaca-se a edificação do engenho Tramaúba, localizado à época em Penalva, hoje Cajari, de propriedade de José Francisco Viveiros, filho do Barão de São Bento (CARVALHO, 2015, p. 228). A crise da economia açucareira se intensifica com a “libertação” dos escravizados em 1888; esta, junto com a malsucedida empreitada da industrialização, levou à desvalorização da cana de açúcar e dos engenhos. Conforme o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o local onde hoje se acha o município de Cajari era um Porto da tradicional Fazenda Kadoz, de propriedade do coronel Jerônimo José de Viveiros, no qual existiam armazéns de cana de açúcar; com o advento de 13 de maio de 1888, o local sofreu um “surto” do aumento populacional. No mapa que segue é possível observar a localização dos municípios de Penalva, Viana e Cajari, contíguos, interligados, dentre os meios, pelos campos naturais.



Mapa 4: Localização dos municípios de Cajari, Penalva e Viana
Fonte: IBGE

É a partir da falência dos engenhos e após a declaração oficial da abolição da escravidão que as formas de ocupação das terras, dissidentes ao modelo privatista, se intensificam, pois esses fatores concorrem tanto para a venda indiscriminada das terras, privilegiando a propriedade privatista dos fazendeiros, quanto para a coexistência de formas de ocupação e uso empreendidas pelos ex-escravizados ou “libertos”. No entanto, mesmo antes de 1888, a Lei nº 601, de 1850, já dispunha as terras no mercado para empresas particulares, colônias nacionais e estrangeiros. Resumidamente, a Lei de Terras dispõe sobre as terras devolutas no Império e acerca das que são possuídas por título de sesmaria sem preenchimento das condições legais, bem como por simples título de posse mansa e pacífica. Esse dispositivo legal determina que, medidas e demarcadas as primeiras, sejam elas cedidas a título oneroso, assim para empresas particulares, como para o estabelecimento de colônias de nacionais e de estrangeiros, autorizando o Governo a promover a colonização estrangeira na forma que se declara.

A mesma perspectiva da Lei de Terras federal acima descrita é endossada no Maranhão com a Lei nº 2.979 de 1969, conhecida como “Lei de Terras Sarney”, do então governador do estado José Sarney, com o propósito de marcar o início da “modernização” e “desenvolvimento” do setor agrário. A lei proposta pelo oligarca maranhense marca o acirramento de conflitos agrários, pois dispôs no mercado terras devolutas “ocupadas tradicionalmente”. (ALMEIDA 2008). Assim, a comercialização desenfreada das terras, impulsionada pelo slogan “Maranhão Novo”, favoreceu o retorno dos fazendeiros e da grande propriedade, ocasionando a tentativa de expulsão das comunidades, assassinatos no campo e acirrando conflitos fundiários (PNCSA, 2014).

Um dos projetos voltados para a região da “Baixada Maranhense”, onde se situa o território Camaputua, foi o incentivo à agropecuária extensiva e à inserção de bubalinos, devido às riquezas naturais, facilitadas pelos campos naturais alagados. Esse projeto estimulou a alteração das tensões fundiárias entre supostos proprietários, extrativistas, trabalhadores(as) rurais, bem como estimulou a criação e mobilização de organizações como os Sindicatos de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR) no envolvimento com as questões agrárias.

1.6 Trajetórias cruzadas: fazendo Movimento

Minha vivência na comunidade quilombola Santo Antônio, onde cresci, me proporcionou desde criança frequentar os espaços coletivos, dedicados às reuniões, festividades e celebrações religiosas. Minha mãe, Margarida Mota Ayres, nasceu em um povoado vizinho, chamado Jenipapo, e ao unir-se em matrimônio com meu pai, Genésio Luís Souza Ayres (*in memoriam*), veio morar em Santo Antônio. Eles tiveram quatro filhas, sendo eu a quarta entre estas, e um filho.

As histórias contadas por meus familiares mais velhos dão conta de que as terras de Santo Antônio eram propriedade de uma antiga fazenda, com plantação de cana de açúcar. O meu bisavô, pouco sabemos sobre seus antepassados, adquiriu suas terras por meio de compra, parte em dinheiro e outra parte em serviços prestados; a escritura data de 1898, dez anos após a abolição formal da escravização negra. Ele e sua esposa tiveram um filho e uma filha, sendo um deles meu avô Faustino Juvito Ayres (Ayres, 2016). O meu avô casou-se com Raimunda da Conceição e tiveram onze filhos. Desde então, a transmissão da terra esteve sob a autoridade dos descendentes do meu avô, seguindo a ordem da primogenitura. Até o momento as terras ficaram sob a autoridade dos filhos, sendo às filhas reservadas as atividades ligadas aos cuidados da família.

Meu pai, o primogênito por parte da mãe, foi o único que não “saiu da comunidade” para morar na capital. Além de trabalhador rural, meu pai se tornou um requisitado e dedicado conhecedor das rezas tradicionais das comunidades rurais do município de Penalva, “*ofício*” herdado do meu avô. Ele dominava as “*doutrinas*” a serem rezadas nas mais diversas ocasiões da vida social da região, fossem as “*ladainhas*”, rezadas nos festejos, ou as “*excelências*”, rezadas quando do falecimento das pessoas; rezava “*ladainhas*” nas “*brincadeiras de cura*” e nas festas de Santo realizava “*batizado em casa*”. No entanto, quando eu pedia para meu pai me ensinar rezas específicas, como as que são rezadas no leito de morte - sem as quais as pessoas não desencarnam -, ele dizia “*quem sabe não queira ensinar, quem não sabe não queira aprender*”, o que para mim indicava um “*ofício*” com implicações e de muitas responsabilidades. Minha mãe, além das atividades ditas domésticas, também quebrava coco; depois de algum tempo na comunidade, tornou-se professora da escola, que leva o nome de

meu avô paterno⁴¹, em Santo Antônio, lecionando por cerca de vinte e cinco (25) anos). Assim, o meu reconhecimento na comunidade e seus arredores, como é comum na Baixada Maranhense, é feito pelas relações de parentesco, consideração e familiaridade.

O reconhecimento da comunidade de Santo Antônio em torno do “catolicismo popular”, da organização via Associação de Moradores, dos encontros de comunidades rurais, fez com que membros da comunidade tivessem contato com militantes do Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN/MA), em meados da década de 1970, quando esta entidade realiza suas primeiras pesquisas de mapeamento das “comunidades negras rurais” ou “terras de pretos” no Maranhão. Assim, foi realizada a primeira reunião do CCN em Penalva, no e com o apoio do Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR). A minha mãe, por ser professora e envolvida com a Associação de Moradores, juntamente com Manoel Pinto, à época presidente da Associação de Moradores de Santo Antônio, passaram a participar ativamente das reuniões, formações e encontros do Movimento Negro promovidos pelo CCN.

Minha mãe, posteriormente, fez parte da Comissão Provisória de Quilombos Maranhenses, que resultou na criação da ACONERUQ - de cuja coordenação também participou -, bem como das reuniões e encontros nacionais os quais culminaram com a criação da Coordenação Nacional de Quilombos (CONAQ). E assim, acompanhando minha mãe, vou me aproximando, aprendendo e firmando vínculos com o Movimento Negro, em particular na militância com as comunidades quilombolas.

Meu pai e minha mãe tiveram como determinação comum a escolarização das filhas e do filho, sendo que minha mãe nos alfabetizou na escola da comunidade. Quando já não havia condições de continuarmos na comunidade, fomos enviadas para Penalva e, em seguida, São Luís. As minhas irmãs, para estudarem, ainda ficaram em casas de parentes, mas meus pais tinham a compreensão de que os estudos eram prejudicados, já que elas tinham que auxiliar nas tarefas domésticas e cuidados com crianças. Eu não passei por essa situação, não morei em casa de parentes. Quando fui estudar o segundo grau, mudei para São Luís, fui

⁴¹ Escola Faustino Coelho, homenagem ao meu avô Faustino Juvito Ayres, que era conhecido e chamado publicamente pelo apelido Coêlho. Fala-se que o apelido se devia à associação com a capacidade produtiva do coelho. A escola até os dias atuais é de ensino primário funcionando no sistema multisseriado.

morar com duas irmãs, em casa própria que a família conseguiu negociar num bairro periférico da capital.

Em São Luís continuo a frequentar os encontros e reuniões das comunidades organizados pelo CCN. Quando da fundação da ACONERUQ, fui convidada para trabalhar na Associação, pois havia o entendimento de que a organização deveria acolher as filhas e filhos de quilombolas que estavam na cidade, oportunizando a estes renda e experiência profissional. É também por intermédio e para fortalecer o trabalho da ACONERUQ que ingresso no curso de graduação em Administração, por meio de um convênio entre a instituição e uma faculdade privada, com concessão de descontos.

Na sede da ACONERUQ, no Maranhão, funcionou por mais de oito anos a secretaria executiva com as demandas políticas e burocráticas da CONAQ. É em meio a essas organizações que vou ampliando a minha compreensão sobre as dimensões dos conflitos fundiários vivenciados pelas comunidades quilombolas. Nesse contexto é que conheço e sou reconhecida por “lideranças” de vários quilombos no Maranhão e outros estados, assim como representantes de organizações nacionais e internacionais, agentes públicos ligados a órgãos que tratam da questão quilombola.

É nesse processo que estabeleço minhas primeiras relações com Ednaldo Padilha, o Cabeça, do Quilombo Camaputuiua, reconhecido como “liderança” no território. Ele conta que foi a minha mãe que o convidou para participar do encontro de comunidades quilombolas em Frechal, no ano 2000. Conheço Cabeça, não sei precisar desde quando, dos encontros e reencontros, onde ele denunciava os conflitos, as ameaças de morte, e também, mobilizando a resistência das comunidades. Então, a situação do conflito na comunidade Camaputuiua não me é estranha, mas eu não conhecia o território da comunidade antes de iniciar esta pesquisa. Também já conhecia dona Maria Antônia, tia de Cabeça, e Maria Assunção, irmã dele, das reuniões do MIQCB.

Após me afastar dos trabalhos administrativos da ACONERUQ, a aproximação com Cabeça é retomada no meu ingresso como pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social (PNCSA), no ano de 2011, e posteriormente como discente no curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA/UEMA/UFMG), no ano de 2013. Já havia pesquisadores do grupo trabalhando

em Camaputiua, inclusive o próprio Cabeça. O então pesquisador Dorival dos Santos, que pertence ao território Camaputiua, organizou o livro de autoria de Cabeça, “Resistência e Fé: narrativas de um quilombola”⁴² no âmbito do PNCSA, do qual eu escrevo a orelha.

Os encontros com Cabeça se tornaram frequentes: nos encontros de mobilização e reuniões de comunidades quilombolas, em outros espaços de lutas, nas visitas à minha comunidade em eventos ligados ao catolicismo e, posteriormente, nos eventos ligados à minha inserção na universidade. Cabeça é reconhecido como uma liderança quilombola a nível estadual, nacional e internacional. Ele é considerado um dos detentores da memória da comunidade, da história oral e escrita, e nos acompanhará neste trabalho, que, embora privilegie a memória das mulheres, envolve mulheres e homens, em particular Cabeça, por ele ser “*Pai de Santo*” e por suas narrativas, envoltas na proteção dos *encantados*, estarem articuladas à configuração territorial.

Estando em Camaputiua, Cabeça também fala da ligação das nossas comunidades. Santo Antônio e Camaputiua estão interligadas pelas “*moradas dos encantados*”, o “*Poço Grande*” no Santo Antônio”, o “*Roncador*” em Camaputiua; essas são conexões, para mim, à época, não tão evidentes. Ao longo da pesquisa fui surpreendida por Cabeça ao falar de mim e dizer que as “*Êras*”, ou “*morada dos encantados*”, estão interligadas pelas “*cabeças de rios*”, reforçando a forte ligação e explicando o sentimento de bem-estar com que fui acolhida em Camaputiua. Nossas histórias estão cruzadas, o campo é um encontro de caminhos, um ponto de travessias, uma encruzilhada de trajetórias, que envolvem memórias do presente, do passado e para o futuro.

⁴² PADILHA, Ednaldo. Resistência e Fé: narrativas de um quilombola. O livro é organizado pelo também quilombola Dorival dos Santos, no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Disponível em: <http://novacartografiasocial.com.br/livros/colecao-narrativas-quilombolas/>.

1.7 “Conhecendo” a comunidade Camaputiua: campo de pesquisa

Decidida a privilegiar as mulheres negras quilombolas desde o projeto da tese, nos toques e retoques para a estruturação da temática de pesquisa, realizei campo exploratório na Comunidade de Camaputiua. Essa comunidade, dado seu contexto histórico de enfrentamento aos conflitos fundiários, foi pensada por mim desde que iniciei o projeto de doutoramento em Antropologia. Em setembro de 2018 liguei para o escritório AMOQRUICA para avisar da minha visita à comunidade, para falar sobre os objetivos da pesquisa, a possibilidade de consentimento e apoio para a realização da mesma.

Em Camaputiua, para a realização de pesquisa, deve haver consentimento prévio das “lideranças” da comunidade, que devem ser consultadas, mas também há aspectos das relações com o território por meio dos “*encantados*”, que devem ser levados em consideração. Há sinais ou avisos sobre uma pesquisa ser ou não consentida no Território. Os sinais não são vistos ou percebidos por todos; perguntando a Cabeça o que seria, ele fez menção a manifestações de elementos da natureza. No meu caso, eu entendo que tudo está sendo negociado, pois os empecilhos para o fechamento deste ciclo têm sido constantes. Eu, de minha parte, tenho apelado a “*cabocla*” Mariana para me “*guiar*” e dar sabedoria. Mais tarde, já nas notas finais da escrita, em uma entrevista com Cabeça em dezembro de 2023, pude saber que tenho permissão, pois eu “*sou de luz e tenho guia*”, portanto, Preto Velho permite.

Era mês de setembro, período de estiagem, os “campos naturais s” estão “*secos*”, quando à época resolvi atravessar a barragem que corta o lago Cajari e facilita o acesso terrestre até Camaputiua. Por questões de segurança e viabilidade econômica, fiz uso do serviço de um mototaxista conhecido da minha irmã que reside em Penalva. Ao avistar a primeira casa da comunidade, me deparei com um senhor e então resolvi perguntar a direção da casa de Cabeça; ainda que este e eu nos conhecêssemos há muitos anos, naquele dia de setembro foi a primeira vez que fui a Camaputiua. O senhor me olhou desconfiado. Eu logo me adiantei a me apresentar e dizer a ele os nomes das pessoas que eu conhecia na comunidade e que eu não representava ameaça. Esse movimento foi necessário, posto que Cabeça tem um longo histórico de ameaça à vida dele.

O senhor com quem eu conversava, de tão desconfiado, indicou apenas a direção das casas onde o núcleo familiar de Cabeça está situado, sem precisar a casa por mim procurada. No entanto, um pouco mais à frente encontrei um rosto conhecido, era dona Maria Antônia, tia de Cabeça, conhecida por sua “liderança” no MIQCB e uma “*companheira de luta*”. Àquela hora, ela estava na fábrica das Quebradeiras de Coco Babaçu, localizada no Quilombo Camaputua.



Fotografia 6: Fábrica das Quebradeiras de Coco Babaçu de Camaputua
Fonte: Gardenia Ayres (2019)

Ficamos por cerca de duas horas na fábrica. Depois seguimos para casa de dona Maria Antônia, que fica no Quilombo Camaputua; algumas horas mais tarde Cabeça se juntou a nós. Conversamos sobre o meu trabalho, mas alertei que fui apenas fazer uma primeira visita e posteriormente ficaria por mais dias. Era um mês antes das eleições de 2018, dona Maria Antônia falou que a campanha para governador e presidente estava fraca, até mesmo porque todos sabiam “*de que lado eles estavam*”.

À tarde chegaram várias crianças para ensaiarem uma quadrilha, conduzida por Leide, sobrinha de dona Maria Antônia, moradora de Camaputua. A maioria das crianças era menina, sendo elas da comunidade Camaputua e as que vieram da comunidade vizinha São Miguel da Passagem. Sentei-me à sombra de um pé de angelim frondoso (*Dinizia excelsa*), fazia muito calor, e aproveitei para observar a movimentação decorrente do ensaio.

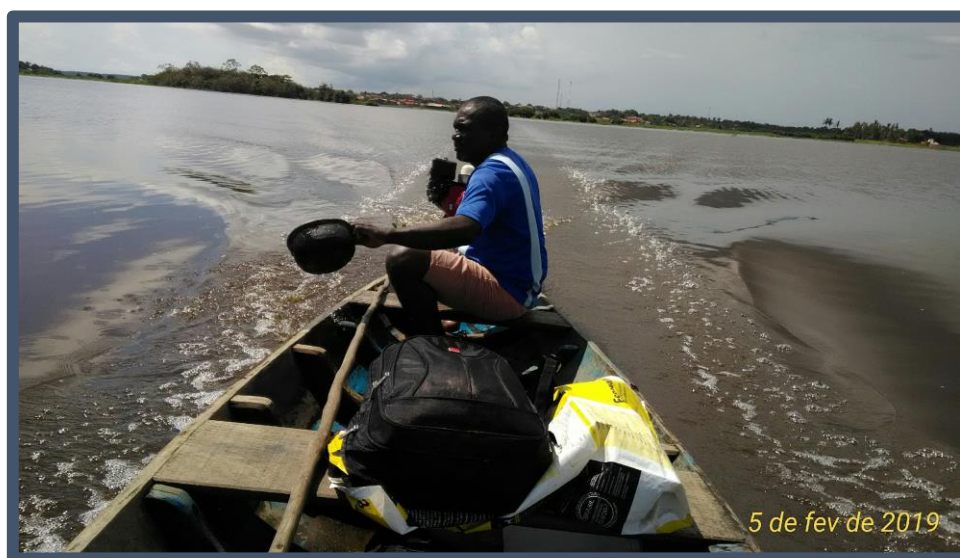
Logo eu estava rodeada de crianças, literalmente, fizeram uma roda e começaram a me sabatar, meu nome, nome dos meus pais, onde eu morava, se era casada, se ia ficar na comunidade, se dona Maria Antônia era minha tia, sobre meu cabelo, minha roupa. Ao me despedir nesse dia, lamentei por eu não ficar, pois ia ter tambor de crioula, desfile afro e quadrilha infantil, estavam nos preparativos para festejar São Benedito, o Santo Padroeiro da comunidade, no mês de outubro.



Fotografia 7 :Centro do Quilombo Camaputiua
Fonte: Gardenia Ayres (2019)

1.8 Convivendo com o visível e o invisível

Retornei a Camaputiua no “período chuvoso”, mês de fevereiro do ano de 2019, acompanhada por Cabeça. Saímos juntos da capital São Luís até Penalva, em uma viagem de ônibus, que durou cerca de seis (6) horas; conversamos durante todo o trajeto. Chegando a Penalva embarcamos em uma “*canoa de motor de rabeta*”, conduzida por Cabeça, e fomos atravessando a imensidão do Lago Cajari, os igarapés, visualizando ao longo do percurso comunidades quilombolas apontadas por Cabeça.



Fotografia 8 Percurso de Penalva para Camaputiua pelo rio Cajari
Fonte: Gardenia Ayres (2019)

Nessa rota de navegação, no mês de fevereiro, período chuvoso, os campos estão “*na alta da cheia*” e demanda cuidado redobrado para as embarcações “*não alagarem*”. Além do mais, navegar nessas águas exige a experiência de quem utiliza esse percurso, tanto no período chuvoso, quanto no período de estiagem, pois é preciso ter exímio conhecimento do território para saber das armadilhas que a ação de fazendeiros e supostos proprietários pode acarretar. Cabeça explica que na viagem de canoa, naquelas águas, podem ocorrer tragédias, pois nessa região é muito comum a ocorrência de cercas eletrificadas, colocadas pelos supostos proprietários de terra que disputam o território com os quilombolas de Camaputiua. E um dos recursos utilizados pelos antagonistas para a limitação de circulação e uso do território é a instalação de cercas eletrificadas nos campos naturais, justamente os que podem alagar.

Via de regra, essas cercas são construídas no período de estiagem, aproveitando-se a “seca” do lago e a diminuição drástica das águas nos campos naturais. Entretanto, quando o período chuvoso chega e os campos ficam frondosamente cheios, essas cercas não são retiradas nem desligadas da rede de eletrificação, contribuindo para o aumento dos acidentes com embarcações, em particular de canoas, já que é a embarcação utilizada para a pesca e para transporte de pessoas entre os municípios e comunidades na Baixada Maranhense. Sendo assim, quem conduz a canoa precisa conhecer as referências dos caminhos utilizados durante o período de estiagem, para segui-los, de canoa, durante “a cheia”, escapando assim de acidentes provocados com o contato do fundo do casco da canoa com o arame ou pau das cercas eletrificadas. Enfim, partimos confiando nas habilidades de Cabeça para navegar e no conhecimento que ele tem sobre o território.

Seguimos viagem em uma tarde nublada, com ameaça de chuva, atravessando o lago e igarapés até chegarmos ao Quilombo Camaputiua. Essa travessia do Lago de Penalva até Cajari é arriscada; há registros frequentes de tragédias de alagamento de canoa e afogamento de pessoas; imaginem que eu não sei nadar. Cabeça remava, dizia o nome dos igarapés, apontava a direção das comunidades e conversamos sobre turismo ecológico. À medida que se aproximava do desembarque, silenciosamente eu pedia “*licença para entrar, para desembarcar, para pisar aquele chão*”, enquanto Cabeça dizia em tom de provocação “*olha os encantados não mexerem contigo*”. Esse respeito e cuidado maior, para mim, é por conta da relação com as águas e sua potencialidade espiritual.



Fotografia 9: acesso ao quilombo Camaputiua
Fonte: Gardenia Ayres (2019)

E assim, sou recebida na casa de Cabeça por Socorro, esposa dele, que chamamos de Preta, pelas filhas Poliana e Flávia, pela neta Dandara e depois por mais uma filha do casal, que se juntou a nós, Natália. Eu já havia visto Preta em eventos do Movimento Quilombola, mas não tínhamos aproximação, então ficar mais perto dela, acompanhá-la em suas atividades diárias, ouvi-la, era determinante. Por Cabeça ter relações estreitas de pesquisa e com pesquisadoras/es e, em regra, ser o principal interlocutor sobre o território Camaputiua, resolvi ficar mais próxima a Preta, sem, contudo, desencorajar as conversas com Cabeça, respeitando a autoridade que este detém no território e sobre o campo de pesquisa.

As pessoas que moram em Camaputiua, apesar das minhas características fenotípicas, sabem que “*eu não moro lá*”, sabem que eu fico na casa de Cabeça e Preta. Quem me conhece ou já ouviu falar sobre mim é pela minha trajetória no Movimento Negro e Quilombola, outros indagam sobre provável parentesco com os de lá, mas de imediato não sou reconhecida como pertencente àquele lugar. Seguramente, não possuo as características esperadas de uma pesquisadora “da comunidade”, mas os comunitários

sabem que estou “ficando na comunidade”; minha presença causa curiosidade, mas não estranhamento.

Durante reunião da comunidade, fui apresentada aos participantes, para falar sobre a pesquisa e da minha posição de estudante quilombola. Marinildes Martins ficou emocionada e falou sobre a filha dela que está na faculdade; ela diz que *“é bom saber que é possível sonhar que nossos filhos possam alcançar os estudos”*. A reunião tinha como pauta o uso da rede de internet na comunidade, a dificuldade de mobilização para as reuniões, o projeto de Centro de Ciências e Saberes. Cabeça discorreu sobre como o quilombo tem estabelecido parcerias importantes com a UEMA, por meio do PPGCSPA. Nessa ocasião eu anotei nomes de mulheres com quem poderia conversar posteriormente. Importante ressaltar que nas reuniões do Quilombo Camaputiua existem cadeiras exclusivas, em tamanho menor, para as crianças se sentarem, meninas que acompanhavam seus responsáveis. A presença de crianças nas atividades das comunidades é animadora, pois são os espaços de participação e de aprendizagem, lembrei da minha infância.



Fotografia 10: Reunião no Quilombo Camaputiua 18/02/2019
Fonte: Gardenia Ayres (2019)

Nessa primeira etapa do trabalho de campo, as conversas foram gravadas quando autorizadas, e as visitas seguiram a indicação de Cabeça⁴³, das mulheres que têm um “*ofício*” específico ou ocupam posições de reconhecimento e autoridade na comunidade. São mulheres que não necessariamente são tratadas como “lideranças”, mas recebem a valorização e respeitabilidade pelo conhecimento que possuem e pelas práticas que exercem. Em regra, estive acompanhada por Preta, Poliana, Flávia e Deise ao longo da pesquisa. É a partir daqui que o percurso da pesquisa vai se estruturando e vou acompanhando as “*guias*”, sugerindo que os modos de pensar o território estão subjacentes às memórias das mulheres quilombolas.

Apesar de empregá-la ao longo do texto da Tese, problematizo a palavra ou a noção de “liderança”, tal qual utilizada no movimento, pois, do meu ponto de vista enquanto graduada em Administração, ela sugere competitividade mercadológica, especificamente em momentos de disputas tão acirradas pela “identidade”, podendo ser também uma autoatribuição sem, necessariamente, ter o reconhecimento coletivo. Apesar do *status* de liderança não ter um significado único, indicando também a capacidade de influenciar e mobilizar pessoas, creio que “liderança” é uma posição que não tem sido devidamente problematizada, diante dos riscos de levar ao individualismo, ao monopolismo das demandas coletivas. Considero que nas comunidades as posições de mobilizar, influenciar, representar, são situacionais, aquela/aquele que sai da comunidade e fala em nome do grupo, necessariamente, não é reconhecido como liderança interna na comunidade. Nem todas as “lideranças” gozam de autoridade, nem todos/as que detêm autoridade a reivindicam ou têm sua “liderança” reconhecida interna e externamente à comunidade ao mesmo tempo.

Retornei para Camaputiua em mais três ocasiões, intercaladas entre dez e quinze dias, pois considereei que a permanência na casa das pessoas, por maior que seja a disponibilidade, interfere na rotina da casa e da família, por isso não estendia minha estada. Ademais, a relação que estabeleci com Preta e a que já tinha com Cabeça fazia com que estes não aceitassem que eu ficasse em outra casa, isso era inegociável diante da

⁴³ Por Cabeça já possuir uma estreita relação com pesquisadores em campo, a prática de indicar as pessoas com quem conversar é uma das maneiras de nos orientar, no entanto, para além das pessoas por ele indicadas, durante minhas caminhadas pela comunidade pude conhecer as pessoas com as quais estabeleci diálogos.

relação de amizade, “*consideração*” e cuidados que temos em comunidades. Durante essa “acolhida” na casa, o visitante se torna tal qual parte dela e da família, parece-me ser uma relação peculiar entre as comunidades quilombolas na “Baixada Maranhense”. Essa acolhida foi de solidariedade, consideração e afeto. Não é como se fosse uma casa escolhida de acordo com as condições materiais da habitação ou condições financeiras dos donos da casa ou do pesquisador. Quando este é literalmente estranho ao grupo e estrangeiro, ele pode acionar a valorização econômica, hetero patriarcal, e de cor branca como critério para escolha da casa onde se hospedar (MALIGUETTI, 2007).

Reside na relação com os “*invisíveis*” as passagens mais instigantes da minha estada em Camaputua, de um reconhecimento que não conhece “fronteiras”, de ligações que transcendem a fisicalidade. São nuances lá de Camaputua e lá de Casa no Santo Antônio, do “*Roncador*” e do “*Poço Grande*”, da casa de chão batido de Preta e Cabeça que me fazem arrepiar; são os reencontros com minhas próprias rotas, não moro lá, não estou em casa, mas não sou estranha, tem um reconhecimento inscrito no conjunto de significações e relações ancestrais que trespassa meu corpo, que causa reviravolta na minha espiritualidade a qual fica ainda mais a florada.

Na casa de Preta e Cabeça os “*encantados*” fazem parte da dinâmica da vida e da casa, são tratados pelo nome, há conversas, são feitos pedidos, são escutadas as orientações e são protetores do território e da Casa. A presença mais observada e comentada é da Cabocla Mariana, lembrada frequentemente no decorrer do dia ou da noite. Ao que tenho capacidade de olhar, eles são invisíveis, mas a “*experiência*” me permite enxergar e sentir suas manifestações.

Na casa sou avisada por Preta que “*elas*” gostam de mim, sabem quem eu sou, que eu “*não ando sozinha*”, avisaram para ela antes mesmo que eu chegasse. Apesar das minúcias, entre idas e vindas eu não consigo adentrar a “*Tenda*” da Cabocla Mariana, cuidada por Preta, que é “*servente*”, ou seja, auxilia nos rituais afrorreligiosos e nos “*trabalhos*” da “*Tenda*”. A minha fertilidade, assustadoramente, se adequara ao calendário do campo, e eu menstruada não devo adentrar os espaços reservados aos rituais afrorreligiosos. Assim, sendo convidada por Cabeça a “*tomar banhos*” no dia da festa de São Benedito, dia 05 de outubro, novamente não foi possível.

Mas no dia da festa, da qual trato com mais detalhes no capítulo III, fui acordada com a chegada de “*caboclo*” no terreiro da casa. Em minha mente está gravada e meus lábios silenciosamente entoam a “*doutrina*” cantada por ele/ela em dia de festa.

*Ah eu vim da Éra caboco, não me deram cachaça e nem fumaça,
Ah eu vim da Éra caboco só que eu não trabalho de graça
Ah eu vim da Éra caboco, não me deram cachaça e nem fumaça,
Ah eu vim da Éra caboco só que eu não trabalho de graça (...)*

Por eu não esquecer e não parar de querer cantar a “doutrina”, Preta me orienta a oferecer bebidas e cigarro, que devem ser levados por ela até a “Tenda” para os “caboclos”. Só adentro o espaço da “Tenda”, acompanhada por Preta, no mês de outubro de 2021, quando, acompanhada de colegas, vamos fazer uma visita à Cabeça em Camaputiua. Nessa ocasião deparei-me com a casa de Preta e Cabeça construída de alvenaria, antes era de taipa. Também estavam construindo o “Barracão”, onde se realizam os rituais afrorreligiosos da Umbanda. No dia seguinte à nossa chegada a Camaputiua, no final da tarde, Preta me convidou para ir até a “Tenda”, onde acendi velas para Cabocla Mariana e Preto Velho. É lá que Preta diz da necessidade de agradecer:

“a Deus em primeiro lugar e a todos os encantados, por ter protegido durante toda essa pandemia cada um de nós, principalmente as lideranças de movimentos sociais que a gente sabe que são fortes, no caso você e outros companheiros mais que a gente sabe que tá na luta e também corre um risco muito grande de vida, tanto na questão da pandemia, quanto nas ameaças, e como a gente tem conseguido vitórias no meio de toda essa guerra de pandemia a gente também quer agradecer a eles e é dessa forma que a gente pode agradecer a eles, por eles terem protegido cada uma de nós”.

Outra particularidade do campo de pesquisa é a questão de “segurança”. Cabeça é sobrevivente de tocaias e constantemente ameaçado de morte, juntamente com sua família. Andar na comunidade ou mesmo estar em casa, principalmente à noite, carece de entender certas regras, mesmo que estas não sejam verbalmente estabelecidas, requer observação dos movimentos, mesmo no escuro. Essas são formas de assegurar a proteção da comunidade e de Cabeça, tanto no âmbito das orientações do “programa de proteção às pessoas ameaçadas de morte” da Secretaria de Direitos Humanos, quanto das regras internas e daquelas provenientes das relações com “encantados e caboclos”. Em 2023 Cabeça foi desligado do Programa de Proteção aos Defensores dos Direitos Humanos.

Entretanto, mesmo o processo de titulação da comunidade estando em andamento no INCRA, a comercialização ilegal de terrenos dentro do território segue

avanzando. A influência de pessoas ligadas aos cartórios e aos próprios órgãos governamentais tem concorrido para pôr em risco de morte as “lideranças da comunidade”. Essa informação foi obtida durante reunião realizada em outubro de 2023, de forma remota, em que participaram representantes da ACONERUQ, CONAQ e da União das Comunidades Quilombolas (UNIQUE’S)⁴⁴. Cabeça também acrescentou que, com a saída dele do Programa de Proteção, até as ações judiciais nas quais ele estava envolvido não tiveram mais andamento, como a ação em que ele denunciou o descaso com a escola da comunidade.

A “insegurança” pela vida de Cabeça e seus familiares reverberara em mim, trespassou o meu corpo, me fez recordar das vezes que fui tomada de assalto pela falsa notícia do assassinato dele. Destaco que Cabeça teve um irmão brutalmente assassinado, pois foi confundido com ele, que era o alvo. Mesmo eu sendo consciente da existência do conflito, não tinha experienciado e sentido seus efeitos tão profundamente. Aqui, é oportuno chamar atenção à noção de “segurança”, àquela forjada na proposta de proteção pelo Estado e àquela “guiada” por “*encantados e caboclos*”; certamente não cabe comparações, mas, visivelmente, ou mesmo invisivelmente, a proximidade dos “*cabocos*”, a presencialidade, a crença é encorajadora. Senti como a propriedade do território faz diferença no nosso modo de viver, pertencço a uma comunidade que não vivencia conflitos extremados pela propriedade da terra; em casa, nunca experienciei esse sentimento de “insegurança” motivado por ameaças de morte.

1.9 Efeitos da pandemia da Covid-19 no percurso da escrita

A pandemia do Covid -19 (novo coronavírus) afetou sobremaneira meu trabalho de pesquisa, influenciou no meu processo de produção acadêmica, não somente pelo imperioso distanciamento social, mas também pelos efeitos da mesma sobre as comunidades e pelas sequelas psicológicas causadas a mim.

⁴⁴ As comunidades quilombolas do Maranhão recentemente têm investido esforços em fortalecer os formatos organizativos que estejam mais próximos às bases comunitárias, aumentando e fortalecendo a autonomia das comunidades no acesso às informações e de interferirem nas políticas públicas que lhes são de direito. Nesse sentido, em regra, mediados pela ACONERUQ e CONAQ, as comunidades estão criando Comissões ou Associações de nível municipal. A reunião dessas Associações ou Comissões é chamada de União das Comunidades Quilombolas do Maranhão. Existem cerca de 20 Associações com esse propósito.

Apesar de, antes da pandemia, eu já possuir material de campo que atendia parcialmente às necessidades da pesquisa, penso que ter retornado à comunidade na fase crítica da pandemia, nos anos de 2020 e 2021, poderia ter me ajudado a concluir em tempo hábil este trabalho. Ter caminhado mais com as mulheres nas matas em busca do babaçu, das ervas, nos caminhos antigos, nos locais dos antigos engenhos, foi um projeto que não consegui alcançar; este trabalho corrobora que os percursos das mulheres nos quilombos do passado e nos quilombos contemporâneos moldam a formação das territorialidades específicas.

Durante os períodos iniciais da pandemia, no ano de 2020, dediquei-me em auxiliar as organizações quilombolas no estado do Maranhão no repasse das informações referentes aos protocolos de saúde, orientados pela Organização Mundial da Saúde (OMS) para enfrentamento da pandemia, bem como ajudar a elaborar documentos e propor estratégias que obrigassem o estado a direcionar políticas públicas de melhoria de condições para minimizar os efeitos da pandemia nos territórios quilombolas. Ao mesmo tempo, as informações sobre os dados da pandemia levantados no estado do Maranhão, quantidade de mortos, infectados, internados na capital, em quarentena nas comunidades, alimentavam dados e documentos junto à CONAQ na formulação de planos e estratégias que exigiam do governo atenção específica às comunidades quilombolas⁴⁵.

Dediquei-me também aos cuidados com meus familiares, em especial com os mais velhos, pois perdemos dois familiares, ambos tios paternos. Padre José Bráulio Souza Ayres⁴⁶ foi uma das vítimas da Covid-19, além de tio, ele era Padrinho e muito influenciou e contribuiu com o processo de escolarização da nossa família. Ele foi o primeiro Padre Negro da Igreja Católica e pertencente a uma comunidade quilombola, no Maranhão, a formar-se Doutor em Antropologia Teológica. Um mês depois faleceu Lázaro José Sousa Ayres, decorrente de complicações que se ampliaram com a perda do irmão José Bráulio. Meus tios e tias estão na faixa etária entre 60 e 80 anos, motivo pelo qual tivemos que nos desdobrar em atenção e solidariedade nos cuidados, além de tentar cuidar de nós mesmos. Interessa também registrar duas perdas lamentáveis para o

⁴⁵ No dia 24 de fevereiro de 2021, o Supremo Tribunal Federal determinou ao Ministério da Saúde que elaborasse um plano de enfrentamento à Covid específico para as comunidades e garantisse a vacinação prioritária dos quilombolas.

⁴⁶ Nota de pesar escrita por mim, disponível em: <http://novacartografiasocial.com.br/associacao-demoradores-do-quilombo-santo-antonio-penalva-ma-nota-de- pesar-e-de-agradecimento-ao-padre-jose-braulio-souza-ayres/>.

Movimento Quilombola: Maurício Matos Paixão, militante do CCN/MA, vítima da Covid-19 e Maria José Palhano, ex-coordenadora da ACONERUQ.

Durante a pandemia mantive contato principalmente com Preta, em Camaputua, para saber se todos da Comunidade estavam bem e dividir as angústias e preocupações, em especial com aqueles filhos/as que estavam fora das comunidades, trabalhando em outros estados, como em São Paulo. Fui informada de que várias pessoas, sem precisar o número exato, foram contaminadas, mas foram tratadas com remédios naturais, banhos de mato, chás; não houve casos considerados gravíssimos nem houve óbitos. Mas Cabeça diz que em São Luís faleceu um parente, que morava em Penalva, de Covid.

Entre 2020 e 2021 estive constantemente em viagens entre a minha comunidade, Santo Antônio, e a capital São Luís. Cabe ressaltar que eu tomei as duas primeiras doses da vacina em Santo Antônio, doses disponibilizadas para as comunidades quilombolas. Foi um período doloroso para mim, afastei-me dos compromissos acadêmicos, mesmo sabendo das minhas responsabilidades e implicações em não as cumprir. No início ainda participava de *lives* e assistia aos eventos remotos, mas com o passar do tempo fui perdendo a motivação, abandonei a escrita e esse abandono custou caro para a minha consciência, foi apavorante. Sim, eu chamo de depressão da tese, pois nunca tive dúvida de que podia escrever, mas a recusa, a sabotagem por muito me acompanharam. Foram muitas velas e orações para Santos, encantados e *Cabocos*, suplicando para me ajudarem a superar a recusa em escrever.

1.10 Confluências metodológicas: etnografia, escrevivência e autoetnografia

Quando pensei em pesquisar sobre mulheres quilombolas a partir da fundação dos quilombos, da construção das territorialidades, e quando decidi por Camaputua, eu já havia feito o levantamento bibliográfico sobre o assunto. O livro de Cabeça e a dissertação de Dorival dos Santos (2015) embasaram a decisão. A leitura do livro de Neuza Gusmão (1995)⁴⁷ também ajudou a pensar preliminarmente nesta pesquisa.

⁴⁷ Vide: Terra de pretos, terra de mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro: Brasília, Minc/Fundação Cultural Palmares, 1995.

O investimento no trabalho de campo, presencialmente, se concentrou em 2019, quando estive em Camaputiua: de 05 a 22 de fevereiro; no mês de maio, por uma semana; em setembro, de 10 a 19; em outubro, de 10 a 25. Nesse período eu registrei cerca de trinta (30) entrevistas, somando-se mais de 20 horas de trechos de transcrições por mim selecionados. Considerando que entrevistas são referentes tanto a conversas consideradas informais, até àquelas consideradas formais e controladas (THOMPSON, 2022), é importante ressaltar o caráter dialógico de ambas, pois elas permitem que a comunicação seja intermediada pelas subjetividades e que dúvidas sejam sanadas entre as partes, pesquisado/pesquisadora, auxiliando no processo criativo da pesquisa.

Tive maior dificuldade em seguir o roteiro nas conversas consideradas informais, pois elas estão sujeitas a interferências de terceiros, às descontinuidades repentinas e à fidedignidade na reprodução da informação. Conversas informais são mais espontâneas, é mais fácil estabelecer empatia e prestar atenção às emoções, aos gestos, olhares; elas permitem essa interação mais amigável, indispensável para a interlocução. Mas o cuidado com o registro dos dados exige delicadeza e sensibilidade. Esse “interpretar” de conversas informais exige, também, o trabalho da memória, das lembranças dos momentos em que as conversas ocorreram. As fotografias me auxiliaram nesse processo; por vezes, visualizando uma fotografia, lembrando do contexto em que foi produzida, eu recuperava o teor das conversas.

As entrevistas consideradas formais foram aquelas que eu registrei fazendo uso de recursos de áudio e/ou vídeo. Esses registros foram das mulheres que selecionei para ouvir contarem suas histórias de vida, com base na oralidade (ALBERTI, 2004), permitindo uma apreensão mais detalhada de suas experiências, modos de viver e das diferentes versões de narrativas. Apesar de Camaputiua ter com frequência a presença de pesquisadores e as “lideranças” terem familiaridade com as “entrevistas”, destaco que a ideia da “entrevista” gravada ainda deixa as pessoas tensas, desconfortáveis, particularmente, com os vídeos, que são um registro duradouro e podem causar comprometimentos.

Ademais, as narrativas orais, enquanto técnica e recurso metodológico, têm a potência de possibilitar caminhos alternativos de interpretação, de inclusão e de deslindamento de informações que, por vezes, não são acessadas de outra maneira, haja vista a escrita ainda constituir critério de exclusão. A oralidade prescinde dessa relação dialógica que se apoia em informações e em valores simbólicos, pois incorporam

elementos e comportamentos do cotidiano. A memória se aflora por meio da construção das narrativas orais, sendo recuperada e recriada pelo interlocutor à medida que se sente instigado a compartilhar sua história (AMADO & FERREIRA, 2006).

O caderno de anotação e o bloco de notas no celular foram indispensáveis para registro de informações; ao final da tarde ou logo de manhã ao acordar, eu fazia as anotações que considerava pertinentes. Depois da pandemia, inclusive em 2022 e 2023, eu precisei recorrer às pessoas em Camaputua e utilizei do WhatsApp, por meio de áudios para tirar dúvidas e/ou fazer perguntas. São conversas que estão registradas, gravadas.

As conversas com e entre mulheres, a depender da situação, podem se tornar momentos de revelação de intimidades e de abordagem de assuntos considerados tabus. Experimentei esse sentimento com quatro mulheres no campo de pesquisa; durante as conversas elas fizeram revelações que eu não esperava ouvir, dada a gravidade das situações. As conversas “espontâneas” auxiliaram no entendimento, inclusive, das particularidades de cada núcleo que compõe a comunidade Camaputua.

As conversas com as mulheres ocorreram em situações diversas, mas destaco aquelas que ocorreram enquanto eram feitas atividades como: quebrando coco, lavando coco, extraindo o mesocarpo na fábrica das quebradeiras de coco, pescando, preparando as marmitas para a festa de São Benedito. As conversas realizadas nas casas, comumente, eram acompanhadas de um bom café ou do preparado do mesocarpo com leite e bolo de mesocarpo. Eu não sei “quebrar coco”, mas ajudei a lavá-los; e na fábrica de babaçu não participei das tarefas, pois elas exigem treinamento e atendem a medidas de segurança. As conversas também não me eram estranhas, vez ou outra uma palavra diferente, uma prática com nome diferente, mas não houve estranhamento, ao contrário, “estar lá” é um sentimento de “familiaridade.”

Assim, as leituras prévias sobre o campo, as entrevistas formais ou informais, a participação nos eventos festivos, as viagens, as reuniões na comunidade, o caderno de anotações, as imagens, são recursos metodológicos disponíveis que convergem para os modos de “olhar, ouvir e escrever” (OLIVEIRA, 1996) da interpretação antropológica. O roteiro para guiar a observação no campo de pesquisa teve como perguntas principais qual o papel/função exercida pelas mulheres na comunidade, as lembranças que tinham das mulheres mais velhas, sobre Pruquera, e ainda como entendiam que participavam da luta pelo território. A construção das narrativas que compõem o II capítulo foi de momentos exclusivos, dedicados a ouvir a história de cada uma delas. Preferi um roteiro à elaboração

de formulário, pois tenho preocupações e cuidado em não estabelecer uma comunicação violenta (BOURDIEU, 1997, p. 695). Ao mesmo tempo, essa relação de, enquanto pesquisadora, “*ser de fora*”, mas não estranha, e, enquanto quilombola, “*ser de dentro*” e familiar, me constrange em apresentar um formulário estruturado com perguntas e respostas; considero que a padronização do método poderia tornar o diálogo frio e rígido.

Eu também optei por fazer ajustes gramaticais nas citações diretas e indiretas nos trechos das entrevistas, pois acredito que a escrita em seu alcance, de leitores e ouvintes, deve ter comprometimento para evitar essa comunicação violenta, mesmo ciente das distorções de que, porventura, não escapamos. Conto-lhes uma situação para que compreendam tal decisão. Certo dia falei com Ivo Fonseca Silva, reconhecida liderança do Movimento Quilombola. Disse a Ivo que eu tinha lido um texto dele, fruto da sua participação em um evento que resultou em uma publicação. Ivo me disse que o livro foi uma boa iniciativa, no entanto a organização não fez as devidas revisões, “*escreveram como a gente falou e nós sabemos que quando falamos é de um jeito e quando escrevemos um texto é de outro*”. A transcrição da fala foi feita na íntegra, sem cuidados com concordâncias e outras adequações à modalidade formal da língua. Quando Ivo fez a leitura, ele se sentiu exposto, esperava que o texto, para ser publicado, passasse por revisões gramaticais.

Compactuo, portanto, com a diferença de marcadores e da percepção do dito e do escrito e de como as pessoas, ao lerem ou ao ouvirem este trabalho, não se sintam constrangidas por terem suas falas escritas na forma “coloquial”, distinta da amplitude e violência do texto que se pretende e exige a linguagem dita “cult”. Se é no escrever que se permite a exuberância do pensamento (OLIVEIRA, 1996), ele deve contemplar além da criatividade o compromisso ético. Tais decisões não me eximem de pensar nas implicações da minha autonomia, que não deixa de ser arbitrária, enquanto pesquisadora, ou no limite desta, no processo de escrita sobre vidas de pessoas submetidas à pretensiosa “interpretação” da disciplina antropológica e suas metodologias. Ao contrário, preocupa-me sobremaneira, pois, além da proximidade e familiaridade com as pessoas com as quais dialoguei, situam-se estratégias cunhadas pela vivência, pela experiência, não aquela da “observação participante”, mas uma “autoridade etnográfica” produzida “por diferentes vozes heterólogas e pelo ruído da escrita de outras penas” (CLIFFORD, 2002, p. 22).

Pensar estratégias metodológicas, quando você vivencia as experiências que compartilha, ou vice-versa, no campo de pesquisa é desafiador. Estar atento para

desnaturalizar os essencialismos e não tomar o que se “aproxima” como o “mesmo” é um treinamento constante. Sim, é preciso cautela para não tornar a “autoridade etnográfica” uma “autoria autoritária” (COELHO, 2016, p.23), sem a relativização da diferença e apreciação crítica necessária.

Um dos aspectos que mais prezo na minha formação é a possibilidade de interação entre teorias, conceitos, experiências, grupos, formatos de mobilização e campos disciplinares. Antônio Bispo (2015) nos ensina sobre Confluência, ou seja, nada é igual, mas é preciso estabelecer relações de convivência. Assim sendo, a Confluência “rege os processos de mobilização provenientes do pensamento pluralista dos povos politeístas” (SANTOS, 2015, p.89). É com esse pensamento que eu lanço mão de três recursos, a etnografia, a escrivência e a autoetnografia, os quais, embora com abordagens distintas, entendo ser passíveis de convivência. Fui provocada a refletir sobre ambos, enquanto estilo narrativo, mas entendo que eles ofertam múltiplas possibilidades no fazer antropológico, entrelaçando e causando incômodos necessários aos adeptos de uma fazer acadêmicos “decolonial manualizado”. É essa antropologia com a capacidade de se repensar (ASAD, 1973) que está sendo “objeto” da “decolonialidade”. A originalidade da Antropologia está em se reinventar constantemente.

Como pensar metodologias quando se pretende trabalhar a partir das narrativas e das memórias? A observação do cotidiano é necessária? No meu entendimento foi necessário, pois as narrativas e as memórias se reinventam nas relações com o cotidiano, é nas práticas cotidianas que percebemos as dinâmicas de construção das narrativas e o uso que é feito da memória, a qual precisa ser alimentada, avivada, acionada a depender do interesse em disputa. Observar o cotidiano é absorver o sentido simbólico da memória onde estão concentradas as lembranças (NORA, 2012).

No entanto, olhando para trás, entendo que este trabalho poderia ter sido feito sem, necessariamente, a observação do cotidiano, poderia ter investido em dados secundários e na realização de entrevistas, sem ficar ou ir até a comunidade. Todavia, observar o cotidiano, privilegiando a oralidade, estar na comunidade, compartilhar momentos, auxiliou-me na compreensão das diferenças nas narrativas, de como cada núcleo familiar constrói a memória do grupo, sem, contudo, ter como única ou a mesma referência para a construção da memória coletiva. Porém também observo que se faz dispensável um trabalho de campo, no sentido canônico da “observação participante”

(MALINOWSKI, 1978); afinal de contas, esse “contato prolongado”, nesta situação específica, pode ser problematizado.

Pensar metodologias de pesquisa e de trabalho de campo na Antropologia para mim é desafiador diante da relativização necessária aos procedimentos clássicos estabelecidos (MALINOWSKI, 1975). No meu entendimento, a Antropologia pós-moderna permite que interdisciplinaridade e multidisciplinaridade se coadunem, propondo também que diferentes métodos, ferramentas, epistemologias, estilos literários, dialoguem na construção do trabalho antropológico que tem no seu fazer a etnografia

A etnografia⁴⁸ eu a entendo como uma pluralidade de possibilidades, sendo método, escrita poética, estilo literário, que possui dimensão política (CLIFFORD & MARCUS, 2016), inventividade e, consoante Lévi-Strauss (1996, p. 386/387, 1996), “são os primeiros estágios de uma investigação, que inclui métodos, técnicas relativas ao trabalho de campo, à classificação, à descrição e análise dos fenômenos culturais particulares” que constroem a ciência. Sobretudo, entendendo que “a etnografia se situa ativamente entre poderosos sistemas de significados, ela coloca suas questões nas fronteiras entre raças, classe e gênero (CLIFFORD, 2016, p.33), revela as bases da ordem coletiva e da diversidade, da inclusão e da exclusão”. Assim, eu penso a etnografia como um conjunto de ferramentas que faz parte do processo do fazer antropológico; etnografia para mim é o processo criativo que se reproduz e materializa, tanto na escrita, quanto nos demais processos que se desenvolvem a partir da sua reprodução e possui tanto caráter formativo pessoal, quanto acadêmico.

Trago a escrevivência (EVARISTO, 2017) enquanto conceito, metodologia e epistemologia, por estar falando de nós, mulheres negras quilombolas, individual e coletivizadas, das nossas experiências, mas elas não são únicas nem a mesma coisa. Mesmo que eu não pertença à comunidade quilombola de Camaputiua, a vivência dessas mulheres não me é estranha, ao contrário, minhas relações com as comunidades quilombolas me permitem visualizar nossas histórias e experiências comuns. Ao mesmo

⁴⁸ Para James Clifford (2016, p.37) etnografia é determinada de ao menos seis maneiras: (1) contextualmente (ela cria e se apoia em meios sociais significativos); (2) retoricamente (usa e é usada por convenções expressivas); (3) institucionalmente (escreve-se dentro, e contra, tradições, disciplinas e públicos específicos); (4) do ponto de vista do gênero (uma etnografia pode, geralmente, ser distinguida de um romance ou de um relato de viagem); (5) politicamente (a autoridade para representar realidades culturais é distribuída de forma desigual e, por vezes, contestada); (6) historicamente (todas as conversões e constrangimentos acima estão em mudança). Essas determinações regulam o registro de ficções etnográficas coerentes.

tempo, adotar a “escrevivência” é reforçar a escolha por epistemologias que são produzidas pelo “feminismo negro” e nos auxiliam a dialogar a partir da nossa própria imagem, corpo e mente, alternando a dependência das epistemologias ocidentais como referências únicas.

Se escrevivência é “escrever a história das mulheres negras a partir da nossa escrita”, é “escrever e se ver”, é o que estou fazendo, mas isso não invalida ou impossibilita o recurso da etnografia. Afinal de contas, não raro, ao lançar mão da etnografia, todos fazem parte de um ou mais grupos, têm identidades multifacetadas, escrevem sobre as experiências das quais compartilham e nem por isso ficam reféns de recursos únicos. A intenção é reafirmar “a escrita atravessada pela condição de mulher negra” e quilombola, guiada pela vivência, pela memória, pelo aprendizado nos movimentos sociais, pela imaginação, pela ancestralidade. Escrevivência é uma negociação epistemológica Transcende falar “de si” é uma plataforma política, metodológica, e estética das narrativas contemporâneas.

A autoetnografia, auto (em si mesmo), etno (pertencimento a um grupo), grafia (forma de produção da escrita), se apresenta enquanto recurso metodológico, estabelecendo conexões entre escrevivência e etnografia, exercitando função dialógica e polifônica entre subjetividades em contextos específicos. Santos (SANTOS, 2017) enfatiza que “o que se destaca nesse método é o reconhecimento do papel político e a inclusão da experiência do pesquisador/a, por meio da memória, autobiografia e/ou história de vida, na definição e desenvolvimento da pesquisa”.

Esse método distancia-se longamente das autobiografias e etnografias hegemônicas que consagram dicotomias (o Mesmo *versus* o Outro, subjetividades *versus* alteridades), neutralidade e distanciamento na definição e desenvolvimento da pesquisa. É uma alternativa para Sujeitos/autores “que refletem sobre sua própria inserção social, histórica e identitária e em especial no caso de subjetividades ligadas grupos minoritários, como um possível modo de conquistar visibilidade política” (VERSIANI, 2002, p.68). No entanto, a autoetnografia exige reflexividade, análise crítica e constante vigilância, atentando para os riscos dos essencialismos, cristalização e naturalização das subjetividades específicas que se coadunam em identidades coletivizadas.

A autoetnografia é o exercício de falar, sentir e escrever sobre si, na e com relação aquelas que compartilham experiências e contextos históricos comuns. E não é a experiência por si só, é uma manifesto subversivo contra os silenciamentos e

apagamentos das formas de produção e disseminação do conhecimento. São as leituras e escritas de si, de nós, relacionadas às nossas trajetórias e ancestralidade, que comporta corpo-território, mente e são tematizadas em primeira pessoa (GAMA, et al, 2021)

Assim, etnografia, escrevivência e autoetnografia descrevem processos alternativos e de inovação e estruturação, são alavancas de possibilidades de novas confluências, é associação de práticas que permitem fazer da escrita uma fonte de mobilizar estruturas de poder, uma vez que o poético, o político e o vivido são inseparáveis. A escrevivência oportuniza a Antropologia, enquanto disciplina, pôr em prática um trabalho à luz da “teoria vivida” ⁴⁹ (PEIRANO, 2006). Essa autonomia epistêmica (Oliveira, 1996) carregada de interinfluências e intersubjetividades faz do ato de escrever um jogo desafiador, um peso e duas medidas na interação com o que se viu, ouviu e, neste caso, até o que se pressentiu no campo de pesquisa e fora dele.

Conforme menciona bell hooks (2013), a experiência informa não só os temas sobre os quais escrevemos, mas também o que escrevemos sobre esses temas. Ainda acompanhando essa autora, concordo que a “autoridade da experiência” aqui não reclama o essencialismo do ponto de vista ou promoção de silenciamentos, mas tampouco pode ser ignorada, já que os modos experimental e analítico do conhecimento produzem um ponto de vista privilegiado que não nasce da “autoridade da experiência”, mas “da paixão da experiência”, “da paixão da lembrança”. E é a partir do fluxo da lembrança, na vida cotidiana, que as narrativas das mulheres recuperam situacionalmente a memória viva do Quilombo Camaputua, entrelaçando modos de fazer que convergem para a formação das territorialidades específicas.

⁴⁹ Mariza Peirano concebe que a ideia de uma “teoria vivida” alude à ação permanente, ao movimento contínuo que caracteriza o desenvolvimento geral da Antropologia, enquanto disciplina, e suas configurações particulares. Para a autora, conceber a teoria viva sugere a existência de dimensões políticas em suas práticas (PEIRANO, M. 2006, p.8).

Capítulo II

Narrativas de Mulheres Quilombolas da comunidade Camaputiua: a memória viva na construção política do território

(...)Às vezes, não poucas, o choro da personagem se confundia com o meu, no ato da escrita. Por isso, quando uma leitora ou um leitor vem me dizer do engasgo que sente, ao ler determinadas passagens do livro, apenas respondo que o engasgo é nosso.

Evaristo (2017)

Neste capítulo descrevo passagens de narrativas que compõem trajetórias de mulheres da comunidade Camaputiua e como elas estabelecem relação com suas memórias: um elo vivo com o presente, se alimentando das lembranças do passado e de perspectivas futuras. As narrativas por elas elaboradas “sobre si”, enquanto sujeitos coletivizadas, são elementos constitutivos que configuram territorialidades específicas por meio dos vínculos afetivos, políticos e das formas de ocupação do território. Esse processo nos ajuda a entender como essas mulheres estão implicadas no processo de reconhecimento da identidade racial, de gênero e étnica do grupo e da construção política no processo de reconhecimento e titulação coletiva do território Camaputiua.

As vivências das mulheres de Camaputiua, seus modos de pensar, criar, fazer e viver demarcam percursos, as “rotas”, simbólicos e epistemológicos que convergem para fortalecer a mobilização política das comunidades, a política pública de titulação do território coletivo e o uso compartilhado e consciente dos recursos socioambientais. Sobretudo, entendo que visibilizar esses modos de viver fornece um importante

instrumento para refletirmos acerca da valorização e ampliação do acesso das mulheres aos seus direitos fundamentais e específicos que garantam a presença e participação delas nos territórios coletivos.

Nas narrativas, além de se explicitar os efeitos das formas de opressão que interseccionam raça, gênero e etnia, também é possível perceber que essas mulheres estão há séculos nas linhas de frente das lutas pela garantia da vida, tais como as lutas antirracistas, antipatriarcalistas, territoriais e anticolonialistas. O feminismo negro, enquanto ação política praticada por essas mulheres, reafirma que as nossas formas de resistências individuais e coletivas são forjadas na ancestralidade e se reconectam, dentre outros fatores, na transmissão de práticas por meio da vivência das memórias para dizer do nosso pertencimento aos nossos territórios.

2.1 Narrativas como “mediação” entre o vivido e a memória

As narrativas neste capítulo estão mormente circunscritas às mulheres do Quilombo Camaputua, onde tive investimento de trabalho de campo mais preciso.

As narrativas aqui reproduzidas me remetem a pensar a memória não somente ligada ao passado, mas enquanto força dinâmica, presente nas práticas das mulheres quilombolas, que nos fornece elementos para refletir sobre as condições de vida dessas mulheres, tanto na formação do território, quanto no que concerne às suas individualidades e subjetividades, permitindo reflexões acerca do feminismo negro e dos efeitos das desigualdades de gênero em territórios coletivos. Sobretudo, as narrativas expressam significados que as mulheres atribuem “sobre si”, que reverberam em ações coletivas, na articulação dos processos organizativos, internos do cotidiano da comunidade e políticos de mobilização, como as festividades e participação nas organizações sociais.

Cabe observar que trato de, no mínimo, dois conceitos complexos: memória e narrativas orais. Aqui a intenção não é esgotá-los, mas devo informar do entrelaçamento deles a partir do entendimento de que as narrativas orais são ditadas pela memória, considerando que a narração “é a concepção mediadora entre o tempo vivido e a memória que dele se (des)construiu” (SOUZA, 2017). Trabalho com a perspectiva de que a memória não se limita às lembranças do passado, mesmo porque o passado está

continuamente “espreitando o presente, pois a soberania das lembranças prescinde do próprio tempo presente” (SARLO, 2007, p.9/10). A memória nos quilombos está presente na transmissão dos modos de vida, logo, a memória é atual, um elo vivido com o presente, “a memória é vida, sempre carregada por grupos vivos, se alimentando de lembranças individuais, coletivas e simbólicas” (NORA, 1993).

Ao tratar sobre narrativas de mulheres quilombolas, devo fazer uma referência ao que Almeida (2016) chamou de “gênero literário peculiar” ao se referir à coletânea de livros intitulada “Narrativas Quilombolas”⁵⁰, produzida no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA). Para o autor, esse gênero peculiar

(...) privilegia o uso da palavra através da linguagem autorizada e direta dos agentes sociais assim designados, expressando condições de eficácia de um discurso ritual, que tanto propicia meios para uma leitura crítica dos significados de quilombo, quanto estabelece uma clivagem nas interpretações históricas a ele referidas atualizando-as consoante as contingências do tempo presente. (...) (ALMEIDA, 2016, p. 07)

Desse modo, as narrativas das mulheres da comunidade quilombola Camaputiua estão referidas ao significado de quilombo a partir da “fuga” de Pruquera Viveiros, atualizadas na memória, no tempo presente, e nos dão condição de outras interpretações a partir das variações abrigadas sobre a categoria “remanescentes de quilombos”. Esse “gênero literário peculiar” é precioso para o campo acadêmico, haja vista a desvalorização que é feita dessas publicações, em regra, consideradas “menores”. Portanto, as narrativas se fundem ao trazer memórias do passado, as quais se fazem presentes, para a prática das experiências transmitidas oralmente, narrativas que são (des)construídas no momento em que são proferidas na atualização das interpretações que desejam enunciar.

⁵⁰ Os livros da referida coleção estão disponíveis em: <http://novacartografiasocial.com.br/livros/colecao-narrativas-quilombolas/>

2.2 Memória de família e memória coletiva na construção da identificação do grupo

Ao longo da pesquisa, durante a organização dos dados, pude perceber que a história de “*fundação*” do Quilombo - atribuída a uma mulher, Pruquera Viveiros -, embora ressoe como fonte de identificação e reconhecimento do território Camaputiua, é intimamente uma memória do núcleo familiar do Quilombo Camaputiua. Este tem sua forma de ocupação do território vinculada a Maria José dos Santos, neta de Pruquera Viveiros.

A memória familiar se sobressai no território diante do fato de a comunidade Camaputiua ter iniciado e assumido o protagonismo no processo de publicização dos conflitos agrários e de mobilização política que impulsionou na formação do território. A influência e participação política das “lideranças” do núcleo familiar do Quilombo Camaputiua nos movimentos políticos concernentes à luta pelo direito ao território e ao direito de existir coletivamente. Assim como a interlocução política com outros pares, que têm enfrentado conflitos e desafios semelhantes, coloca essa comunidade como central no debate, bem como no alcance da sua história por meio da recriação das narrativas.

A história de Pruquera Viveiros e seus descendentes se torna conhecida e reconhecida no território cujo processo de construção se acentua no início dos anos 2000. *A priori* o território era configurado por um quantitativo de dezoito (18) comunidades, mas, com as discussões políticas ao longo dos anos e com o processo de “conscientização das fronteiras”, outras comunidades foram se reconhecendo como parte desse território ao ponto de, neste ano de 2024, vinte e sete (27) comunidades já se somarem ao território étnico quilombola de Camaputiua.

Entretanto, a narrativa da formação territorial existente a partir do quilombo Mangueira - fundado por Pruquera Viveiros - e da comunidade Camaputiua - fundada pela neta dela, Maria José Santos - não é única. Existem outras, as quais apontam para diferentes territorialidades, como nas comunidades de Santa Severa, São Miguel da Passagem e São Miguel dos Correias, onde cada unidade familiar acolhe uma narrativa que a envolve na centralidade da história. Sendo assim, as narrativas apontam tanto para a construção da “memória da família” quanto para a construção da “memória coletiva”. Pruquera Viveiros funda um quilombo, o de Mangueira, parte do território de

Camaputiua, e essa memória se estende ao percurso de seus/suas descendentes, que protagonizam o processo de reconhecimento do território Camaputiua.

A memória, comumente, está presente nos estudos sobre quilombos⁵¹, pois são o repertórios de narrativas, lembranças, experiências, documentos, lugares, objetos, imagens, ambientes, transmissão de saberes, expressões corporais e símbolos dos grupos que fornecem as condições para os significados constroem de si e do território de pertencimento, convergindo na construção da identidade coletiva. Desse modo, a memória é um campo de negociação que configura elementos para afirmar a existência dos grupos. Os depositários ou “guardiões” da memória, considerando o lugar ou posição que cada indivíduo ocupa no grupo, expressam lembranças as quais se articulam na formação da memória coletiva, fornecendo instrumentos para uma identidade comum, conforme Kessel (2000), com função de contribuir para o sentimento de pertencimento a um grupo, sobretudo no campo simbólico.

Para Halbwachs (2006, p. 71), a memória é composta por quadros sociais, por meio dos quais as lembranças se organizam individual e coletivamente; no entanto, a memória individual frequentemente se confunde e engloba elementos constitutivos da memória coletiva, apoiando-se nesta para preencher lacunas. Mas a memória coletiva, apesar de conter elementos da memória individual não se confunde com esta, haja vista que se vincula a um grupo, aproveita-se da memória de outros para reconstruir as lembranças sobre uma base comum. E para essa reconstrução funcionar “é preciso dados ou noções comuns, que estejam em nosso espírito e também no dos outros, (...) o que só será possível se tiverem feito e continuarem a fazer parte de um mesmo grupo, permitindo que uma lembrança seja reconhecida e reconstruída” (HALBWACHS, 2006, p. 39)

Cabe salientar que, no caso do Quilombo Camaputiua, a memória do grupo familiar se destaca, pois exerce uma função basilar no processo de conscientização da identidade racial e étnica do grupo, mas não é isolada nem única. Essa compreensão perpassa, dentre outros fatores, pela relativização da concepção de “família” nas comunidades quilombolas, que, necessariamente, não prescindem de laços

⁵¹ Consultar: Reminiscências dos Quilombos: territórios da memória em uma comunidade negra rural (MOURA, 2012); “Nasci nas matas nunca tive senhor”: história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas (FUNES, 2006); Memória, Cidadania e Direitos de Comunidades Remanescentes (Em torno de um documento da História dos Quilombolas Da Marambaia (YABETA & GOMES, 2013).

consanguíneos, privatistas, matrimoniais ou patrimoniais. A impossibilidade de “estruturação familiar” moldada pelo patriarcado nos remete à tentativa de apagamento da nossa história, à limitação na construção de “árvores genealógicas” diante das dispersões causadas pela escravização e dizimação negra e indígena. A nossa compreensão de família está sujeita a arranjos que podem comportar relações as quais consideram reciprocidade, solidariedade, cuidado, afetividade, parentesco, consideração, autoridade e as relações intrínsecas aos rituais afrorreligiosos. A afirmação de que não se é parte de uma “família” em uma determinada comunidade ou território, em regra, é relativizada.

Nesse sentido, a “família” pode ser uma extensão das múltiplas relações configurando “parentesco” e “compadrio” (WOORTMANN, 1995). Reconhecer-se e ser reconhecido na história do outro faz parte do sentimento de pertencimento ao grupo. A transmissão da história familiar se refere ao mesmo tempo à individualidade da memória afetiva de cada família e à memória da sociedade mais ampla (HALBWACHS, 1976) Assim, a família torna-se espaço fundamental de transmissão das lembranças à medida que elas possam ser avivadas e ampliadas.

O reconhecimento da memória familiar a partir de Pruquera Viveiros, pela “mediação” das diferentes gerações, acaba por reconhecê-la como “guardiã” dessa memória”. Myriam Barros (1989) elabora uma excelente contribuição sobre os mediadores e história familiar; eles funcionam como elos vivos entre diferentes gerações e transmitem a história de um passado vivido e experimentado. Para ela, a história familiar é importante para avivar e identificar guardiães portadores da memória, conforme transcrito:

O guardião está referido à família quando constrói para si e para os familiares o perfil desse papel social. Não é uma motivação individualizada que leva o colecionador a procurar, investigar, encontrar e conservar seus bens preciosos. Ele está imbuído de um papel que lhe confere o direito e também a obrigação de cuidar da memória do grupo familiar. Essas atribuições não são especificadas apenas pelo guardião, mas por toda a família que consensualmente o incumbiu desta tarefa. (BARROS, 1989, p.38)

Na construção da memória na comunidade Camaputiua, as mulheres são guardiãs das memórias, o que as torna centrais na narrativa. No entanto, ser “guardião” é mediar essas memórias com a política, dentro e fora do território, papel que é exercido

por mulheres e homens. Assim, Cabeça, enquanto “liderança”, é reconhecido como “guardião” e autorizado a mediar as memórias recriadas envolvendo as mulheres. Por conseguinte, a atribuição desse papel de “guardião” é construída pela reunião das narrativas, que interligam percursos de mulheres na formação do grupo familiar, haja vista essas memórias serem acionadas na sustentação dos processos de resistência que transcendem o grupo familiar. As reelaborações das condições de existência do grupo por meio das mulheres têm sido o sustentáculo político para a constituição de núcleos familiares e para a permanência no território. Não à toa, Evaristo (2005) trata a constituição e manutenção da família como representação de uma das maiores formas de resistência e sobrevivência da mulher negra, assim elaborado pela autora:

Entretanto, é preciso observar que a família representou para a mulher negra uma das maiores formas de resistência e de sobrevivência. Como heroínas do cotidiano, desenvolvem suas batalhas longe de qualquer clamor de glórias. Mães reais e/ ou simbólicas, como as das Casas de Axé, foram e são elas, muitas vezes sozinhas, as grandes responsáveis não só pela subsistência do grupo, assim como pela manutenção da memória cultural no interior do mesmo. (EVARISTO, 2005, p. 221)

As narrativas das mulheres quilombolas de Camaputua reafirmam como a “família”, mesmo com toda a desestruturação causada pelo racismo, se constitui para e pelas mulheres negras fonte inesgotável de saber fazer resistência. É nesse processo criativo que se garante a “sobrevivência” do grupo, que a memória é acionada, por vezes, como trama para contar e recontar histórias as quais falam de nós pelas vozes silenciadas, mas não esquecidas dos nossos antepassados.

2.3 Narrativas de mulheres quilombolas expressando solidariedade política

Nesse percurso de estruturação das conversas e da elaboração da escrita, optei pelo recorte geracional dado às narrativas. Embora tenha conversado com mulheres com idades entre 20 e 19 anos, as mulheres das faixas entre 80 e 40 tomaram a centralidade deste capítulo. As narrativas que eu priorizei permitem uma melhor compreensão da construção das territorialidades na comunidade e de como os percursos das mulheres com mais experiência na vida comunitária e política abrem caminhos e alimentam as

encruzilhadas para as demais mulheres, oportunizando a elas diferentes condições de acesso à vida com mais dignidade.

Os trechos de entrevistas, por mim selecionados, são de mulheres reconhecidas na comunidade Camaputiua como aquelas que exercem funções e papéis distintos para o grupo, que participam mais ativamente do contexto de luta pela terra e nos formatos associativos da comunidade, tanto internamente, como as festas, rezas, realização de partos, quanto formatos de participação que se dão interna e externamente, como as atividades do MIQCB.

Ao descrever as informações, privilegiei as mulheres que elaboram as atividades ligadas à Associação de Moradores, à igreja de São Benedito, à fábrica de coco babaçu e à Tenda de Umbanda. Eu as selecionei pela presença e participação delas na comunidade, por terem influência sobre acontecimentos presentes. Elas mantêm vivas as referências das gerações das quais descendem e que delas descendem, são agentes de mobilização e animação dos grupos, mesmo que nem todas sejam consideradas “líderanças” em um sentido mais abrangente e político do termo.

Durante as conversas com mulheres de Camaputiua, deparei-me com relatos tão íntimos, que me surpreenderam, pois não esperava que a interação tomasse tal rumo. Com uma delas, eu passei dias insistindo para uma conversa, e minha interlocutora me dizia que *“nunca fui entrevistada, não sei o que dizer, já vieram várias pessoas aqui, mas eu nunca dei entrevista”*. Quando finalmente conseguimos nos encontrar, ela iniciou, espontaneamente, falando a partir do casamento, assunto que eu não pretendia abordar naquela primeira ocasião. Percebi que quando estávamos só eu e as mulheres as conversas eram mais soltas e bem francas, inclusive sobre relacionamentos com os companheiros e maridos; quando outras pessoas observavam, ficávamos falando mais na esfera da organização comunitária, ocupações e afazeres diários.

Senti a inquietação que elas têm ao conversar, ao falarem sobre si, de serem ouvidas e de discutirem assuntos que são relegados à esfera do privado, como sexo, cumplicidade, infidelidade, solidão, rejeição, violência doméstica. Compartilhamos da “dororidade”, nos entendíamos sem pronunciar palavras, sentindo o vazio, a ausência e a dor que só pode ser sentida por nós mulheres negras causada pelo racismo e pelo machismo (PIEADADE, 2017).

Ouvi relatos sobre os quais tenho dúvidas de já terem sido pronunciados e tenho certeza de que eu ser uma mulher negra, quilombola, fez diferença nessa

comunicação, fez com que se sentissem à vontade e seguras, inclusive por eu não ser do “circuito familiar” nem morar na comunidade. Mas é fundamental equilibrar o que se transcreve para não expor ou ser violenta com sentimentos e relações de cumplicidade, e esse é um aspecto inegociável.

A confiabilidade e intimidade no diálogo, em que nós éramos referência, reafirmou uma relação de afetividade e cumplicidade entre nós. Todavia essa relação também expressa compromissos de engajamento político; compartilhar narrativas de histórias comuns também provoca reflexões acerca dos compromissos e responsabilidades que assumimos ao narrar e ao ouvir. Lembro-me bem quando bell hooks (2019) descreve “solidariedade política” entre as mulheres como forma de se conectarem por meio da sororidade feminista. Para essa autora:

(...) Entendíamos que solidariedade política entre mulheres expressa na sororidade vai além de um reconhecimento positivo das experiências de mulheres, e também de compaixão compartilhada em casos de sofrimento comum. A sororidade feminista está fundamentada no comprometimento compartilhado de lutar contra a injustiça patriarcal, não importa a forma que a injustiça toma. Solidariedade política entre mulheres sempre enfraquece o sexismo e prepara o caminho para derrubar o patriarcado. (bell hooks, 2019, p.36)

Nesse sentido, entendo que a solidariedade política entre as mulheres quilombolas da comunidade Camaputiua é o que dá sentido ao que é ser e viver em comunidade, compartilhando experiências para reavivar as memórias na construção de demandas. Essas são intervenções as quais se aliam a práticas, que eu chamo aqui de “feminismo quilombola”, frente à projeção das práticas socioculturais que nos envolvem; portanto, se o feminismo é em seu sentido prático “um movimento para acabar com o sexismo, exploração sexista e opressão” (bell hooks, 2019, p. 13), as mulheres quilombolas, contra o sistema escravista, na fundação ou organização de quilombos coloniais, já o colocavam em prática.

Há que se prestar atenção para os marcadores do feminismo, enquanto movimento político e sua produção teórica, em relação à invisibilidade das mulheres quilombolas e suas particularidades etnicorraciais. Em regra, as discussões das mulheres quilombolas se distanciam e/ou ficam subsumidas mesmo nas pautas do feminismo negro, que tem forte expressão nos movimento de mulheres negras nas capitais ou dos considerados grandes centros como Rio de Janeiro, São Paulo e Salvador. Assim, ao tratar

dos feminismos negros, é preciso olhar mais atentamente para as comunidades quilombolas, pois me parece apropriado pensar no “feminismo quilombola” a partir das experiências das mulheres em seus territórios, inclusive por envolver mulheres negras e não negras. As narrativas a seguir trazem essa elaboração e colaboração política do ser mulher quilombola em uma comunidade que tem em sua história de fundação uma mulher negra quilombola de tempos passados a qual se faz presente.

Finalmente, devo acrescentar que a força narrativa aqui referida circunscreve-se a capacidades e habilidades de mulheres que, anônimas ou publicamente reconhecidas, tímida ou espontaneamente, se dispuseram a contar sobre si, suas vidas, suas lembranças e lutas. Trazê-las à tona, com histórias que poderiam ser esquecidas, menosprezadas, é oportunizar a disseminação de experiências que podem promover transformações epistemológicas, políticas, socioeconômicas, no curso da busca incessante por equidade e justiça social. Aqui a Potência de corpos femininos toma forma de micropolíticas que desordenam a lógica da opressão patriarcal, desnudando o racismo, sexismo, privatismo de propriedades e construindo possibilidades de olharmos mais profundamente para os modos de vida e para a garantia de direitos de mulheres em territórios coletivos.

2.4 Margarida Santos Mendes (Santinha)

“A minha bisavó era índia, mãe do velho Amâncio, que ficou pelo mato, “era índia legítima, ficou braba, foi pega a dente de cachorro, não era para morder, só para botar medo e ela não correr mais, mas era índia legítima”.

(Santinha, 2019)

Saindo da casa de Preta e Cabeça no Quilombo Camaputiua, em uma tarde ensolarada, seguimos para o Sítio para conversar com Santinha. Assim era apelidada Dona Margarida Santos Mendonça, indicada por Cabeça para eu “entrevistar” por ser uma das moradoras com mais idade na comunidade e por sua família, no ano de 2012, ter sido violentada por uma ação de despejo, seguida de queima da casa, decorrente da

disputa territorial imposta por supostos proprietários que reivindicam as terras a partir de direitos de herança (SILVA, 2020).

Fui à casa de Santinha, em dia e local previamente acordados por Cabeça, acompanhada por Flávia, filha dele. Seguimos caminhando pela estrada que liga os dois núcleos familiares: Camaputiua Quilombo e Sítio. A casa de dona Santinha se localiza em Sítio, conforme imagem (01), onde fica a escola São Sebastião, a igreja de São Sebastião, uma igreja evangélica e cerca de 30 casas.

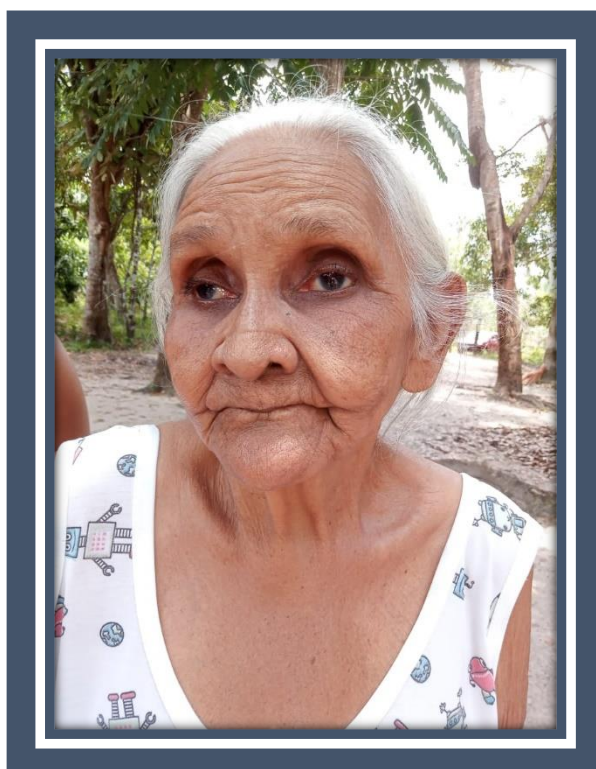
No portão que dá acesso à casa, de imediato a beleza do terreno salta aos olhos diante das plantas e do “*terreiro*” arejado. A casa é de taipa, construída de forma comunitária depois dos prejuízos causados pela queima da casa antiga. Fomos recebidas por dona Santinha, com 83 anos, em 2019, e por uma criança chamada João, seu neto de 11 anos. Sentadas na sala, sofás dispostos lado a lado, iniciamos a conversa, após as apresentações feitas por Flávia. D. Santinha disse já saber do que se tratava, pois Cabeça já havia anunciado minha visita e já estava habituada à presença de pesquisadores.

Ela é indicada para dar “entrevistas” por ser a pessoa mais idosa e por saber contar a história da comunidade, as lembranças que guarda do que ouvia de seus familiares. Reavivar a memória de Santinha para saber das mulheres foi desafiador, mesmo porque a memória causada pela violência de ter a casa queimada estava latente. Ela estava dentro da casa quando começaram a tocar fogo, foi retirada com a ajuda da nora Marinildes. Percebi que carregava uma angústia ao reafirmar que aquele terreno era dela, o avô dela também viveu ali. A queima da casa foi acompanhada por uma ação de despejo, duvidosa, na qual um suposto proprietário, José Hemetério, alegava que ali era uma fazenda pertencente ao avô dele e estava reavendo as terras, sendo que a família de D. Santinha ocupa a localidade há três gerações seguidas (SILVA, 2020).

Dona Santinha tem os cabelos brancos, altura mediana, senta-se com dificuldade no sofá, reclama da velhice e das dores no corpo motivadas pelo trabalho “*no tempo que era mais nova*”. Esboçou um sorriso simpático ao me receber e disse logo que pareço com uma parente, sobrinha de uma vizinha, “*igualzinha*”. Não se autodeclara negra, diz ser morena, puxou mais ao avô, que era “*índio*”. Ela apresentava dificuldades para enxergar, estava visivelmente cansada, falava baixo e por vezes distraía-se diante do que falávamos.

Por ser nosso primeiro encontro, eu busquei uma conversa frouxa, sem a solidez da “entrevista”, mas sabendo que esperavam que eu dispusesse do gravador,

assim o fiz. A queima da casa (em 2012) teve ampla repercussão, diante da situação de conflito que se vivencia em Camaputiua, atraindo pesquisadoras/pesquisadores para acompanhar e denunciar o caso; então ela estava ansiosa para falar, mesmo que mais uma vez. Flávia e João acompanhavam atentos e, por vezes, também faziam perguntas. João disse gostar de ouvir as histórias de quando a avó era mais nova e prepara-se para ser o futuro “guardião das memórias familiares”, uma vez que D. Santinha, em relação ao Sítio, é reconhecida por ser “guardiã” da memória.



Fotografia 11: Dona Santinha
Fonte: Gardenia Ayres (2019)

Santinha nasceu e foi criada no Sítio, onde também nasceram e viveram sua mãe, seu pai e seus avós. A mãe dela, Elizia, morava nos Baixinhos, outro núcleo de famílias da comunidade Camaputiua, conforme imagem (01). A mãe morreu quando Santinha “era pequena”. Como eram sete filhos, ela “foi dada” para ser criada pela avó materna e madrinha Isabel, também nascida e criada no Sítio. Durante a fala, Santinha trouxe à lembrança a história que ouvia contar, quando criança, sobre a bisavó que “era índia, mãe do velho Amâncio”, que ficou pelo mato, era índia legítima, ficou braba, foi pega a dente

de cachorro, não era para morder, só para botar medo e ela não correr mais, mas era índia legítima”.

Na memória, ela também tem a imagem do avô, *“que era índio legítimo, quando ficava brabo o cabelo ficava empezinho, ele era brabo meu avô”*. Este chamava-se Manoel Amâncio e dizia lembrar que, quando ele era criança, a mãe dele, a bisavó materna de D. Santinha, *“saiu mariscando, procurando arte pelo mato”* e quando voltou para casa, não achou mais os pais, não achou ninguém e ficou só. D. Santinha não sabe de onde veio a mãe do seu avô Amâncio, só que ela se perdeu dos familiares, não os encontrou mais. Manoel Amâncio, contudo, foi nascido e criado no Camaputiuá. Junto com Isabel, sua esposa, criaram D. Santinha; esta se refere à avó e madrinha Isabel como *“morena”*, e à mãe dela, Elizia, filha de Isabel com Amâncio, como *“branca”*, todas - avó, filha e neta - de cabelos lisos, *“bem pretinhos”* e compridos. Lembra ela que não se assinava pelo sobrenome do pai, Mendonça, só pelo da mãe, que é Santos; aliás, não falou do pai durante a entrevista.

Quando eu perguntei sobre o que lembrava de quando era criança, ela respondeu de imediato que sempre *“trabalhou”* desde criança, ajudava no trabalho de roça plantando arroz e a *“quebrar coco”* junto com a avó Isabel, em tudo ajudava a avó. Na roça ela só não capinava, pois na primeira vez que fora fazê-lo o facão *“resvalou”* e ela se cortou no braço, onde até hoje tem a cicatriz. Lembra que o serviço das mulheres na roça era capinar, plantar e no cultivo, elas não sabiam *“tecer cercas”* para a roça e nem todas sabiam capinar. Os homens roçavam, capinavam e faziam a cerca. Mas o que as mulheres faziam mesmo era *“quebrar coco”* e cuidar da casa. Os homens *“ajudavam pouco”* nas tarefas da casa, por vezes, quando o poço era longe, enchiam água, mas se era perto, na *“beira da casa”*, não o faziam, *“Aqui sempre foi bom de água”*.

Santinha morou com a avó Isabel até os vinte e cinco (25) anos, quando se casou e se mudou para o povoado Ponta Verde, no município de Viana/MA, onde continuou trabalhando de roça junto com o marido, ajudando-o. Tiveram seis filhos, sendo que uma morreu quando era bebê. Depois o marido faleceu e ela ficou com os filhos, mas não cuidou de todos sozinha, porque a avó do mais velho, que estava com oito anos, *“tomou de conta dele para criar”*. Uma tia *“tomou de conta”* e ajudou com o segundo filho, *“ajudou a criar”* e ela ficou só com três. Assim, apoiada pela avó e pela tia na criação dos filhos:

“eu fui trabalhar para poder sobreviver, para poder criar os filhos, trabalhava de coco porque não tinha outra coisa, eu não sabia roçar, não podia fazer isso sozinha. Quebrava coco sozinha a semana inteira para poder vender no fim de semana e poder comprar as coisas”.

Depois da morte do marido, para ficar perto dos familiares, ela retornou para o Sítio, em Camaputua. Ali, um rapaz ia se mudar para Cajari, então ela comprou o benefício⁵² que ele tinha na localidade, não comprou terra, só as benfeitorias, as plantações, manga, caju, que ele tinha no quintal, o terreno era muito bonito e tinha muita plantação. Nesse terreno construiu sua própria casa, depois a do filho Domingos com a esposa Marinildes, e mais uma casinha para guardar materiais. E no Sítio, tendo Santinha retornado para perto de seus familiares, e com o apoio deles, trabalhou para se sustentar e criar seus filhos.

D. Santinha acompanhou todo o processo de luta pelas terras da comunidade Camaputua, as ameaças de expulsão por parte dos fazendeiros para a criação de búfalos, as ameaças de invasões por terceiros que se diziam donos das terras. Os moradores tinham medo dos búfalos, que eram bichos brabos e poluíam as águas dos campos, quebravam as canoas nos portos, destruíam as redes de pescaria colocadas no campo para pegarem peixes. Ela sente em Cabeça um grande companheiro de luta, *“se fosse mais nova iria com ele para os lugares aonde ele vai, para Viana/MA onde tem os índios, para o estado do Pará também, tinha vontade de ir”*. Acredita que Cabeça é de grande ajuda para ela continuar ali, pois os fazendeiros estão sempre tentando fazer com que saiam da terra.

Para D. Santinha são mais de cinquenta anos vivendo da *“quebra do coco”*, da feitura de roça e da pesca artesanal no campo e nos riachos. Depois dos filhos criados, as coisas ficaram melhores; um deles, Manoel, mora com ela e é pescador. Com o tempo as coisas foram mudando mais, com a ajuda de Cabeça foram tendo mais segurança da posse da terra e da vivência no território, agora Território Camaputua.

No ano de 2012, surpreenderam-na com a ordem de despejo da sua família da localidade do Sítio e queimaram sua casa, *“queimaram com tudo dentro, quase me queimaram também”*.

⁵² Benefício está relacionado às benfeitorias, valor monetário pelo pagamento da casa construída, por plantações, cercamento e demais estruturas materiais.

Tocaram fogo em todas as construções de D. Santinha e todos os pertences que nelas havia; materiais de valor simbólico e sentimental foram queimados durante a ação de reintegração de posse, com suposto uso da força policial. D. Santinha lembra com emoção e indignação que *“queriam tomar esse lugarzinho nosso, tocaram fogo na nossa casa, queimaram tudo, até as casas que tinham os bichos, rama de maracujá tudo pegou fogo, ainda não está resolvido porque nunca pagaram por nada*. D. Santinha disse que só não morreu queimada porque a tiraram de dentro da casa e que nunca vai esquecer esse dia triste em que quase morreu queimada. Ela não sabe dizer como seria a sua velhice e morte se a tirassem do seu lugar.

Atualmente, Santinha mora com o filho Domingos, a nora Marinildes, o neto João e a neta Ana Cristina. No decorrer da conversa, em que participavam Santinha, eu, João e Flávia, se juntou a nós Ana Cristina, filha de Domingos e Marinildes, que estava na comunidade naquele período. Logo depois fomos interrompidos pela alegre chegada de Marinildes, em sua entrada triunfal pela porta da frente. Domingos entrou pela porta dos fundos e só veio nos encontrar na sala para se apresentar e pelas provocações das conversas sobre os papéis desempenhados pelas mulheres. Domingos disse que mulher e homem trabalham juntos, às vezes a mulher até mais do que o homem. Seguimos conversando entre nós, as mulheres.

Dona Santinha faleceu no dia 25 de fevereiro de 2022.

2.4.1 A presença indígena na comunidade quilombola Camaputiua

Dona Santinha tinha a autoridade na comunidade Camaputiua, essa reservada aos mais velhos, a quem cabe falar primeiro e ser ouvido com atenção ao contar suas histórias. Dentre tantas situações, eu enfatizo uma particularidade do que ela trouxe sobre a memória da família do núcleo Sítio e dos Baixinhos, a memória viva da presença indígena na comunidade quilombola de Camaputiua. Essa memória é fundamental para a contextualização sobre a formação do quilombo.

Ao lembrar da bisavó e do avô, ambos indígenas, Santinha reposiciona, na história da comunidade Camaputiua, a presença indígena que tem sido recorrentemente subtraída dos estudos contemporâneos sobre quilombos na região da “Baixada Maranhense”. Cabe frisar que os quilombos foram formados pela aglutinação de grupos

onde quer que a escravização surgisse, logo, os indígenas são parte dessa narrativa. No Maranhão, os registros sobre a Balaiada (ARAÚJO; MOURA, 1988) contribuem para entender essa associação, em que os quilombos foram lugar de acolhida e refúgio de indígenas a fim de escaparem da escravização e do massacre.

É importante salientar a escassez de registro sobre os indígenas na “Baixada Maranhense”, pois o massacre promovido nessa região pode ajudar a entender a passagem quando dona Santinha lembra da bisavó que saiu e, ao voltar, não encontrou ninguém. A memória da violência contra as mulheres indígenas⁵³ é usada para explicar a “origem” da família no convívio entre negros e indígenas nos quilombos. Em regra, são as bisavós que são lembradas para dizer da nossa relação, comunidades negras, com os indígenas, e digo nós porque na minha família essa narrativa também foi contada.

Esses são marcadores da memória que não devem ser apagados ao se pensar territorialidades específicas, as relações interétnicas nos processos de resistência negra e indígena, a partir da referência feminina, ainda que sob a memória da violência. D. Santinha, ao carregar na lembrança a bisavó, mulher da qual descende, nos informa uma narrativa de associação entre quilombolas e indígenas que pode contribuir para aprofundarmos outros estudos e nos chama atenção para os perigos da história única (ADICHIE, 2009) sobre quilombos. Obviamente, diante do massacre aos indígenas, essa memória, inclusive na memória histórica nacional, foi invisibilizada.

Para corroborar a narrativa de dona Santinha, Maria da Graça Mendonça, de 63 anos, moradora do núcleo dos Baixinhos, também me falou sobre a presença indígena na comunidade. Seus pais, os quais eram do Tramaúba, localidade do antigo engenho, diziam que encontravam com “os índios” quando iam “apanhar juçara” ou “juntar coco no mato”. Ela guarda na memória que o avô lhe contou que “passavam índios fugindo, não olhavam nem falavam com ninguém, esperavam escurecer e sumiam”. Fala também que ela teve um esposo, José Antônio, ele era “índio”, e da mãe de Domingas, “que também era, era braba e foi pegada de cachorro”. Ela chama os netos, para me mostrar como eles “parecem índios, têm os cabelos igualzinho índio”.

⁵³ Relato comumente encontrado nas narrativas da violência colonial e reproduzido pelos estereótipos racistas e machistas em que a mulher era tratada como animal, perseguida com cachorros como forma de sustentar sua braveza e indocilidade. Recomendo consultar o escrito de Daniel Munduruku: “Minha avó foi pega no laço”, disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2018/03/24/minha-avo-foi-peg-a-laco/>.

Essa presença indígena não é ignorada em Camaputiua, mas é mencionada apenas em se tratando de critérios fenotípicos, na construção de uma estética que se diferencia, mas não distancia, nem entra em conflito com aquela construída do “negro quilombola”. Essa presença, além de subsidiária, não se manifesta em torno de direitos ou da autoatribuição e, sequer, no presente, muda a configuração dos arranjos comunitários em torno da política que envolve o processo de titulação do território. No entanto, a emergência étnica tem a capacidade de produzir novos sujeitos políticos, a partir de um passado comum de escravidão e submissão, mobilizando elementos que podem convergir para novos recursos de natureza territorial (ARRUTI, 1997).

Embora pouco se tenha investido em pesquisas na Amazônia Maranhense sobre as formas de resistência entre negros e indígenas, em particular nos estudos sobre quilombos na “Baixada Maranhense”, esta deve ser observada com mais atenção, inclusive, pela recente “retomada” dos Gamela, grupo já considerado “extinto” (VARGA, 2019), da Terra Indígena (TI) Taquaritiua no município de Viana (MA), vizinho a Cajari.

Na década de 1980, a antropóloga Maristela Andrade (1990) fez pesquisa nessas proximidades, sob a perspectiva do “campesinato”, considerando os Gamela “extintos”⁵⁴. Essa “retomada” pode servir de precedentes para análise de outras situações similares na “Baixada Maranhense”. Existe um raro registro no livro de memórias de Bento Mendes (1953)⁵⁵, em que é possível identificar o massacre aos “índios” às margens do rio Tury, sob o comando de João Mendes⁵⁶, na década de 1920; a expedição saiu de Penalva, município do qual Cajari desmembrou administrativamente. Para Souza (2021), os “índios” mencionados por Bento Mendes seriam da etnia Gamela, visitada por Nimuendajú nos anos 30”.

No mais, a presença indígena em Camaputiua se expressa por meio da relação com caboclos e encantados, inclusive a Cabocla Mariana é vista como indígena. Ao perguntar para Preta como é Mariana, sua aparência estética, ela me diz que ela aparece

⁵⁴ Trabalho intitulado “Terra de Índio: terras de uso comum e resistência camponesa”. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1990

⁵⁵ Livro “Terra Queimada”, de autoria de Bento Mendes (1956). O capítulo do livro que destaca o massacre é intitulado “O general do Mato”.

⁵⁶ Existe uma composição de um bloco carnavalesco de Penalva (MA), de autoria de Raimundo Balby, sobre o livro “Terra Queimada”, de autoria de Bento Mendes, que diz: “Terra Queimada, o velho livro de Bento Mendes eu vou lembrar (...) que lá no Timbira o massacre aconteceu, João Mendes, General do Mato, liderou a perseguição, lá para as bandas do Turi sangue correu e o índio valente morreu (...) sou caboclo da Baixada, descendente de português, tenho sangue de índio valente e de africano que até já foi rei.”

“como uma índia”. A “pajelança cabocla” nos quilombos maranhenses (PARÉS, 2011) sugere interação de práticas indígenas apropriadas por africanos que comungam nas recriações em rituais afrorreligiosos e forjam relações que podem fornecer outras considerações inovadoras para a construção de territorialidades em comunidades quilombolas, a partir dos rituais, observando a perspectiva de gênero, quando a Cabocla Mariana exercer relevância essencial para as mulheres no território, conforme apresento no capítulo III.

2.5 Marinildes da Conceição Santos

“E além do conhecimento que eu adquiri lá, através do estudo, conhecimentos adquiridos também aqui pela nossa comunidade, através dos movimentos que a gente acompanha aqui, vínculos solidários, então isso me ensinou e me fortaleceu também no meu trabalho”

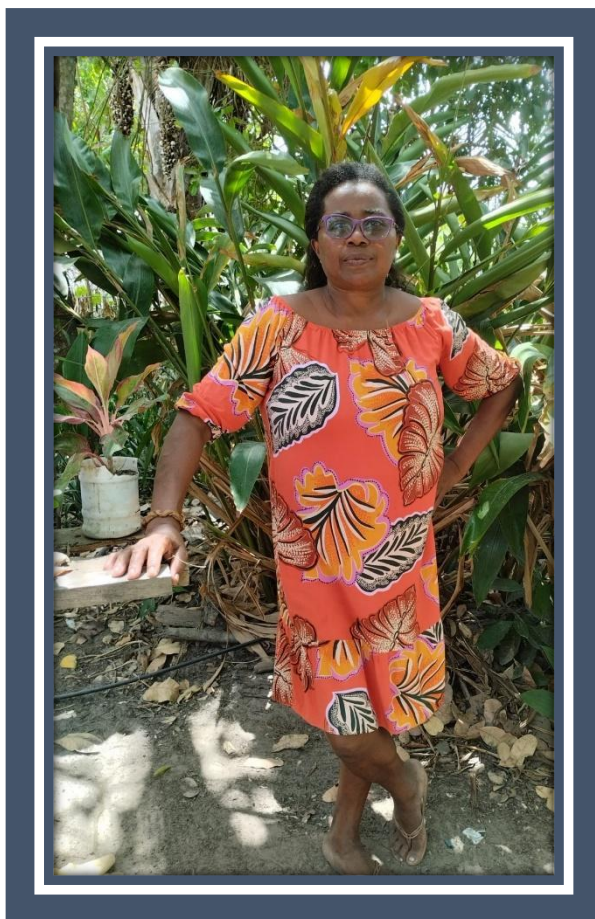
(Marinildes da Conceição, 2019)

Marinildes adentrou a sala de Dona Santinha – com quem a conversa estava em andamento – com tom de voz potente e sorriso largo. A saudação de boa tarde, as apresentações e cumprimentos tiveram tom de animação. Marinildes, ao me ver, perguntou se nós somos parentes; retribuindo a simpatia, eu respondo que não posso dizer que não; ela concorda afirmando que temos os mesmos ancestrais. Não satisfeita, perguntou-me se eu era sobrinha de Padre Bráulio; diante da minha confirmação, ela disse que teve o prazer de conhecê-lo e que tinha uma grande amiga da minha família, chamada Mercês, que não via há mais de vinte e sete anos. Digo a ela que Mercês é minha prima, não por parte de pai como pensava, ela é sobrinha da minha mãe. Ao falar da minha mãe, Marinildes não disfarçou a alegria e disse “*eu amo de paixão Dona Margarida, mãe de Margarene que trabalha no Fórum*⁵⁷, *muito bonita dona Margarida, antes da gente fazer amizade eu sempre dizia para Cocota*⁵⁸ *mais Cabeça que ela era uma mulher muito elegante*”.

⁵⁷ Margarene é minha irmã; por ser funcionária pública e trabalhar no Fórum de Penalva, é muito conhecida pelas pessoas das comunidades.

⁵⁸ Cocota é o apelido de Maria Antônia.

Ela conhece minha mãe especialmente pela ligação de ambas com os encontros de comunidades e os rituais da igreja católica. Por essa eu não esperava, pois eu não conhecia Marinildes até então, mas fiquei muito feliz com o acolhimento, com a aproximação familiar que se estabelecia e com o início de uma amizade com ela e com a filha dela, Ana Cristina. O entusiasmo e a alegria de Marinildes me emocionaram.



Fotografia 12: Marinildes da Conceição
Fonte: Gardenia Ayres (2019)

Marinildes foi criada em Camaputua Quilombo; em 2019, à época da entrevista, estava com 51 anos. Faz questão de ressaltar que Camaputua é um quilombo, que a família dela é toda de lá e são descendentes de africanos. Seus avós maternos e paternos são filhos da Ilha de Camaputua, eram ligados ao engenho Tramaúba. Lembra que, na infância dela, o conflito pela terra já existia, mas as crianças não percebiam, não tinham conhecimento para essa questão e geralmente os pais faziam de tudo para que elas não ficassem envolvidas, para não sofrerem mais ainda.

Marinildes teve uma infância com dificuldade pelas condições financeiras da família, mas principalmente pelos desejos dela, do pai e da mãe para que tivesse acesso à educação. Aos onze (11) anos foi para a capital, São Luís, “*por necessidade de estudar, falta de alimento, que era muito precário aqui, costumávamos ir para as casas alheias não para ganhar um salário, e hoje eu já tenho conhecimento que era trabalho escravo, mas antes nem meus pais não sabiam nem dessa palavra, trabalho escravo*”. Vinham pessoas da cidade pedir aos pais de Marinildes que as deixassem levá-la para estudar; ela sentiu-se agraciada por Deus por ter encontrado *peessoas boas* na vida dela. Seu forte era tomar conta de criança, gostava muito, assim, aos onze anos já trabalhava e estudava.

“Trabalhava, cuidava de criança e estudava, mas sempre com aquela saudade, porque para quem saiu do seio dos pais é muito difícil e hoje eu como mãe já entendo o que é um filho longe dos pais e eu sei que meus pais me mandaram para lá, aceitaram o pedido, porque eles não tinham algo para me dar, então por essa necessidade eu fui. Mas, aí eu chorava, eu fiquei com febre uma semana, porque eu era uma criança e nunca tinha saído do seio dos meus pais. Uma vida bem diferente daqui, porque aqui eu era acostumada com terra, com árvore com tudo e lá foi um choque para mim, carro que eu não conhecia, tudo que nós não tínhamos aqui, que hoje nós temos, graças a Deus, depois dessas lutas, conflitos para chegar aqui. Aí eu adoeci de saudades, e quando a minha ex-patroa disse teu pai vai chegar, ele vem aqui te ver, porque tu estás doente, eu disse eu quero ir embora, eu quero ir para casa. No dia que meu pai chegou, foi assim um milagre, a febre foi embora, era febre emocional, saudade. Aí eu disse, ah, hoje eu já olhei meu pai, a partir de agora eu quero algo para minha família, eu vou ficar”.

Em uma segunda casa em que foi para “trabalhar”, Marinildes sentiu diferença em relação à anterior, pois “*era mesmo como se fosse ainda bem escravizado*”, não tinha direito a nada, não podia nem assistir televisão. Depois de analisar que não morreria de fome se não ficasse naquela casa, decidiu ir embora para a casa de uma prima. Auxiliada por esta, arranjou outra casa para “trabalhar” - durante a conversa ela frisou que queria ficar “*porque eu tinha vontade de aprender a ler, porque aqui a dificuldade era muito grande, não tinha salário para os professores, tudo isso dificultava tanto para eles, quanto para nós*”. Depois foi para uma outra casa; e de todas pelas quais passou, o mínimo de tempo que ficou foram cinco anos. Em uma dessas casas, morou por dezesseis anos, oito meses e alguns dias; lá se sentia como se fosse da família e não perdeu contato. Com essa família Marinildes “trabalhou” nos serviços domésticos; depois conseguiu um emprego, mas permaneceu na casa. Morou por vinte e um anos em São Luís e concluiu o

ensino médio. Com o aprendizado, voltou para casa e trouxe uma filha; a intenção de fazer um curso superior foi abandonada.



Fotografia 23: Marinildes e Maria Antônia
Fonte: Gardenia Ayres (2023)

De volta para a comunidade Camaputiua, Marinildes teve dificuldades, pois não estava acostumada com o trabalho da roça, a mãe e o pai não botavam as crianças para “trabalharem”, as roças ficavam num setor distante, iam lá ou por diversão ou pela merenda. Às vezes sentia-se incomodada por não ajudar os pais. Também não a deixavam “quebrar coco” e quando o fazia era para “chupar” uma amêndoa ou comprar uma bolacha, não por obrigação. Com o passar do tempo e com o casamento com Domingos, filho de Santinha, sentiu necessidade de ajudar, tanto na roça, quanto “quebrando coco”. Via o marido pescando, trabalhando; e mesmo ele dizendo que não queria que ela trabalhasse, Marinildes contestava

dizendo que conhecia e sabia que “*quebrar coco era a riqueza delas*”, que poderia fazê-lo, iria pegar o conhecimento das técnicas com a prática.

No entanto, Cocota (Maria Antônia), tia de Marinildes, provocou-a sobre a possibilidade de ela ser professora na comunidade. Ela argumentava não ter jeito, não queria essa profissão, mas incentivada por Maria Antônia, que acreditava no seu potencial, aceitou o desafio.

[...] o estudo fez diferença, eu consegui aqui com o conhecimento que eu adquiri no ensino médio, que a minha formação na época foi Magistério, que era o normal que chamavam, hoje é Magistério, aí eu consegui um serviço aqui, um contrato, contrato esse que durou oito anos, como professora aqui na comunidade, na Escola municipal São Sebastião. Por questões políticas me cortaram. E além do conhecimento que eu adquiri lá, através do estudo, conhecimentos adquiridos também aqui pela nossa comunidade, através dos Movimentos que a gente acompanha aqui, vínculos solidários, então isso me ensinou e me fortaleceu também no meu trabalho.

O reconhecimento de Marinildes na comunidade é como professora; não leciona mais na escola São Sebastião, localizada no Sítio, mas participa ativamente das mobilizações na comunidade. Ainda não foi presidenta da Associação porque, para isso, “*precisaria sair, viajar, estudar, socializar, mas não pode devido à dependência da sogra*”, Dona Margarida, que, na ausência do filho e da neta, fica a seus cuidados. Assim, só Domingos, o marido, já ocupou a presidência da Associação de Moradores da comunidade quilombola Camaputíua.

Marinildes entende que a participação e presença dela na comunidade está registrada. Mesmo quem não foi aluna/o a chama de professora. Sair da comunidade foi difícil, mas ela tem certeza de que foi muito importante; ela e outras mulheres que saíram e saem para buscar o conhecimento vão aprender sempre alguma coisa para trazer. Comparando a geração dela com a da mãe:

(...)era aquela famosa frase, mulher era só para fazer comida, cuidar do marido, não tinha uma profissão, tinha que ficar só em casa e hoje é diferente, através do conhecimento e do conhecimento que elas vão buscar.

Marinildes diz que mulheres e homens participam de todo tipo de atividade, mas agora tem uma determinada atividade em que vai a maioria mulher, a cooperativa das quebradeiras de coco. Os homens participam indiretamente, ora ou outra ajudando em algumas tarefas; quem participa diretamente é só Cabeça. Do trabalho na roça às vezes as mulheres participam menos, depende da organização de cada família ou da forma que a roça é feita.

Nessa conversa Domingos interferiu e disse que sabe os afazeres domésticos, pescar, trabalhar de roça, que ele e a esposa trabalham juntos e por vezes as mulheres trabalham mais, por conta dos cuidados com a casa e filhos. Marinildes está animada com

a possibilidade de cursar uma graduação, o pessoal anda conversando com ela para fazer a seleção da graduação por meio da política de Educação no Campo. Eu a incentivei. Tomamos café e, no finalzinho da tarde, eu e Flávia retornamos para casa.

2.5.1 A educação com capacidade de mudança e fortalecimento da mobilização política da comunidade

Marinildes da Conceição é uma voz Potente na AMOQRUICA. Quando eu a ouvi na reunião da Associação, decidi que ela seria uma das minhas escolhidas para este trabalho, pois em sua fala percebi a capacidade de mobilização e de influência que ela possui. Se a formação de um território está atrelada ao seu contexto social e político, a narrativa de Marinildes, que não deve ser individualizada, se confunde com a de tantas outras mulheres negras quilombolas, de uma geração em que foram submetidas ainda na infância e/ou adolescência a “deixar” a comunidade em busca de “melhores condições de vida” e enfrentaram a relação de “trabalho infantil” e análogo a escravidão. Mas, ao “voltar” para a comunidade, com o apoio de outras mulheres, se fortaleceu e se consolidou na profissão de professora, tão valorizada e reconhecida nas comunidades quilombolas.

Ao transcrever a narrativa de Marinildes, lembro-me novamente de Gonzalez (2018), ao falar da mulher negra que, “quando tão criança quanto as crianças de quem cuidava, seu primeiro emprego foi uma aventura deliciosa. A madame era muito boa e suas crianças tão alegriinhas que dava gosto de brincar com elas. Não era nem tomar conta” (GONZALEZ, 2018, p.29). Marinildes, ao lembrar da infância, nos remete às condições de vida de mulheres negras quilombolas, neste caso, um território em conflito extremo pela propriedade da terra, em particular, pela insegurança que as impede de traçar planos futuros no chão do territórios, sem acesso a direitos e a políticas públicas básicas. Sair da comunidade e “trabalhar” foi uma imposição para aprender a ler, única alternativa de “melhorar a vida da família”, por meio da educação.

Marinildes, por ter sido professora na comunidade por oito anos, lecionando na escola São Sebastião, e ter esse reconhecimento, tem uma posição de destaque. A ela é dedicado o respeito que se deve às mães, pois as professoras que pertencem e lecionam nas comunidades tinham essa autoridade. Além do mais, as professoras são formadoras dentro das associações, são elas que, em regra, por dominarem a escrita e a leitura, detêm o capital político que organiza e mobiliza as ações dentro e fora da comunidade; portanto,

é ela quem articula o núcleo do Sítio para as reuniões e as festividades, tanto no Camaputiua Quilombo quanto no Sítio.

Ela participa da organização do festejo de São Sebastião, padroeiro do “*povoado*”, que há mais de cem (100) anos é realizado no Sítio.



Fotografia 14: Marinildes, Preta e Maria Antônia
Fonte: Gardenia Ayres (2019)

Essa trajetória que Marinildes e a família construíram para ela ter acesso à escolarização faz com que ela seja uma grande incentivadora para que as pessoas da comunidade, jovens e adultos, possam estudar. A filha de Marinildes, Ana Cristina, é graduanda em Matemática, pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA) pelo Programa Nacional da Educação na Reforma Agrária (PRONERA). No dia da reunião em que fui apresentada para a comunidade, Marinildes se emocionou e disse da felicidade que estava sentindo por saber que nós estamos conseguindo ter acesso às universidades e que ela se sentia motivada a voltar aos estudos também. Enfatizou sermos nós, as mulheres, que estamos saindo para aprender e trazer mais conhecimentos para as nossas comunidades. Reafirmou, assim, que nós mulheres falamos muito e também sabemos gritar e “*quando uma mulher quilombola grita, é um grito de socorro*”.

Marinildes tem uma visão da política interna da comunidade e do território Camaputiua com formato organizativo que deve valorizar a escolarização, mas reafirma que a educação deveria ser feita dentro da comunidade. Para ela, as “lideranças” são

educadores/as e as reuniões servem de aprendizado, uma vez que professor/a não é somente quem está em sala de aula. A luta pelo território, as disputas pelo livre acesso aos campos naturais “*são campos de lutas sociais e políticas que todos devem participar, buscar conhecimento para poder defender os direitos*”, frente a sua perspectiva.

As narrativas de Marinildes se vinculam à formação dos territórios por estarem atreladas a um contexto de resistências das mulheres negras quilombolas contra as formas de opressão, entranhadas no vínculo entre racismo, sexismo e escravização. A memória que Marinildes tem da infância, deixando a comunidade aos onze (11) anos para “trabalhar” na capital, é um retrato das bases da memória histórica nacional escravagista do país, que aos poucos vai sendo embaçado, mas que ainda deixa marcas profundas sobre a vida de mulheres negras quilombolas. A Potência por Marinildes enunciada é que “*nós mulheres nos quilombos rurais também podemos ser dirigentes das nossas vidas e da política da comunidade, estamos nos aprofundando, interagindo, participando e aprendendo mais*”.

O papel conferido e assumido por Marinildes na comunidade Camaputua, colocando as mulheres à frente do processo de emancipação por meio da educação, tanto escolar quanto dos Movimentos como educadores, é uma memória de um passado que não deve ser esquecido, pelo contrário; a impossibilidade de “letramento” negou oportunidades a uma geração de mulheres negras e quilombolas, impondo a elas as “casas de família” como única alternativa de buscarem “melhores condições de vida”. Ler, escrever, viver, ensinar, interpretar, disseminar e transformar as formas de conhecimentos são elementos cruciais para a recriação do território. As gerações futuras, munidas de outras oportunidades e acesso a tantas outras tecnologias, podem repensar a configuração de territórios a partir de outras interpretações.

2.6 Maria da Anunciação Araújo (Assunção)

“Aqui (na comunidade) eu vou pro mato eu levo eles, eu vou encher água eu levo eles, eu junto um coco, cada um junta um, enche um cofo mais depressa, mas nós estamos juntos, eu ia juntar coco lá para o outro lado, aqui eu continuei trabalhando no coco, lá eu trabalhava na cozinha.”

(Assunção, 2019)

Era tarde ensolarada; encarando a quentura e o calor, saí da casa de Preta e Cabeça rumo à casa de Assunção, que fica bem próxima, no Quilombo Camaputiuá. Ao chamar na porta da frente, fui atendida por um acesso lateral que dá entrada ao quintal. Fui recebida por Assunção, como é chamada na comunidade Maria Anunciação Araújo. Em 2019 ela estava com cinquenta anos (50) anos. Já tínhamos nos encontrado em vários momentos, tanto na casa de Preta e Cabeça, quanto na fábrica das quebradeiras de coco babaçu. Assunção cozinhava um feijão branco, usando lenha para economizar o gás; enquanto isso, também lavava e raspava o coco babaçu que estava de molho, para poder descascar e retirar o mesocarpo na fábrica de beneficiamento.

Assunção estava sozinha em casa, ou melhor, desacompanhada. Para que não deixasse seus afazeres, sentamo-nos ali mesmo no quintal e fomos conversar.



Fotografia 15: Maria Anunciação

Fonte: Gardenia Ayres (2019)

Eu já conhecia Assunção de outros encontros: dos Movimentos Sociais, das comunidades quilombolas, das quebradeiras de coco, mas tenho gravado na lembrança um depoimento que ele deu no ano de 2013, num encontro do projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, realizado em Penalva, no galpão das quebradeiras de

coco babaçu. Lembro-me especificamente dos olhos abrasadores, vermelhos, ao contar sobre a morte do filho; mesmo a história sendo trágica e muito triste, a firmeza que ela impunha na voz e o olhar ao narrar o ocorrido me marcaram profundamente. Eu, nesse dia, estava manuseando uma filmadora; em determinado momento, atraída pela expressão dela, desviei os olhos da lente na intenção de me certificar se era ela mesma ou se estava “*incorporada com caboclo*”, pois para mim aquele depoimento - com riqueza de detalhes e com a força com que foi enunciado - dizia daquilo que nós ouvimos e supomos

que olhamos. Eu não perguntei a ela sobre esse momento, é um desdobramento que fica em suspensão.



Fotografia 16: Assunção participando de uma oficina promovida pela CONAQ na comunidade quilombola Canelatiua, Alcântara (MA)
Fonte: Gardenia Ayres (2019)

Maria Anunciação é irmã de Cabeça, “*da parte de pai e de mãe*”, na “realidade”, porém no documento ela é tia dele, porque os avós Antoninho e Desirée a registraram, não quando ela nasceu, mas anos depois, quando estava mais velha. “*Antigamente, tinha gente que morria e nem registro tinha*”. Os avós a criaram, mesmo depois que o pai dela faleceu. A avó, que morava bem onde hoje é a casa de Cabeça, assumiu a criação. Assunção recorda que, na comunidade, as crianças só iam para a escola com sete (7) anos, mas com essa idade ela já sabia ler e escrever e quando foi para a escola teve que voltar todas as lições. Os avós perceberam que a estavam atrasando na escola e “*botaram-na*” para estudar no município de Pindaré (MA), “*achavam que tinham que tirar as crianças de lá para estudarem porque as escolas não eram boas, os avós tinham aquela coisa de botar para estudar para não ficar que nem eles, que não aprenderam muito*”.

De Pindaré ela foi “*botada*” para São Luís, para “morar” na mesma casa em que uma tia trabalhava; lá ela acompanhava um casal de idosos, mas, vez por outra, a tia tinha que brigar com o neto dos patrões que batia em Assunção. Ela mesma só saiu da casa quando os velhos morreram. Depois outra tia arrumou outra casa para ela morar/trabalhar. Nessa, pensava que ia ser melhor, pois eram duas mulheres, mãe e filha, e só precisava acompanhar a idosa, pois a mais nova vivia viajando. Desse acompanhar, ela fazia todo

o serviço da casa. Sentiu que passou por uma “*situação de escravidão*” e hoje sabe que era “*escravidão infantil*”.

“eu não era muito tola e consegui uma ficha de telefone, juntando moedinha, moedinha, comprei uma ficha de telefone e liguei para essa outra tia que eu tinha morado junto com ela, aí disse rapidinho o que eu estava passando e que eu queria ir embora, aí de imediato passaram aviso e aí Dindinha, Maria Antônia, foi me buscar. Quando ela chegou me achou trepada e ela (a dona da casa) com o cabo de vassoura debaixo de mim me batendo, porque eu pequeninha não alcançava. Eu já estava com dez anos e já trabalhava na casa dos outros desde os oito anos.”

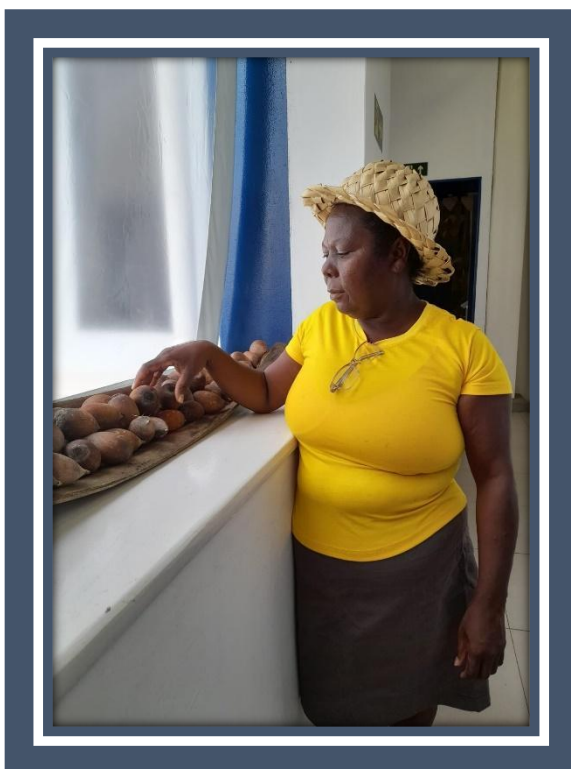
Assunção foi acudida pela família, principalmente pela firmeza da avó Desirée, que arrumou o dinheiro para ela poder voltar para casa na comunidade. *“Estava com onze (11) anos e voltei para casa com as mesmas roupas que tinha levado quando eu tinha oito (8) anos, inclusive uma jardineira bem amarela com azul, que a tia tinha me dado e que, apesar de não gostar, era obrigada a vestir”.*

Nas casas por onde passou, ela foi matriculada em escolas. Em uma delas, ia para a escola junto com a filha da patroa, porém tinha que deixar que esta entrasse primeiro para não serem vistas juntas. Deixou de frequentar a escola por medo, uma vez que os meninos batiam e a xingavam. Na outra casa as tarefas domésticas não deixavam tempo para estudar e ainda a matricularam em uma escola particular clandestina.

Depois foi morar com a mãe biológica em Pindaré/MA, onde estudava e continuava a “trabalhar” em casa de família; cursou até a quinta (5ª) série. Aos quinze (15) anos engravidou e, para “*parir*”, voltou para casa da mãe biológica, que na época estava morando com o padrasto. Assunção então foi para a casa de uma tia, pois já havia sido abusada duas vezes na casa em que trabalhava, ainda criança, aos nove (9) anos, e temia relações, vistas com desconfiança, com o padrasto, à época. Só conseguiu falar dos abusos que sofreu por volta dos trinta anos (30); antes, teve medo e vergonha.

Sem condições financeiras de criar a filha, Assunção a deixou com os avós paternos e voltou para Camaputiua. Aos dezoito (18) anos, foi morar com “o pai dos filhos”, os quais teve posteriormente - quatro filhos e uma filha -, na comunidade Cajarizinho, que fica próxima a Camaputiua. Para sustentá-los, Assunção foi trabalhar *“quebrando coco, trabalhava na roça, ia pescar, aí com dezoito anos que eu fui aprender realmente quebrar coco assim pra fazer despesa, trabalhava na roça, pescava”.* Criou

os filhos: Lindinara, Raimundo Nonato, Jocélio, Otílio, Leideane (Leide) e Geovanne. Raimundo Nonato saiu de casa ainda criança e sumiu, não foi encontrado. Jocélio faleceu tragicamente, foi sobre ele o relato mencionado inicialmente. A história desses dois filhos é envolta de significações que envolvem a não aceitação de Assunção a respeito dos “caboclos e encantados”. Leide ainda está morando com Assunção; na época da entrevista, estava grávida.



Fotografia 17: Assunção
Fonte: Gardenia Ayres (2019)

Assunção não pronunciou o nome do pai dos filhos, tratou-o como “ele”, mencionou momentos em que a tratou bem, das temporadas da relação boa, da amizade, mas falou detidamente de quando “*ele começou ir para festa, namorar, ficou doido, desembestou, o pai dos meus filhos, mas aí eu gostava muito dele*”. Diante das idas e vindas no relacionamento, das decepções veio a separação. Ela fala da solidão e da dificuldade em ter um companheiro que a respeite, assim, “*eu passei 15 anos sem arrumar ninguém, dez anos sem arrumar ninguém mesmo nem para dar um beijinho, a minha dedicação era com meus filhos, até porque eu tinha medo de botar alguém*”.

Quando decidiu ficar definitivamente em Camaputiua, Assunção levou em conta o cuidado com os filhos, pois juntar e quebrar coco era uma atividade que permitia estar junto com eles, já o trabalho de doméstica não deixava tempo para ficarem juntos:

“Eu não tinha tempo, saía seis da manhã e chegava sete da noite, eu nem vivia com meus filhos nem no domingo, que eu só chegava duas horas da tarde, quando chegava era morta de cansada, não tinha nem tempo de viver com os meus filhos. Aqui (na comunidade) eu vou pro mato eu levo eles, eu vou encher água eu levo eles, eu junto um coco, cada um junta um, enche um cofo mais depressa, mas nós estamos juntos, eu ia juntar coco lá para o outro lado, aqui eu continuei trabalhando no coco, lá eu trabalhava na cozinha.”

Em Camaputiua, Assunção foi cuidar dos filhos e de Neto, irmão dela que era cadeirante. Nesse cuidado, ela contou com o apoio incondicional da avó Desirée, que a assumiu “*no papel e na realidade como filha*”. Com o apoio das irmãs e dos irmãos, até hoje vive na comunidade.

2.6.1 Reinventar-se no chão do território por meio da ancestralidade

Ouvir e transcrever a narrativa de Anunciação não causa só engasgo, causa uma sequência de sentimentos diante das violências às quais foi submetida desde a infância. Infância roubada. Quando decidi por fazer a entrevista, eu não esperava essa profundidade, entre raiva e lágrimas, foi nela que mais demorei trabalhando. Ao mesmo tempo em que eu não queria deixar que a violência, a dor, a revolta se sobrepusessem, também não queria ignorá-las, pois são memórias recentes, de um passado próximo, ainda tão presente.

A narrativa de Anunciação é uma memória individual, mas que tem uma base comum, englobando elementos da memória coletiva de uma geração de mulheres de “comunidades negras rurais” oprimidas por essas violências que interseccionam raça, gênero, etnia e classe. Esse é o entendimento da interseccionalidade na prática, sentida no corpo, na pele e no espírito.

Decidi por entrevistar Assunção a fim de enfatizar aspectos ligados às questões da religiosidade de matriz africana e das memórias que ela tem de “*Mãe Pruquera*”. Além do mais, ela faz parte da cooperativa das quebradeiras de coco babaçu do Quilombo

Camaputiua, participa das atividades da AMOQRUICA e do MIQCB, e tem envolvimento com as ações relativas à igreja e ao Festejo de São Benedito. Ela é uma das mulheres que com frequência participa de eventos externos representando a comunidade e/ou território. A avó Desirée, que criou e registrou Anunciação, era caixeira do Divino Espírito Santo e gozava de respeito e autoridade nas redondezas.

Quando Assunção foi “morar” em São Luís, uma jovem de uma das famílias frequentava a igreja e o grupo de jovens, então, de vez em quando, a menina era levada para as reuniões. Foi assim que começou a observar a realização de reuniões e sentir vontade de participar. Quando se fixou na comunidade Camaputiua, era o período da fundação das Comunidades Eclesiais de Bases (CEBs), ligadas à igreja católica, a quem ela credita sua formação como “liderança comunitária”.

A CEBs, ação da igreja católica para se aproximar das camadas “populares”, teve grande repercussão nas décadas 1970 e 1980 e exerceu uma papel relevante nas comunidades rurais maranhenses. Se por um lado se tratou de um processo de “evangelização” e domínio do catolicismo, por outro, “vários padres e leigos se engajaram na tentativa de tornar equipes de evangelização como instrumentos de defesa da dignidade dos humildes (camponeses, indígenas, negros, trabalhadores, marginais, prostituídos)” (NERIS, 2021). Esse processo favoreceu a formação de “lideranças comunitárias”, que passaram a aliar as demandas políticas com a demanda evangelizadora por meio do “catolicismo popular”. Assim, a CEBs, além da ampliação da formação sobre garantia de direitos, também permitiu que as denúncias e demandas dessas comunidades tivessem visibilidade, diante do poder exercido pela igreja católica.

No entanto, a minha intenção, conforme mencionei, era que ela falasse sobre a questão dela com os “*caboclos e encantados*”, pois tanto o sumiço de um filho quanto a morte de outro são contados como atrelados à “recusa” de Assunção em aceitar essa relação. Porém ela desconversou, e eu não insisti, só me contou um caso, quando descreveu o que “*Caboclo*” fez com ela em uma época em que queria “*ser crente*”.

Assunção, resistente em “*aceitar essas coisas*”, decidiu tornar-se crente, participando de uma igreja evangélica, em outra comunidade. Certo dia, haveria um culto no qual todos deveriam estar vestidos totalmente de branco. Ela comprou roupa, sapato, tudo “*bem branquinho*”, mas foi avisada de que, se ela fosse, “*caboclo*” iria fazer com que ela voltasse de lá de joelhos. Assunção se aprontou como foi indicado e seguiu para o culto. Igreja cheia, muita gente, ela entrou, se sentou e “*caboclo desceu*” nela, chegou

e começou a “cantar doutrina”, cantou alto, mais alto que o pastor. Os membros da igreja entoaram o “sai demônio”, fizeram de tudo, mas “caboclo” não se calou, não parou de cantar. A situação só não foi pior, porque mandaram chamar Cabeça e, quando ele chegou, negociou para não fazerem nada para ela.

Quando eu perguntei sobre a memória a respeito de Pruquera, o que sentia ao ouvir falar dela, entendi que essa recusa em “aceitar” a religiosidade se devia ao preconceito enfrentado por quem é adepto das práticas afrorreligiosas, nas comunidades e fora delas. Vejamos:

“Diante da história dela, um pouco que eu lembro que a gente conseguiu descobrir foi muito importante para mim, me deu mais força de buscar mesmo, principalmente na questão de conhecimento sobre os orixás. Seu Otílio contava que ela usava uns colares, quando ela vinha, mais ou menos lá na casa de Cabeça, aqui a gente já escutava porque ela usava várias medalhas no pescoço. Para mim, conhecer a história dela foi muito bom, tem a questão dos preconceitos que a gente sofre”.

Sinto na narrativa de Assunção que recuperar a memória de “Mãe Pruquera” a ajudou a buscar conhecimento para vencer o preconceito e iniciar o processo de “aceitação” das práticas da Umbanda. Assunção está aos poucos se cuidando com a ajuda de Cabeça, “fazendo as obrigações”, mas diz que não é fácil saber lidar com “caboclo”. Além das opressões de raça, gênero, etnia e classe, o racismo religioso acentua suas façanhas sobre a vida das mulheres nas comunidades quilombolas, no que concerne à demonização e às tentativas de evangelização por parte das denominações religiosas cristãs, em particular, o protestantismo neopentecostal e o catolicismo. O racismo religioso é, por vezes, usado para justificar a situação de conflito na comunidade, sendo associado a punição por os quilombolas exercerem práticas de rituais afrorreligiosos. Renunciar a essas crenças é fugir dos estigmas, mas a consciência conduzida pela memória e pela ancestralidade se faz encher de significados no chão da comunidade.

Por fim, Anúnciação fornece elementos para observarmos como a centralidade dos conflitos agrários tem secundarizado outras temáticas em territórios quilombolas, a exemplo da justiça de gênero e do racismo religioso. A perseguição e estigmatização, em particular das mulheres em comunidades quilombolas que exercem suas práticas afrorreligiosas, além de impor a negação das relações, também interfere sobremaneira nas condições de vida dessas mulheres e de seus familiares.

2.7 Terezinha de Jesus Barros dos Santos

“Eu não me acostumei rezar com papel, porque eu não sei cantar lendo, quando eu canto eu não leio e quando eu leio eu não canto”

Terezinha de Jesus (2019)

Dona Terezinha, assim é tratada na comunidade e por mim. Ela mora na parte central do Quilombo Camaputiua. Eu a conheci no comércio, o qual fica em um compartimento da casa em que mora com o marido José Raimundo; eles dois são proprietários e responsáveis pelo atendimento aos clientes. O estabelecimento é o mais sortido da comunidade e atende as comunidades circunvizinhas. Zé Raimundo é irmão de Maria Antônia e tio de Cabeça e de Assunção. À época da entrevista, no ano de 2019, Terezinha estava com setenta e seis (76) anos.

Eu frequentemente ia ao comércio sozinha ou na companhia de Preta para comprarmos, em regra, produtos alimentícios. Quando fui pela primeira vez a Camaputiua, quem me apresentou a ela foi dona Maria Antônia. Terezinha se mostrou uma pessoa reservada. Além do trabalho no comércio, ela cuidava dos afazeres da casa e, de vez em quando, quebrava coco, mas não por necessidades, só quando precisa para fazer alguma comida com o “*leite do coco babaçu*”.

Quando falei da minha pesquisa e que gostaria de conversar, Terezinha disse que tinha vergonha de “*dar entrevista*”, que nunca fora “*entrevistada*”. Depois de Preta me falar que ela era “*rezadeira da comunidade*” e dos arredores, dediquei-me a insistir na conversa, pois havia resistência. Toda vez que eu ia ou passava pelo comércio, perguntava sobre quando nós iríamos conversar, expliquei que se ela preferisse nem precisaríamos gravar. Sugeri que seria melhor em um horário em que ela não estivesse atendendo no comércio, para conversarmos tranquilamente. Além do atendimento diário no comércio, Terezinha participa das reuniões da comunidade para organizar o festejo de São Benedito e faz parte da AMOQRUICA.

Um dia, à tarde, eu estava no centro do Quilombo Camaputiua conversando com Leidiane, filha de Assunção, quando decidi ir até a casa de Terezinha, que estava no terraço, sentada descansando. Aproximei-me da casa, ela pediu que eu entrasse e começamos conversar. Perguntei se eu podia gravar a conversa e ela concordou. Antes

que eu fizesse qualquer pergunta, ela surpreendeu-me pondo-se a falar da sua vida a partir do casamento, perguntou-me se poderia falar tudo, haja vista esse episódio ter sido “*um romance*”. Entendi que romance foi empregado no sentido irônico, diante dos acontecimentos que envolveram o dia do casamento e os que se sucederam.

A mãe e o pai de dona Terezinha nasceram em Bela Vista, comunidade vizinha a Camaputiua. A mãe ela não conheceu, nada sabe falar a respeito, porque, quando se entendeu, ela já havia morrido. O pai, naquela época, quebrava coco, mas era pouco, e pescava no campo, gostava de “*pescar de flecha*”.

Terezinha se desposou aos 19 anos com José Raimundo. A cerimônia realizada nos Carneiros, comunidade vizinha, foi no juiz e no católico. Essa última foi um critério exigido pela igreja para que o casal pudesse batizar os filhos e também ser padrinhos de outras pessoas, haja vista que “*até um tempo atrás, só os casados podiam batizar*”. Em Camaputiua, na época, ano de 1975, ainda não havia igreja. Depois do casamento celebrado, ela não foi morar de imediato com o marido, pois este, logo em seguida, “*roubou outra mulher*”. Assim, depois de casada, permaneceu na casa do pai.

“Fizemos o casamento lá no Bela Vista mesmo, lá onde eu morava, aí quando foi no outro dia Zé Raimundo veio do Camaputiua pra cá e eu fiquei lá. Só que eu estava pensando que ele vinha com uma intenção boa, aí ele saiu e eu fui pegar uma água bem em um poço perto de casa, ia ter uma festa, foi nessa data que eu me casei, foi 24 de agosto. Aí Zé Raimundo, depois de casado, disse olha, Tereza, se tu quiser ir para a festa por tua conta, pode ir, que eu não estou nem aí, te vira. Então eu fiquei lá na casa de papai, mas ele falou para papai que ele ia me buscar no outro dia, já para mim ele falou isso. Passou esse dia, passou outro dia, certo de que ele veio e tinha uma festinha bem ali. Quando chegou no dia que ele falou que ia me buscar, chegou um rapaz, até marido de Cocota (Maria Antônia), com um outro primo dele, e disse para papai: Marinho, eu vim aqui que Antuninho - o pai de Zé Raimundo - mandou dizer que Zé Raimundo roubou uma mulher ontem à noite, aí ele mandou dizer que se tu quiser pode ir dar parte dele na delegacia, se tu não quiser problema teu. Papai disse não, eu não vou, minha filha não está perdida, está aqui em casa. Eu fiquei na casa de papai e no outro ano, no final do ano, eu tinha uma comadre, é prima dele também, Cenis, ela faleceu, ela morava em Monção, ela disse Tereza, tu não quer ir pra São Luís trabalhar, eu disse se tu achar um serviço eu vou, aí ela falou lá com uma moça, ela disse que estavam precisando de uma pessoa, aí eu fui, casei em 1974 e fui para São Luís em 1975”.

Nos dias que Terezinha passou em São Luís, foi estudar à noite, era aquele antigo Mobral. Lá na capital ela “trabalhava” em casa de família, limpava e cuidava de crianças; o menino era louco por ela, chamava-a por um apelido, o que era carinhoso. Lavava os panos das crianças e engomava; depois que a outra moça que engomava saiu, ela passou a engomar roupa grande também. Morava na casa, dormia e recebia pouquinho pelo serviço, mas “*eram umas ótimas pessoas*”, até hoje mantém contato com essa família.

Quando voltou da capital, tinham se passado três anos, em uma festa encontrou com o marido Zé Antônio. Lá ele falou que queria “*voltar para morar*”. Assim, ela foi morar no Quilombo Camaputiua com o marido, “*mas foi uma vida louca, já começou assim e daí para a frente até hoje, não tem assim, não é assim boa, minha vida até hoje, mas eu agradeço a Deus porque tive meus filhos, meus amigos*”. Quando foi morar com o marido, foi bem recebida pela família dele, “*mesmo não sendo parenta de sangue*”. Eles tiveram sete filhos, incluindo uma filha, os quais criou trabalhando na roça, na quebra de coco e, por último, na barraca.

No Quilombo Camaputiua ela passou a trabalhar na roça com seu esposo, só não roçava porque não sabia, mas ajudava a cercar, carregava pau para fazer a cerca, arrumava as coivaras, arrumava a sujeira para tocar fogo, capinava, arrancava mandioca, tudo isso fazia com ele. Desde que chegou por lá, sempre morou no mesmo lugarzinho. Terezinha estudou a “carta de ABC”, a cartilha e o primeiro ano do ensino primário quando morava lá na comunidade Bela Vista. A escola nesse tempo não era uma escola firme, assim, estudava uns meses e outros meses não. A professora, dona Diquinha, era uma senhora da comunidade Tadéia. Depois que se casou, Terezinha não estudou mais.

Terezinha “*participa da comunidade*”, junto com Cabeça e Cocota (Maria Antônia), foram eles que iniciaram as provocações as quais culminaram com o Festejo de São Benedito, “*com as mulheres na frente*”. Na época, quem rezava na comunidade era Dona Dudu. O senhor Maurino Emetério Correia, pai de Terezinha, era rezador, rezava ladainhas, rezava os benditos; ela o acompanhava nas rezas e foi pegando o jeito, o sotaque, só que tinha umas rezas que não sabia a estrofe. Depois que Dona Dudu, que era madrinha de Terezinha, morreu, a preocupação sobre quem rezaria tomou conta desta, pois acreditava que não dava conta, era preciso saber quem tomaria o cargo de Dudu. Assim, recebeu dois cadernos onde estavam as rezas anotadas, as ladainhas e os benditos.



Fotografia 18: Terezinha de Jesus
Fonte: Gardenia Ayres (2019)

A madrinha, dona Dudu, sabia de cor todas as ladainhas, “*ela rezava muito, não tinha quase um Santo que minha madrinha Dudu não sabia, ela era daqui do Cajarizinho, mas não tinha um Bendito quase que minha madrinha Dudu não sabia rezar*”. Terezinha só sabe de cor os Benditos de São Sebastião, São Benedito e São João Batista. Ela não se acostumou “*a rezar com papel*”, não sabe cantar lendo e não lê cantando

“[...] porque eu não me acostumei rezar com papel, porque eu não sei cantar lendo, quando eu canto eu não leio e quando eu leio eu não canto. Eu procurei estudar, primeiro eu estudava uma parte, aí aprendia, eu estudava um refrão duas três vezes, aí passava, passava e eu ia ver se eu já acertava, assim que eu aprendi tudinho e quando eu comecei rezar eu não comecei rezar com papel”.

Terezinha ficou sendo a rezadeira de Camaputiua e reza também nos Carneiros, comunidade vizinha. São nessas comunidades que as rezas ainda são privilegiadas, pois atualmente tem-se preferência pelas celebrações de missas. Terezinha reza na “*boiada*”

para São João, todo 29 de junho tem “*boiada*” no Camaputiua, onde “*brinca a turma de São Miguel da Passagem*”. Reza para São Benedito durante o festejo que é realizado no mês de agosto, a data, depende da lua e do calendário local. Também reza quando uma pessoa faz promessa.

2.7.1 A autoridade de “rezadeira” na comunidade

Ao escolher a narrativa de dona Terezinha, eu levei em consideração o “*cargo*” de “*rezadeira*” exercido por ela e a participação que teve quando as mulheres resolveram realizar o festejo de São Benedito na comunidade. O “*cargo*” de “*rezadeira*” exercido por uma mulher merece destaque, pois informa sobre o protagonismo e a autoridade das mulheres nos rituais comunitários e a rotatividade no exercício da “*liderança*”, a depender do “*cargo*” ou ocasião. A “*rezadeira*” detém reconhecimento e respeito público de sua função religiosa junto às celebrações do “*catolicismo popular*” ou nos rituais da Umbanda, onde entoa “*rezas*”, “*ladainhas*” e “*benditos*” a depender da situação.

As “*ladainhas*” compreendem o conjunto de rezas escolhidas conforme a ocasião: pagamento de promessa, celebração, festejo. Os “*benditos*” são rezas específicas dedicadas a cada Santa ou Santo, como os Benditos de São Benedito e de São João. As “*ladainhas*” ainda são cantadas com trechos em “*latim*”, que passam por adaptações nas pronúncias, pois, em regra, são “*aprendidas de ouvido*”, são decoradas. Essas “*ladainhas*” são parte das memórias da evangelização católica e das práticas cristãs nas comunidades rurais e nos quilombos contemporâneos. As memórias da luta pela terra em Camaputiua envolvem a fé cristã na relação com São Benedito, padroeiro da Comunidade Quilombo Camaputiua, e de São Sebastião, padroeiro do Sítio. As rezas podem ser o último e único recurso, podendo ser realizadas para pedir a cura de doenças, proteção da família, pedir pela resolução dos conflitos e agradecer por graças alcançadas.

Ao receber o caderno de dona Dudu, após o falecimento da mesma, com as rezas, Terezinha também atendeu à transmissão do cargo que lhe fora confiado. Ser “*rezadeira*” lhe exigiria muita responsabilidade, pois as rezas representam, além da expressão da fé cristã, formas de resistências coletivas nas comunidades. As rezas se configuram como parte da organização comunitária, são eventos religiosos consagrados aos laços de união

e fraternidade, logo, de fortalecimento de vínculos que dão significados à formação do território coletivo.

Esse “cargos” exige disponibilidade e devoção, pois não se deve negar rezar quando se é solicitado, independente da distância e do horário. Na ausência de um padre na vida cotidiana da comunidade, a “rezadeira” ou o “rezador” é a pessoa convocada para os momentos de oração e celebrações que envolvem a religiosidade. Mesmo nas celebrações católicas com a presença de um padre ou outro tipo de celebrante, cabe à “rezadeira” a condução das “ladainhas” e “benditos”, pois estes fazem parte da organização interna da comunidade e de como cada uma celebra o/a santo/a devoto/a ou padroeiro/a.

Durante as reuniões da comunidade Terezinha participa timidamente, mas, no momento dos encaminhamentos, compromete-se, sobremaneira, com as demandas das atividades a serem realizadas. Responsável pelas rezas e “ladainhas” durante os festejos para os Santos católicos, ela possui autoridade na comunidade, pois é Terezinha quem comanda essa prática religiosa, cultural e simbólica dos rituais. Sendo uma prática realizada por uma mulher, ela também expressa o papel e o reconhecimento que as mulheres possuem na comunidade quilombola de Camaputiua. Neste caso, as rezadeiras, além de “guardiãs da memória”, das transmissão dos saberes presentes nas “rezas”, também fornecem elementos simbólicos na construção de territorialidades.

2.8 Maria do Socorro Cutrim (Preta)

Ela também se revelou muitas vezes em formato de cobras e eu não sabia do que se tratava, aí quando eu descobri que era ela, ela mesmo se revelou até numa festa que teve na casa de Maria Antônia Campelo, ela se revelou pra mim, aí eu pedi pra ela pra ela não aparecer pra mim em formato de cobra porque eu ficava ruim, eu passava muito mal e para ela aparecer de uma forma mais branda de forma de uma borboleta de alguma coisa assim.

(Preta, 2023)

No período que passei em Camaputiua registrei muitas conversas com Preta em um gravador que eu carregava comigo. Especificamente aquela que eu fiz sobre a

experiência de vida dela, cerca de duas (2) horas de áudio, foi danificada, só é possível ouvir um barulho, não consegui ouvir uma palavra, então acreditei que não tinha autorização para escrevê-la. Desconfiando da interferência da Cabocla Mariana, referi-me a esta para perguntar o que seria, se a mulher que me acolheu em sua casa, compartilhou seus conhecimentos comigo, tornou-se uma pessoa importante na minha pesquisa, não iria ter sua trajetória contada.

Eu atribuí essa situação à Cabocla Mariana pelo fato de Preta ser “*servente*” da “*Tenda*” erguida a pedido de Mariana e de as duas terem uma relação íntima. No entanto, eu não me conformei, pois Preta foi a pessoa com quem eu mais convivi e conversei no campo de pesquisa, queria muito trazer a narrativa dela neste capítulo. Expliquei para Preta o ocorrido e pedi que conversasse com a Cabocla Mariana, oferecesse uma vela em meu nome e que ela me permitisse fazer outra entrevista, dessa vez, via WhatsApp.

Além do mais, eu só sabia que Preta era esposa de Cabeça; conhecê-la, conviver com ela, me mostrou que a participação e influência dela na comunidade Camaputua é crucial no processo de mobilização política. Ela participa da AMOQRUICA, coordena as atividades da fábrica das quebradeiras de coco babaçu, motiva as mulheres da comunidade na produção de peças de artesanato e participa da organização das festas. Inclusive, enquanto Cabeça se torna uma liderança internacionalmente reconhecida, é Preta o sustentáculo da família, que cuida dos filhos e mobiliza a comunidade, juntamente com outras mulheres. Posso dizer que a mobilização das mulheres, internamente na comunidade, é fator preponderante na formação de Cabeça enquanto liderança.

No entanto, Preta exerce um “cargo” importante na construção e manutenção da religiosidade do grupo, que influencia fortemente na territorialidade específica do mesmo. É ela quem, tanto auxilia Cabeça, como “*servente*”, quanto, na ausência dele, realiza “os trabalhos” religiosos, incluindo os vinculados ao processo de defesa do território, cuidando da proteção de Cabeça e das pessoas das comunidades.

Desde 2019 quando conheci Preta, não perdemos mais contato. No desespero pelos atrasos na finalização das correções da tese, eu passo a semana toda pensando em falar com ela, mas, diante da urgência de outras atividades, não o faço. Exatamente nessa semana Preta me envia mensagens, querendo saber se estou bem e como estão as coisas. Eu, sendo sincera, falo que não estou bem, digo da dificuldade com o trabalho da tese e de mais um tanto de pressentimentos que me afetam. Preta me diz para eu acreditar em mim, para eu prestar atenção às vozes que eu ouço. Combinamos, eu de cá e ela de lá,

nossas negociações com Cabocla Mariana. Mas a conversa também era para falar da festa para Mariana - que seria feita na “*Tenda*” no dia 20 de novembro de 2023 - e pedir contribuições; sendo eu “*uma filha de Mariana*”, se pudesse ajudar, seria de bom grado.

Peço a Preta que, nos momentos em que ela não estiver ocupada, me envie áudios respondendo às minhas perguntas. Assim, ela os envia em uma sequência e eu vou transcrevendo ansiosa e feliz por ter dado certo. Da narrativa de Preta eu fiz cortes de trechos que considerei comprometedores, pois foi uma fala franca e íntima, e entendo que devo prezar pela integridade dela. A entrevista foi feita no final de dezembro de 2023, quando Preta estava com 44 anos.



Fotografia19: Preta
Fonte: Gardenia Ayres (2019)

Preta inicia a gravação dizendo da vida dela, que não foi nada fácil, pois, para chegar onde está, com uma família estruturada, foi um longo percurso.

Eu não tive quase infância, porque os meus pais eram muito pobres e eu tive que ter responsabilidade muito cedo com os meus irmãos, de quem tive que cuidar quando a minha mãe saía para a roça mais o meu pai. Meu pai e minha mãe são lavradores e eu tinha que tomar conta dos meus irmãos e da casa quando eles saíam para a roça.

Preta nasceu no município de Zé Doca (MA) e teve muita dificuldade para ter acesso à escolarização; além de morar na zona rural, o pai “*achava que escola não era nada, que a gente tinha era que ir para a roça trabalhar, na verdade ele não valorizava muito o estudo*”. Mesmo assim, ela passou dois anos e meio em Zé Doca, na casa de uma tia estudando, fez o primeiro e o segundo ano do ensino fundamental, mas teve que voltar para casa e cuidar da mãe. Foi matriculada por esta em uma escola, no entanto as brigas entre a mãe e o pai, que era exigente e ciumento, desestabilizaram-na e a fizeram abandonar os estudos sem concluir o terceiro ano.

Certo que eu acabei não terminando o terceiro ano e por alguns problemas familiares meu pai acabou me expulsando de casa, porque ele é um pai que não sabe conversar com filho, não procura ouvir o filho e não procura também investigar as verdadeiras situações. Então, ele me expulsou de casa nessa faixa etária de 11 a 12 anos e aí bateu o desespero.

Com a expulsão de casa, Preta vai morar na casa de uma outra tia, irmã do pai dela, numa comunidade chamada Guarani, no município de Nova Olinda (MA), onde também moravam seus avós paternos. Por lá permaneceu por cerca de um ano e meio, “*não tinha escola, era impossível a continuidade dos estudos*”. Na casa da tia, enfrentou problemas, pois “*ela cobrou ciúme de mim com o marido dela, sendo que eu tomava a benção para ele, respeitava os dois demais*”. Com isso, ela tomou a decisão de procurar serviço na casa de uma família, “*onde eu arrumava as coisas e cuidava de umas crianças, fiquei lá uns meses*”. No entanto, sentia-se desamparada pela família, pois ainda era criança. Foi assim que:

“Já quase entrando para os 14 anos, aí eu juntei família. Eu conheci o Cabeça, que estava separado, a gente começou conversar, sendo que eu estava achando que era só uma curtição da parte dele. Então, eu não sei se foi mais imaturidade ou essa foi uma questão de adolescência, fiz uma cobrança muito pesada para ele, até por conta

da situação que eu estava vivendo Eu estava na casa dessa pessoa ainda quando a gente se conheceu e ali eu só tinha a casa da minha avó para eu ir e com aquela confusão minha com a filha dela, aquilo ali se tornou uma vergonha pra mim, eu fiquei muito envergonhada de estar sendo acusada por uma situação que eu não tinha feito e não tinha como eu provar que eu não tinha feito nada com o marido da tia”.

Cabeça e Preta iniciaram um relacionamento; ela avisou para ele que “*não sabia fazer nada além de cuidar de uma casa e, às vezes, ia trabalhar na roça, plantar*”. Ele, na época, trabalhava em uma empresa de serraria em Nova Olinda, onde passaram a morar juntos. Após quatro (4) meses, aos 14 anos, Preta engravidou da primeira filha, Flaviane. Assim, ambos partem para conhecer a mãe de Cabeça que mora em Pindaré -Mirim (MA) e logo sabem do falecimento do avô e pai de criação de Cabeça em Camaputiua. Em 1994 Cabeça deixa o trabalho na serraria e eles vão morar em Camaputiua, na casa de Desirée, avó dele.

Aí ficamos aqui morando, eu não sabia quebrar coco, sofri muito nessa parte que eu tive que aprender forçada pela necessidade, mas eu tive que aprender, porque eu estava grávida e precisava comprar algumas coisas e ele desempregado e nós estávamos começando a nossa vida do zero, morando na casa da avó dele. E aí logo nos primeiros momentos ela não queria me aceitar por eu ser muito nova, eu já estava nos 14 anos. Eu sofri muito, porque eu tinha que quebrar coco, eu tinha que me virar e, às vezes, eu quebrava coco e dava dois três golpes só em um lugar no dedo porque eu não tinha experiência, não tinha a prática e eu tinha que fazer aquilo ali. Eu me cobrava muito para ajudar ele, o dinheirinho que ele fazia às vezes era com pesca e que na época não era muita vantagem.

Em 1995 veio mais uma filha e o casal contava com a ajuda financeira da avó, Desirée, e da tia de Cabeça, Maria Antônia. Esse foi um período em que Cabeça foi picado por cobra, e Preta estava de resguardo, então as mulheres sustentaram a casa deles. Preta sentia-se mal, pois estava longe dos familiares dela. “*Eu tinha que tomar conta da casa e das meninas, tinha que dar conta de tudo, mas graças a Deus a mãe dele e a tia sempre me ajudando no que podiam*”.

A avó de Cabeça, Desirée, ela que sustentou a gente esse período todo, ele doente e eu de resguardo e eu me sentia muito mal com aquilo, mas eu tinha que passar aquela situação por conta que eu estava longe dos meus familiares, mas graças a Deus, logo no início a avó não queria aceitar, mas, depois que eu ganhei a bebê, ela foi me avaliando, foi

vendo meu comportamento. Mas a Maria Antônia eu a tenho como uma mãe, uma segunda mãe, porque ela me apoiou sem, em nenhum momento, me acusar de nada, ela sempre foi uma pessoa observadora. Na época, Maria Antônia era assalariada, era professora, e Desirée, aposentada, então elas me ajudaram.

Quando terminou o resguardo, começaram a fazer a casa deles; mas, em menos de um ano, Preta engravidou novamente. Mesmo assim, mudaram-se “para um ranchinho perto da mãe dele, com toda luta, com toda canseira, com toda correria”. Cabeça ausentava-se bastante de casa para trabalhar, não tinha um emprego fixo e ainda passou a ser coordenador paroquial pela CEB’S, saía muito. “Depois, ele foi ser coordenador diocesano, também continuou andando muito e eu sempre em casa” Preta estava alcançando 16 anos quando engravidou do terceiro filho.

Engravidei do terceiro filho, todo ano era um, e nessa época não tinha aquela questão de prevenir como tem hoje, o preservativo, o anticoncepcional, a vacina, nesse tempo não tinha, na verdade para as pessoas mais carentes, tinha mais era para as pessoas de condição, e aí todo ano era um menino.

Cabeça a cada dia aumentava seu potencial para a “liderança” e continuava exercendo o papel que ajudava a comunidade, principalmente na luta pela terra. Passou a ser coordenador da Cáritas e depois da Comissão Pastoral da Terra (CPT), função que cada vez mais demandava que ele se ausentasse da comunidade e da rotina familiar. Enquanto Cabeça se lançava nos debates públicos, na defesa da terra e passa a ser reconhecido como liderança, Preta, acompanhada pela mãe, avó e tia de Cabeça, particularmente, se responsabiliza pela casa, pelos filhos/as e pelos afazeres como a quebra do coco. “Sempre saindo, teve filho que eu ganhava e teve vez que ele saía me deixava buchuda, quando chegava me achava de resguardo e sempre nessa lida de coco, quebrando coco”.

Com o passar do tempo, Assunção ofertou na comunidade Camaputíua uma capacitação de como trabalhar com artesanato a partir da fibra de tucum. Preta se interessou pelo artesanato e começou a fabricar peças e vendê-las “por preços pequenos”, pois “ainda não tinha conhecimento do valor que era, mas pelo menos me ajudou muito na renda, e como só eu produzia, já tinha tanta encomenda que eu não dava conta de fazer”.

Depois as coisas foram melhorando; Preta conseguiu um contrato por dois anos com a prefeitura municipal; em seguida, Cabeça fez o concurso também para a prefeitura municipal, para o cargo de vigia, e foi chamado para exercer a função, *“daí foi só vindo menino e as despesas foram aumentando e ele saindo mais e eu ficando mais só em casa com os meninos e ter que ter responsabilidade de tudo”*.

Quando Preta completou vinte (20) anos de idade, na comunidade Camaputiua foi ofertado o Programa Nacional de Integração da Educação Profissional com a Educação Básica na Modalidade de Educação de Jovens e Adultos (PROEJA). Preta retomou os estudos, mas diz que era muito pesado para ela, pois à tardezinha se levantava de quebrar coco, tinha que fazer a janta, cuidar das crianças e depois ir para a escola. Quando voltava, organizava tudo na casa, porque na manhã seguinte, antes que as crianças acordassem, ia “juntar coco” e depois levá-las para a escola e tornar a quebrar coco. Quebrava coco todos os dias, para comprar café, açúcar, arroz, farinha, uma vez que o salário não era suficiente e a renda da venda do coco complementava a alimentação da família.

O PROEJA foi transferido para a comunidade Tadéia quando ela iria fazer o sétimo e o oitavo ano e já concluiria o ensino fundamental. Então, ela decidiu investir e se aprimorar nas capacitações de artesanato, com as quais participou, concorreu e foi vencedora do prêmio Palmares de Artes⁵⁹, no ano de 2019, por meio da produção de peças com a fibra de bananeira e de tucum.



Fotografia 20: Preta exibindo peças produzidas - objeto da premiação
Fonte: Gardenia Ayres (2022).

⁵⁹ Concurso Prêmio Palmares de Arte, promovido pela Fundação Cultural Palmares (FCP), por meio da Portaria nº 2.377, 26 de novembro de 2019.

Além dessas atividades, incentivada pelo trabalho do MIQCB, Preta começou a participar, na comunidade, de capacitações sobre os derivados do coco babaçu, como extrair os flocos, o azeite e a trabalhar com a melhoria dessa produção. Iniciou também a comercialização de bolos e biscoitos de mesocarpo e de azeite de coco babaçu artesanal. Esse aprendizado também serviu para reforçar a alimentação da família, pois o mesocarpo com o leite de coco é um aliado na substituição ao café.

2.8.1 A servente da Cabocla Mariana

Preta, dentre as mulheres aqui apresentadas, é a única que não nasceu no território quilombola de Camaputiua. Autodeclara-se uma mulher, pobre e quilombola, diz que não sofre racismo pela cor da pele, mas o sente pelo tratamento dado ao marido, filhos e familiares em Camaputiua. Essa narrativa eu pretendia iniciar a partir da relação de Preta com a “Tenda” e o “Terreiro”, particularmente. A função que ela exerce, mesmo no anonimato, é sustentação da defesa da comunidade e da vida de Cabeça. O marido é reconhecido como uma “liderança” internacionalmente, e Preta é a mulher que, literalmente, “arruma a casa” para que ele possa se dedicar ao movimento político de garantia de direitos para a comunidade.

Preta não se reconhece enquanto “liderança”, me diz que tem dificuldade de dizer qual a importância que ela tem na luta pelo território. Mas vejamos como Preta se tornou “servente” e como esse “cargo” lhe foi concedido.

Quando eu fui morar com Cabeça, eu nem sabia que ele era dessas coisas, que ele era médium, eu não sabia. E depois de uns anos que a gente veio para cá eu fui descobrir que ele era médium. Ele foi Servente ainda do terreiro de Jair, de Maria Antônia Campelo (da comunidade Tadeia) por um tempo. Eu ia de vez em quando com ele, mas não era frequente. Depois ela mesmo, Maria Antônia, falou que ele ia ter Terreiro, ele ia ter as coisas dele, ele ia ter a mesa dele. Então, daí ela pediu para ele montar a mesinha dele, ele montou e aí ele começou a fazer as obrigações dele. Daí, quando ele saía, eu comecei, ali com inocência, sem saber o que estava fazendo, comecei a colocar luz em cima da mesa e de certo que eu fui me envolvendo, eles foram me colocando, me ensinando algumas coisas e quando eu vi eu já era Servente da Tenda. Na época ainda não tinha Terreiro e eu nem conhecia Cabocla Mariana, ela sim me conhecia, mas eu não conhecia ela.

Preta diz não ter percebido quando e como foi colocada no “cargo”, mas havia sido alertada por Maria Antônia Campelo (da comunidade Tadéia), que é “Curandeira”, de que ela iria começar uma trajetória na vida dela. Então, aos poucos ela vai entendendo que está sendo ensinada para o “cargo” de “Servente” e das formas de comunicação que a Cabocla Mariana estabelece.

Certo que eu fiquei cuidando da mesinha. Limpava, botava banho quando ele saía. Às vezes, quando ele estava longe que ele via algum risco aqui na comunidade ou com ele mesmo, ele mandava mensagem e falava coloca tal ponto, em tal horário, de tal cor. De vez em quando eu sentia algumas aproximações, mas eu não tinha noção do que era e ele não me falava. E aí quando é para eu fazer alguma coisa às vezes ela me avisa em sonho, ela mostra tal coisa que é para eu fazer ou então ela vem e coloca na minha mente o que é para fazer, se tem algum trabalho, se é para a proteção de alguém. Se eu não olhar no sonho, vem na minha mente, do nada, mas, às vezes, eu estou fazendo qualquer coisa, não estou nem pensando nesse trabalho do Terreiro, mas de repente vem aquele negócio, aí eu venho e faço. Então são desse tipo que são as comunicações dela.

Depois que Cabeça “botou Mesa”, houve o pedido para fazer a “Tenda”. Durante todo o processo, Preta não só acompanhava, mas experienciava os sentidos, as aproximações e as formas como Cabocla Mariana “se revela”.

Um dia eles desceram nele e mandaram chamar Maria Antônia Campelo e pediram que era para fazer essa Tenda. E daí, a gente botamos as mãos na massa, arregaçamos as mangas e fomos fazer a nossa Tenda, e eu todo tempo cuidando, todo tempo limpando, colocando banho, fazendo o que ele pedia. O que ele pedia para fazer, mesmo quando ele estava longe, e aí eu fazia. Certo que, eu comecei sentir muitas coisas diferentes, tinha dia que eu começava a sentir muitas coisas, mas como eu ainda não entendia, ainda não conhecia, eu não sabia do que se tratava. Mas, como ela era uma das donas do Terreiro do Jair, onde Cabeça trabalhava, e aqui é a mesma linha, ela começou se aproximar de mim, ou seja, ela já estava próxima e eu não sabia que ela vivia próxima. Quando eu começava sentir esses sintomas, eu já sabia que era ela. Ela também se revelou, muitas vezes, em formato de cobras e eu não sabia do que se tratava. Aí quando eu descobri que era ela, ela mesmo se revelou, até numa festa que teve na casa de Maria Antônia Campelo. Ela se revelou para mim, aí eu pedi pra ela, pra não aparecer pra mim em formato de cobra porque eu ficava ruim, eu passava muito mal. Para ela aparecer de uma forma mais branda, de forma de uma borboleta, de alguma coisa assim, e aí

ela passou a aparecer pra mim assim dessa forma ou então eu sinto os sintomas que é a frieza no pé. Eu começo a sentir uma frieza no corpo como se fosse nos ossos e, aí, eu sei que ela já está próxima, porque ela é uma Cabocla da mata, mas ela também é da água.

Trouxe esses trechos escolhidos da narrativa de Preta por entender que o “cargos” por ela exercido na “Tenda” e no “Barracão” - este último eu discutirei no próximo capítulo - é um componente crucial para a formação de territorialidades e dos modos de resistências que se constroem na comunidade, a partir da presença e da participação das mulheres. Preta, tal qual sua relação com o visível e o invisível, é ela mesma, por vezes, invisibilizada no processo de luta coletiva; contudo, seu lado invisível da participação política articula não somente o cuidado e a proteção da comunidade, mas as condições de existências e resistências que se forjam no anonimato das mulheres, dos fazeres nas “Tendas”, na relação íntima e de cumplicidade entre uma Cabocla da mata e das águas e sua “servente”. São essas relações de formas de convivências simbólicas, concretas e diversas que configuram a territorialidade e asseguram a segurança do e no território, além de formar a identificação e o pertencimento ao território.

2.9 Maria Antônia dos Santos Cocota: movimentando as estruturas

Comecei sair para representar a comunidade e foi dando aquele gostinho de conviver com as pessoas, conhecer, aprender, porque nesse Movimento a gente está numa escola; tendo mente, a gente aprende muita coisa boa e na luta pelo viver também, porque trabalhar a terra é um trabalho para o futuro.

(Maria Antônia, 2019)

Dona Maria Antônia, não sei precisar quando, foi a primeira mulher da comunidade Camaputiua que eu conheci, provavelmente, antes da minha inserção na ACONERUQ, a partir do ano 2000. Eu a admiro pela presença e fala atuante na defesa dos direitos pela titulação do território e pelo livre acesso aos babaquais. A decisão pelo registro de sua narrativa é pela autoridade que ela exerce na comunidade. A potência de sua representação política em nível interestadual, nacional e internacional, enquanto mulher negra quilombola, reforça que os papéis, por ela desempenhados, repercutem não

somente na vida das mulheres do território Camaputiua, mas, seguramente, em todas nós mulheres negras quilombolas.

Dona Maria Antônia, é assim que eu a chamo, e ela me responde por “minha filha”; é dela também que as pessoas na comunidade, que não me conhecem, perguntam se sou sobrinha. Ela passa semanas viajando, tem uma rotina de atividades extensa, pois é coordenadora do MIQCB, da regional de Viana (MA). Assim, encontrá-la em casa ou na comunidade não é tão fácil. Dona Maria Antônia se desculpou por não poder me acompanhar, mas disse que eu estava em casa; nesse dia preparou uma galinha caipira, fui convidada para almoçar com ela. À tarde, depois de um cafezinho, fomos conversar; eu perguntei se poderia ligar a filmadora para registrar, e ela concordou.

Ela nasceu e foi criada no Quilombo Camaputiua, onde vive até hoje. À época da entrevista, em 2019, estava com sessenta e três (63) anos. Na comunidade, é chamada pelos mais íntimos de Cocota. Quando criança, estudou o ABC na escola da comunidade; ela recorda que tinha mais de cinquenta e poucos alunos na sala só para uma professora, eram todas as séries misturadas. Dona Domingas era o nome da professora da infância, da qual o suspiro de saudade afrouxa o sorriso. Depois, a prima Cenis começou a ensinar particular, *“botou essa escola particular e os pais começaram a pagar para nós estudarmos, aí eu estudei com ela até o segundo ano”*. Para dar continuidade aos estudos, foi morar em Penalva (MA), onde passou três anos e concluiu a quarta série.

O que aconteceu? Dessa quarta série que eu terminei, eu tinha que já fazer o quinto ano e meu pai achou que ele não tinha condições de me deixar mais lá, na casa de parentes. E eu já estava com 16 anos, aí eu vim embora, aí o que eu fui fazer, com 17 anos eu me casei e aí fiquei só com a quarta série.

De volta para a comunidade, a prima Cenis, que era professora, deixou de ensinar e Dona Maria Antônia ficou na vaga, ensinava da carta de ABC até o quarto ano. Assim, teve que retomar os estudos. Começou a fazer uns cursos em Cajari; depois veio o Programa de Desenvolvimento de Áreas Integradas no Nordeste (POLONORDESTE), por meio do qual ela concluiu o primeiro grau. Não parou mais de estudar, quando tinha um curso ela fazia. Ensinava no modelo multisseriado, que incluía, na mesma sala e no mesmo turno, estudantes da carta de ABC ao quarto ano. Depois de concluir o segundo

grau, começou a lecionar até o oitavo ano. Passou trinta e três (33) anos em sala de aula, ensinando na comunidade.

D. Maria Antônia era professora do município, mas a sala de aula era em sua própria casa, não tinha um prédio construído exclusivamente para funcionamento da escola. Foi a primeira professora a lecionar em prédio escolar construído pelo município em 1983, inaugurado na comunidade em 1985, a escola São Sebastião, no Sítio. Na época, eram duas professoras, que trabalhavam em dois turnos, manhã e tarde, tinham uma média de oitenta e poucos alunos da comunidade Camaputua e do entorno.

Mesmo cansada da jornada de trabalho na escola, Cocota nunca deixou de quebrar coco, acordava cedinho, ia juntar o coco; de tardezinha botava o coco do mato para casa e no final de semana quebrava, sábado passava o dia todo quebrando coco.

Eu comecei quebrar coco mais ou menos com a idade de oito anos, com a idade de 12 anos eu já comprava roupas para mim com o dinheiro do coco, que meu pai tinha um comércio, eu quebrava o coco e ia botando lá os vales. Meu dinheiro não era para comprar comida, nada, era só para eu luxar, para comprar minhas coisinhas, eu sempre tive isso comigo, sempre fui pouco dependente do meu pai. A gente não tinha muita roupa mesmo, nesse tempo, comprava roupa de seis em seis meses, em janeiro para festa dos Carneiro e em junho para a boiada (festejos juninos).

A roça traz as lembranças de criança e do pai. Este gostava de trabalhar e levar as crianças juntas, as quais ajudavam a plantar, “*ele levava aquela ruma de criança, botava a maniva e elas cobriam*”. As crianças não “botavam” a maniva na terra, porque tem um jeito certo de plantar. D. Maria Antônia diz que sempre foi “pau para toda obra”, sabe plantar, cavar, quebrar coco, pescar de anzol, tecer malha para fazer rede de pesca, só não sabe tarrafear. Gostava muito de pescar bagrinho⁶⁰ à noite, mas nunca mais o fez.

D. Maria Antônia iniciou o curso de Licenciatura em Pedagogia da Terra, pelo PRONERA, a primeira turma com vagas para quilombolas, em Bacabal (MA). No decorrer do curso, o filho de criação e também sobrinho, Genialdo dos Santos, foi assassinado. Com a morte dele, ela ficou debilitada, desestimulada, desistiu do curso e deu entrada na sua aposentadoria. Nesse tempo, Desirée, a mãe dela, adoeceu, e ela precisou acompanhar a mãe, que faleceu no ano de 2009, aos 76 anos.

⁶⁰ *Trachelyopterus galeatus*. Peixe de couro de coloração escura e pigmentada, tem grande importância e valorização na região da Baixada Maranhense.

Como professora por mais de três décadas, Maria Antônia é uma pessoa influente em Camaputua e nas comunidades dos arredores. O reconhecimento e dedicação pelo trabalho em comunidades negras rurais ganhou reforço com a ação junto ao “catolicismo popular”, o que a deixou mais preparada e animada para atuar junto ao Movimento, do qual sempre gostou.

[...]eu sempre gostei de estar entrosada em tudo, assim comecei a participar, ia em reuniões, da ACONERUQ principalmente, que foi o primeiro Movimento que eu entrei e comecei sair para representar a comunidade. Aí, foi dando aquele gostinho de conviver com as pessoas, conhecer, aprender, porque nesse Movimento a gente está numa escola; tendo mente a gente aprende muita coisa boa e na luta pelo viver também, porque trabalhar a terra é um trabalho para o futuro.

Sim, trabalhar a terra, a luta pela terra e pela sobrevivência da família diante das ameaças à vida provocadas pelos conflitos agrários, tornou-se a trajetória de D. Maria Antônia. Atualmente, mesmo como coordenadora regional do MIQCB, participa da coordenação da AMOQRUICA, é devota e “guardiã” da imagem de São Benedito, e promove o concurso da quebra de coco na comunidade, no mês de outubro, durante o festejo de São Benedito.

D. Maria Antônia participou das atividades por cerca de três anos; depois se afastou um pouco da ACONERUQ, por questões políticas, mas sempre esteve envolvida no Movimento. Assim é que ela e Cabeça conduzem o Movimento na comunidade para o fortalecimento da AMOQRUICA, a qual, desde o ano de 1997, representa as comunidades da Ilha de Camaputua. Contudo, tendo em vista o debate e ampliação do território quilombola, a Associação também precisava passar por mudanças, pois, com o processo de titulação do território, a Associação precisa se organizar, se preparar para recebimento do título coletivo, uma vez que o título do território quilombola é emitido em nome da Associação da comunidade ou território, conforme estabelece o Decreto 4.887/2003⁶¹.

A falta de resolução do processo de titulação do território autoriza o acirramento de conflitos, em especial no período da estiagem, quando a ação de fazendeiros nos campos naturais intensifica os conflitos pela propriedade da terra. As ameaças de morte -

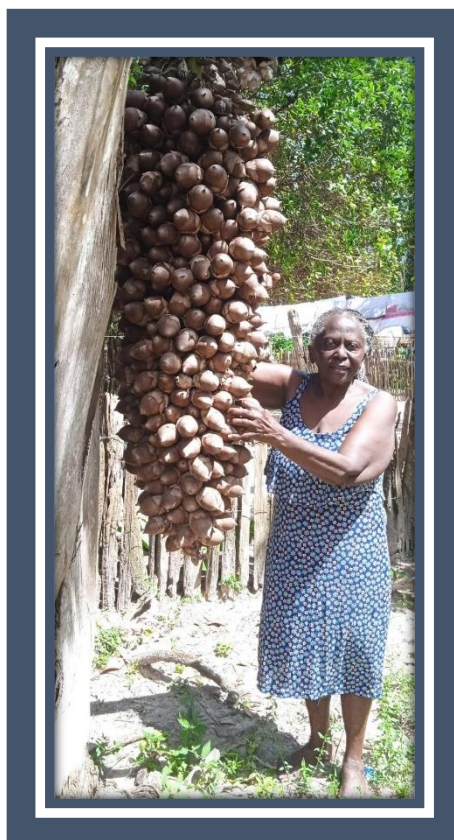
⁶¹ De acordo com o Art. 17, do Decreto 4.887/2003 “A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2º, caput, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade”.

principalmente àqueles/as considerados/as “lideranças” com capacidade de mobilização no interior do território e nas organizações da sociedade civil e setores públicos - são constantes, é uma vigilância permanente, tanto dos que ameaçam, quanto em relação à vigilância pela proteção dos que são ameaçados.

No ano de 2011, quilombolas do Maranhão ocuparam⁶² a sede do INCRA como forma de pressionar o Governo Federal na tomada de medidas para avançar nos processos de titulação definitiva dos territórios e em ações de “proteção” aos quilombolas ameaçados de morte. Nessa “ocupação” foi apresentada uma relação com cerca de 70 quilombolas ameaçados de morte no estado. Na ocasião, 17 “lideranças” quilombolas entraram em greve de fome; dentre essas pessoas estavam D. Maria Antônia e Cabeça. Recordo-me que, como resultado, o Governo Federal, em audiência na sede do INCRA/MA, fez uma cerimônia de entrega de “Certidão de Autodefinição”⁶³ para comunidades quilombolas e sinalizou para a inclusão dos ameaçados no Programa de Proteção Defensores de Direitos Humanos. Para D. Maria Antônia, a greve de fome foi o último recurso para chamar atenção dos governantes e ela afirmou que não poderia deixar de fazê-la, não só diante das ameaças no território Camaputua, mas por todas as comunidades quilombolas do estado.

⁶² Essa ocasião foi intitulada “Ocupação Negro Flaviano” em referência ao assassinato do quilombola Flaviano Pinto Neto, da comunidade quilombola Charco, município de São Vicente Ferrer, que foi assassinado no dia 30 de outubro de 2010. Para maiores informações, consultar: Dossiê dos conflitos e ameaças de morte contra quilombolas do Maranhão. In.: Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Quilombolas: reivindicações e judicialização dos conflitos (2012).

⁶³ Conforme Portaria FCP nº 57, de 31 de março de 2022, que institui o Cadastro Geral de Remanescente dos Quilombos e estabelece os procedimentos para expedição da Certidão de autodefinição



Fotografia 21: Maria Antônia
Fonte: Gardenia Ayres (2022)

Com alegria, D. Maria Antônia descreveu um dos grandes sonhos que teve oportunidade de viver, por meio da participação nos Movimentos, a tão sonhada viagem para a África⁶⁴, tendo como destino Guiné-Bissau e Cabo Verde. No entanto, a primeira lembrança que narra foi a experiência com o racismo:

Em 2010, quando a gente foi pra África, a gente logo em Portugal, não só eu, sofri o preconceito muito grande, fomos 12 pessoas negras que sofremos preconceito lá em Portugal. Nós éramos 26 pessoas que fomos para lá e na hora de fazer o check-in já tinham passado as outras 14 pessoas. (...) quando chegamos fomos barrados. Diziam que não iam mais fazer check-in desse povo, porque eles não sabiam de onde estavam vindo, quem era esse povo. Aí eles detiveram a gente numa sala escura, muito escura que a gente nem olhava para o olho do outro, ficamos detidos pelo fato de ser negro. Só fomos liberados quando o professor Luís Moura chegou. Foi aquela coisa, eu achava que ia dar até cadeia, ele cobriu para cima deles lá, denunciou logo nessa hora, ele disse que ia botar eles na justiça, que eles iriam pagar, porque foi

⁶⁴ Parte do projeto “O Percurso dos Quilombos: da África para o Brasil e o Regresso às Origens”, desenvolvido pelo Instituto Marques do Valle Flor (ONG Portuguesa) em parceria com a ACONERUQ/MA.

um preconceito muito grande. Depois eu não sei nem o que que aconteceu.

Essa experiência durante uma viagem internacional, a manifestação explícita do racismo, fez com que os viajantes ficassem revoltados e desanimados, nem tiveram disposição para almoçar nesse dia. Mas a viagem de “ intercâmbio cultural ” foi marcada pela visita a Guiné-Bissau, onde quilombolas maranhenses conheceram as “ tabancas ”, como são chamadas as comunidades rurais na língua crioula de Guiné-Bissau. D. Maria Antônia relata que percebeu a pobreza de uma forma diferente, os costumes são diferentes, mas se percebe que fazem as atividades juntos, parecem muito como o nosso jeito de trabalhar na roça, de fazer as coisas na comunidade. Um momento inesquecível, emocionante, foi visitar o Forte e o Porto, em Cacheu, de onde saíram escravos com destino ao Maranhão, via Cabo Verde.⁶⁵ Eis um breve registro:

A gente viu muita diferença e, também, uma tristeza que eu senti e todos sentiram quando nós fomos no rio Cacheu. Fomos fazer uma visita onde eram ancorados os navios com os negros. Lá encontramos aquelas correntonas enferrujadas que amarravam os navios para embarcar os negros, então todo mundo chorou mesmo lá. As árvores já estavam todas assim tombadas, inclinadas, tinha umas que já estavam com as raízes de fora só de tantos anos, 300, 400 anos atrás . E então, foi uma tristeza muito grande. Foi muito bom essa visita, eu sei que não tenho mais oportunidade de ir para lá.

Esse movimento feito por D. Maria Antônia também foi ao encontro da ancestralidade, de aproximação com as rotas, com as diferenças, com a estética e as práticas cotidianas.

“E os parentes, muitas pessoas, assim, como se fosse meu parente mesmo, meu irmão, meu tio, meu primo. A gente olhava e dizia lá está fulano, aquela ali é uma comadre. Tinha um senhor lá que o modo de se sentar, até o modo de se relacionar com as pessoas, tinha um grupo, ele se sentava bem num canto com os bracinhos cruzados, eu olhava para ele, eu dizia, olha fulano, olha aí que coisa parecida. Então, o nosso sangue misturado mesmo, sangue de negro e parente, eu digo é os negros, uns fugiram para cá e outros foram levados daqui para lá, se misturou o sangue. Então, uma das coisas bonitas também foi o modo deles se alimentarem todos juntos. Eles pescam igual a gente aqui

⁶⁵ Para maiores informações, consultar: Exibição Cultural Quilombola na Guiné-Bissau. O percurso dos Quilombos. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Y0s8oCRbD>; Artigo intitulado Jornada a Cacheu: África como matriz dos Territórios Quilombolas Santa Rosa dos Pretos, Filipa e Santa Joana (SILVA, 2020) [14439-Texto do artigo-46331-1-10-20201112.pdf](#)

na beira do rio. Pela manhã cedo fomos observar, as mulheres vão juntar o peixe de manhã, os homens chegam, elas vão com aquela baciona enorme, colocam aqueles peixes e botam a baciona na cabeça e vão saindo. A roupa também, o traje não é igual ao da gente, que a gente anda quase nu, como eu disse, e eles lá só andam bem vestidos, roupa de manga, saia nos pés, mais um pano passado, aí a gente procurou se eles passavam o dia e trabalhavam mesmo assim, todo tempo assim. No outro dia nós fomos pra roça colher arroz com eles também, o arroz deles é igual ao da gente aqui. Só o que não tem lá é farinha, eles não comem farinha de puba e nem plantam mandioca. As criações deles são diferentes também, da gente aqui, as galinhas deste tamanhinho, o gado uma vaquinha desse tamanhinho assim. Criam também cabra e bode. Só é diferente, assim, o gado que é bem pequeno e a galinha. Bebida lá eles não usam, bombons, refrigerantes, não usam, negócio de bolo, doce, nada disso.

Essa viagem está registrada na memória como uma oportunidade única de “saber de onde nós viemos, fomos recebidos como filhos de Cacheu”. A viagem, contada depois na comunidade, reafirma que pertencimento e familiaridade perpassam não somente por reconhecer a si mesmo, mas se reconhecer no outro. D. Maria Antônia foi escolhida para fazer parte da viagem, representando o território Camaputua, diante do papel de “liderança” que exerce junto às comunidades quilombolas.

2.9.1 O MIQCB na politização das mulheres quebradeiras de coco e quilombolas no livre acesso aos babaçuais e na luta pelo território

Apresentei as narrativas de D. Maria Antônia por último propositadamente, pois a participação política dela no território Camaputua, na “Baixada Maranhense” e no MIQCB⁶⁶ demonstram como o processo de territorialização é multifacetado por identidades que se interpenetram nas relações de gênero e de identidade étnica, que se mobilizam na luta pela propriedade definitiva do território.

Juntamente com as demandas do Movimento Quilombola, D. Maria Antônia e Cabeça, no ano 2000, reforçam os trabalhos políticos junto ao MIQCB, trazendo o Movimento para o município de Cajari. Essas ações fortalecem não somente o trabalho das mulheres com o coco babaçu, mas o processo de conscientização política da relação

⁶⁶ Para maiores informações, consultar fascículo do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia: Quebradeiras de coco babaçu na Baixada Maranhense (2005). Disponível em: <https://www.ppgcspa.uema.br/2017/09/04-quebradeiras-de-coco-babacu-baixada-maranhense/>

com os babaçuais como um modo de vida, uma identidade que vincula questões de gênero e demanda territorial, para além daquelas demarcadas pela noção de território; também, a proposta de “ter liberdade”, por meio do “livre acesso aos babaçuais”.

O MIQCB é uma organização formada por mulheres em torno da disputa pelo livre acesso aos babaçuais. Nas narrativas apresentadas, é possível observar que a trajetória das mulheres quilombolas e das suas antecessoras tem, dentre outros fatores em comum, a relação com os babaçuais na coleta e extração dos derivados do coco babaçu. O conhecimento dos babaçuais, da área que os compreende, em regra percorrida pelas mulheres cotidianamente, é um instrumento potencial do que se configura como território, pois os babaçuais e a politização das quebradeiras de coco enquanto movimento político demarcam percursos, rotas, caminhos que articulam modos de vida particulares.

Uma das frases utilizadas pelo movimento das quebradeiras de coco babaçu é “onde existe uma palmeira em pé, existe uma mulher”; ao mesmo tempo, as mulheres se consideram filhas das palmeiras. Logo, ante qualquer vinculação meramente essencialista, à medida que os babaçuais são privatizados, cercados com eletrificação, destruídos, estamos diante da possibilidade de comprometer a vida das mulheres quebradeiras de coco babaçu, sua sobrevivência e a do grupo familiar. Na “Baixada Maranhense”, o avanço dos fazendeiros sobre os territórios tradicionais e a criação de incentivos do governo que privilegiam o agronegócio culminam com a derrubada dos babaçuais. Toda vez que uma palmeira cai, é uma mulher que tomba, que tem sua vida ceifada, não somente no provimento financeiro e alimentar da atividade extrativista, mas do processo de consciência e de identificação do território com o corpo, do corpo com os babaçuais, dos babaçuais como uma condição de existência que transcende gerações. A relação das mulheres com a palmeira é de interdependência, valorização e reconhecimento.

A narrativa de D. Maria Antônia aponta para os diferentes papéis exercidos pelas mulheres nas comunidades quilombolas e para a interseccionalidade nas relações de gênero, raça e etnia. A politização de identidades multifacetadas, ser mulher, quilombola, quebradeira de coco, reforça a capacidade de mobilização política das mulheres dentro e além dos territórios quilombolas. Entre a permanência na comunidade e a vida em Movimento, D. Maria Antônia anima, mobiliza, incentiva e fortalece as mulheres do território a participarem do Movimento, da luta pela terra, da luta pela proteção e livre acesso aos babaçuais.

Se o processo de territorialização é um conjunto articulado de formatos de organização que converge para a mobilização política do grupo, D. Maria Antônia, por meio dos Movimentos, articula territorialidades específicas com recorte de gênero. D. Maria Antônia é a mulher que faz jus à frase célebre da filósofa Ângela Davis, “quando uma mulher negra se movimenta, toda a estrutura se levanta com ela”.

2.10 Mulheres quilombolas: possibilidades de encontros na composição de retratos de mulheres negras

Ao rascunhar ao sabor do ritmo das narrativas que eu estava tecendo, lembrei-me do texto de Lélia Gonzalez - “Mulher negra: um retrato” (2018) - e das passagens que retratam a vida de uma família a qual saiu da fazenda, no interior de Minas, para uma favela “que diziam ter sido um quilombo”, no Rio de Janeiro. Esse encontro com as trajetórias que ora descrevo e com as da própria Lélia González (2010) ressalta, como a autora ratifica, que ser mulher negra no Brasil é ser objeto de várias discriminações, pois os estereótipos produzidos pelo racismo e pelo sexismo a colocam no mais baixo nível de opressão, e como o quilombo sempre foi um local de acolhida para os chegantes, irmãs/irmãos nas várias diásporas.

Ao me deparar com as trajetórias aqui apresentadas, penso nelas como um espelho, ou um retrato; elas refletem histórias que podem ser tratadas como “comuns” ou que se aproximam com a trajetória de outras mulheres negras, em diferentes contextos, quer seja nos quilombos, nas periferias, nas palafitas, nos centros urbanos.

Um espelho porque reflete a minha própria trajetória e de tantas mulheres do meu convívio, como minhas avós, minha mãe, mulheres da comunidade à qual eu pertenço, as companheiras de Movimento Quilombola. Eu me identifico com histórias que essas mulheres compartilharam comigo, fazendo com que as diversas gerações de mulheres da minha família permaneçam vivas em mim, assim como eu percebo o meu reflexo, acrescido de outras oportunidades, nas gerações que me sucedem. As histórias das mulheres de Camaputiua compartilhadas aqui representam a forma pela qual as mulheres quilombolas, desde Pruquera Viveiros, tem elaborado resistências de alcance coletivo.

O retrato porque parece uma imagem reconhecível ao longo do tempo e do espaço, um retrato de trajetórias tão similares, que parecem únicas em suas diferenças.

Um retrato composto por imagens de sofrimento indesejadas que ainda assombram a vida e a dignidade de mulheres, sobretudo das mulheres negras da “zona rural”, cujas memórias e trajetórias se reencontram nas lembranças da infância e da vida adulta, na saída prematura da comunidade, por vezes, como última alternativa em busca de uma tão sonhada vida melhor. São imagens angustiantes do trabalho doméstico análogo à escravidão, da violência sexual, do afastamento da família, dos sonhos de aprender ler, escrever e ser “alguém na vida”. São retratos de infâncias femininas subtraídas, de desejos reprimidos, de dor, de solidão.

A expectativa de uma mulher negra quilombola ao “sair” da “comunidade rural” para “melhorar de vida e de sua família”, por vezes, ainda se acomoda nesse retrato, borrado, embaçado com imagens que veiculam subordinação e inferiorização, pois gerações de mulheres das “comunidades negras” vivenciaram a “servidão” dos trabalhos domésticos, empregada sem emprego, sem direitos, com sua dignidade aprisionada. Mulheres as quais, ao saírem do âmbito comunitário, ainda que provisoriamente, levando consigo incertezas e esperanças, sob olhares atentos de outras mulheres que as sustentam, deixam para trás um traço de solidão e de ausências. Elas vivenciam ainda a baixa remuneração dos subempregos, labutando diuturnamente para escapar aos grilhões das formas de racismo e da violência de gênero.

É importante mencionar que a intenção não é frisar uma trajetória de dor e sofrimento, tampouco minimizar as violências relatadas, mas levar as/os leitores/as a embarcarem nesse trabalho, a imaginar a vida dessas mulheres para melhor compreender como as trajetórias estão atreladas às formas de viver e construir seu território. A percepção de territorialidades, a partir da leitura e sensibilidade feminina, pode influenciar em perspectivas de direito com recorte de gênero/raça/etnia e acesso a políticas públicas específicas.

E se este é um trabalho que aciona a memória, recorro às lembranças que me vêm do romance Ponciá Vicêncio (EVARISTO, 2003), reconhecida por mim como uma mulher negra quilombola. Ponciá também é um retrato da mulher negra, na trama das complexidades das identidades que a perpassam, do tempo presente e do passado, do que é imaginário e do que é “real”, das lembranças de seus descendentes que nasceram e morreram “na terra dos brancos”. Quando eu digo que reconheço Ponciá, é a afirmação de que a encontrei em várias mulheres quilombolas, eu a imaginei em cada passagem

do romance, elaborei sua imagem em tantos rostos e corpos, em particular das mulheres que trabalham com o barro nos quilombos.

No campo de pesquisa, lembrei-me de Ponciá, que tinha o mesmo sobrenome do “seu senhorio”, o dono das terras/fazenda onde sua família trabalhava, “Vicêncio”. Apesar de acreditar que são temporalidades distintas, Pruquera também tinha o sobrenome do “senhor de engenho”, era “Viveiros”. Lembrei-me da personagem também, ao me deparar com uma mulher quilombola cozinhando feijão com “*fogo a lenha*” enquanto conversávamos, eu a observando contar suas angústias, seus risos, lamentos, contar do filho morto. Com Ponciá, construí uma solidariedade afetiva, senti suas dores, sorri seu riso, chorei seu pranto, senti vontade de voltar para casa, senti o engasgo, senti o abraço.

Ao apresentar as narrativas, obviamente, não se trata de recompor biografias, mas de compartilhar como as mulheres quilombolas são afetadas pelas violências promovidas pelo estatuto colonial, pelo patriarcado, pela propriedade privatista da terra, que concorrem para a subjugação de seus corpos e saberes. Ao mesmo tempo, são essas narrativas que evidenciam a construção da memória presente nos processos de resistências na “incorporação” de modos de vida que se insurgem individual e coletivamente na configuração de um território comum. Visibilizar o modo de vida dessas mulheres, que por vezes parece estático, é crucial para olharmos como a Potência feminina nos quilombos oferece possibilidades de construção de significados e definição de políticas que atendam suas particularidades.

Após este texto no qual me posiciono e assumo minhas relações com as antepassadas, gostaria de ratificar que cada história aqui contida é única, mas não individual. Todas essas mulheres e suas narrativas pertencem à comunidade de Camaputiua, uma vez que, de um modo coletivo, essas mulheres definem e redefinem, por meio da memória, a própria história coletiva da comunidade.

... e muitas outras mulheres me ofereceram suas histórias

As descrições sobre a vida de Santinha, Marinildes, Assunção, Maria Antônia, Preta, Terezinha, não foram as únicas por mim registradas. Também tenho registro de Elizanilde Barros (filha de Terezinha), Poliana Santos (filha de Preta e Cabeça), Maria Antônia Campelo (curandeira da comunidade Tadéia) Leidiane (filha de Assunção),

Maria da Graça (dos Baixinhos), Maria Antônia (parteira da comunidade Tadéia), além das conversas realizadas na fábrica de coco babaçu, em reuniões da associação, no festejo de São Benedito.

Capítulo III

Mulheres quilombolas: as rotas da memória na construção de territorialidades

Ao afirmar estas heterogeneidades, destaco a diversidade de temporalidades, visões de mundo, experiências, formas de representação, que são constitutivas de modo como nos apresentamos e somos vistos ao longo dos séculos de experiência diaspórica ocidental. Tais diversidades fazem referência às lutas desenvolvidas por mulheres de diferentes povos e regiões de origem na África, na tentativa de dar sentido a cenários e contextos em rápida e violenta transformação. Mudanças que resultaram na constituição de uma diáspora africana que significasse algum tipo de continuidade em relação ao que era antes poderia ser definido como nós, com o que éramos e que não seríamos nunca mais. Na formação e expansão desta diáspora, as articulações apreendidas tinham e tem como âncora principal a luta contra a violência do aniquilamento – racista, heterossexista e eurocêntrica- com vistas a garantir a nossa participação ativa no agenciamento das condições de vida para nós mesmas e para o grupo maior que nos vinculamos[...].

(Jurema Werneck, s.d.)

Neste capítulo discorro sobre as “rotas” que as mulheres tecem nos seus modos de ser, fazendo do que foi ouvido, vivido e experimentado formas de expressão na formação de territorialidades específicas, pelo lado feminino. Trata-se de (re) posicionar participação das mulheres quilombolas na luta pelo acesso à terra, em particular recuperando memórias do passado, as quais se recriam no processo enunciativo do presente, dando condições para ampliar os debates sobre os direitos das mulheres em territórios coletivos.

As memórias das mulheres negras carregam elementos da experiência diaspórica ocidental, reinventando memórias e práticas diante das tentativas de apagamento por meio da violência aos seus corpos e mentes, resistindo ao epistemicídio, feminicídio e genocídio da população negra. Faço uma breve contextualização do debate sobre mulheres e acesso à terra na América Latina, para, em seguida, descrever a história, que já está escrita, e o que eu senti e aprendi em Camaputiua sobre Pruquera Viveiros, a qual, ao “fugir” do engenho, fundou o Quilombo Mangueiras, propiciando aos seus descendentes a recriação da memória na construção da “memória de família” do Quilombo Camaputiua e do território Camaputiua.

Poderia iniciar o capítulo com essa história, pois, enquanto desordeno as palavras e sentimentos que compõem este texto lendo Gerda Lerner (2019), reforço a urgência desta temática. A autora citada me estimula, em minhas reflexões, ao afirmar que a História das Mulheres é indispensável e essencial para a emancipação delas. Lerner argumenta que a negação das mulheres à sua história é responsável por reforçar a aceitação da ideologia do patriarcado, logo, isso concorre para que a História das Mulheres seja uma história de exclusão, de apagamento, de sabotagens e desvalorização. Assim, ela entende que o estudo da própria História é capaz de mudar a vida das mulheres; Lerner é taxativa ao dizer que “onde não existem precedentes, não podemos imaginar alternativas às condições existentes” (LERNER, 2019, p.273).

3.1 Mulheres quilombolas: Potências na contracolonização

Assim, prossigo para mostrar como as mulheres negras, referidas aos quilombos, em particular Pruquera Viveiros e suas/seus descendentes, insurgem práticas de contracolonização ao tomarem para si a Potência⁶⁷ dos seus corpos, ainda que “aprimados”. Em vez de “descolonização”, opto por “contracolonização” (DOS SANTOS, 2015), por entender que esta são práticas e formas de resistências individuais

⁶⁷ A busca por palavras para a descrição de significados, por vezes, me toma muito tempo. Pensei em usar a palavra Possessão, para dar sentido ambíguo da posse dos seus corpos pelas mulheres, mas a vinculação do termo à violência colonial me faz recuar. Penso que potência não acolhe o que quero descrever. Mesmo assim, Potência, com P maiúsculo, eu escrevo não para dizer somente sobre força física, mas para significar formas de insurgências negras femininas, acompanhadas de narrativas que envolvem práticas de matriz africana e indígena nas resistências locais. Como disse Fanon, “a coisa colonizada se faz no processo mesmo pelo qual se liberta” (FANON, 1968, p.27).

e coletivas que reafirmam a existência de forças antagônicas à violência colonial, como a existência e dinamismo dos quilombos ao longo dos séculos.

No meu entendimento, a descolonização é um processo permanente, está em curso, mas seus efeitos práticos são sutis e, por vezes, mascaram outras formas de violências. Esse processo é conceituado por Franz Fanon enquanto “um programa que propõe a mudança na ordem no mundo, não resultante de magia ou de acordos amigáveis, mas enquanto um fenômeno de exploração do colonizado pelo colono”, do confronto de forças antagônicas sob as quais a violência colonial se desenvolveu. A descolonização pressupõe “nova humanidade”, “nova linguagem”, exigindo minimamente que “os últimos se tornem os primeiros”. Portanto, “a descolonização só triunfa no plano da descrição” (FANON, 1968, p. 26/27).

A contracolônização, entretanto, considera todos os processos de resistências e luta em defesa dos modos de vida dos grupos contracolônizadores, os Movimentos feitos por mulheres quilombolas, nos quilombos coloniais e nos quilombos contemporâneos, ao fornecerem apontamentos recriados na memória para a tecitura de histórias que sirvam de precedentes para que outras tantas histórias sejam (re)criadas. Assim, conferir visibilidade às mulheres quilombolas na formação de territorialidades específicas nos propicia elementos para refletirmos se territórios coletivos sob o domínio ou sistema de autoridade, mesmo que criativa, das mulheres, em particular das mulheres negras, pode repercutir em mudanças nas relações que interseccionam gênero, raça e etnia.

A Potência das mulheres quilombolas na formação das territorialidades leva-nos a ponderar ainda se a propriedade coletiva e definitiva do território tem capilaridade para deslocar os instrumentos de opressão filiados ao patriarcado - quer sejam propriedade privatista, subordinação das mulheres - e reverberar na ampliação e garantia de direitos às mulheres, os quais dialoguem mais fielmente com seus modos de vida. Ademais, esta é uma provocação para visibilizar e (re)posicionar as mulheres quilombolas nos estudos e debates sobre mulheres e acesso à terra na chamada América Ladina (SOUZA; ALVES; DORNELES, 2022) ou Abya Yala⁶⁸. Esta última designação foi posta em voga por

⁶⁸América Ladina e Abya Yala são formas de classificação as quais vêm sendo provocadas pelos “colonizados” que se opõem à classificação “oficial” colonizadora, dada pelos cristãos europeus, à designada América Latina. Conforme Mignolo (2007, p.171)), a América não era somente referência a um lugar, funciona, sobretudo, a partir do poder e privilégio de enunciação que permite converter uma ideia inventada em realidade; um léxico usado para a produção de categorias de classificação impostas pela colonialidade. No entanto, autodesignações como “Povos Originários”, “Anáhuac” e “Tawantisuyu” vêm sendo resgatadas em contraponto ao vocábulo América.

“povos originários” no intuito de construir um sentimento de pertencimento no referido continente (PORTO-GONÇALVES, 2009; PEREIRA, 2020).

Privilegiar o contexto de formação do território de Camaputiua, tendo como “*fundadora*” do quilombo Pruquera Viveiros, é desvendar formas de acesso à terra, nas quais as mulheres quilombolas são centrais para a sobrevivência dos núcleos familiares e na reconstrução política dos possíveis significados atribuídos aos conceitos de “territorialidades” e “território”. As histórias por elas narradas, as atividades por elas exercidas e a transmissão de conhecimentos e práticas chamadas afrorreligiosas são dinamicamente reproduzidas, elaborando assim a reivindicação de território coletivo.

Ressalto que não se trata de reduzir ou ignorar a presença dos homens no processo de construção da territorialidade em comunidades quilombolas. Ao contrário, é pertinente mostrar como a estruturação hierárquica patriarcal sustenta e reproduz a subordinação das mulheres em relação ao acesso à terra, mesmo nas situações em que a “matrilinearidade” organiza politicamente a ocupação e o controle dos recursos comuns, permeados por relações de parentesco e consideração, nas quais as mulheres assumem funções que convergem para formas de emancipação dos grupos, mesmo estando sujeitas às desigualdades de gênero.

Trataremos de formas de ocupação de terras que foram, e ainda são, objetos de “pilhagem” pela herança colonial supremacista. Histórias que são recuperadas e acionadas no presente, compondo a memória das mulheres quilombolas, a memória do núcleo familiar, a memória coletiva do grupo na construção da identidade racial, étnica e da tomada da consciência de território coletivo. É imprescindível rememorar como se deu a busca por “liberdade”, tendo como referência Pruquera Viveiros, vista como transgressora, para não esquecermos das implicações do passado no nosso presente e futuro, para nós mulheres negras e não negras.

A força da memória faz com que fragmentos sejam articulados, elaborando diferentes versões de histórias e acontecimentos que poderiam cair no esquecimento, ser apagadas pelo tempo, mesmo em se tratando de tempos não tão distantes. Ainda que se refira a tempos atrás, a história não foi esquecida, ao contrário, o cenário, o lugar de casa, as três mangueiras que foram plantadas, três árvores, juntam-se às narrativas no rememorar dos feitos de “*Mãe Pruquera*”. Aqui, a narrativa da árvore também não é

aquela do esquecimento⁶⁹, do desenraizamento. É, sim, símbolo de identificação, da lembrança, para rememorarmos de onde viemos; simboliza o “enraizamento”, para reavivar não só quem foi Pruquera Viveiros, mas quem são aquelas/aqueles que acionam os lugares da memória⁷⁰ para a compreensão de si, da formação do território e do pertencimento etnicorracial.

A “*fundação*” do quilombo Mangueira é um “lugar da memória” onde a imaginação carrega elementos simbólicos, materiais e funcionais (NORA, 1993, p.21), fornecendo rotas trilhadas por mulheres e significados para a compreensão “de si” e do território. As mangueiras plantadas por Pruquera fertilizam a memória, são sementes que foram plantadas pelas mãos de uma mulher, não somente para gerar sombra e alimento, mas para simbolizar sua presença, sua travessia, sua história, nossa Potência.

3.2 Nessa terra de negro existiu mulher guerreira: mas sempre na luta exigindo seu direito

*Nesta terra de negro existiu mulher guerreira,
Nesta terra de negro existiu mulher guerreira,
Mas sempre na luta, exigindo seu direito;
Mas sempre na luta, exigindo seu direito;
Mãe Pruquera, Maria José Viveiros;
Mas sempre na luta, exigindo seu direito;
Mas sempre na luta, exigindo seu direito;
Todas essas mulheres vieram da escravidão;
Entregaram sua vida, pra ter a libertação;
Entregaram sua vida, pra ter a libertação;
A comunidade negra, junta do Maranhão;
Todo esse povo defendendo essa nação;
Todo esse povo defendendo essa nação.*

(Preta)

⁶⁹ Ver o curta Casca de Baobá, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=A05LpCgrvx8>

⁷⁰ De acordo com Pierre Nora, os lugares da memória são onde as memórias se cristalizam e se refugiam, é um momento de articulação no qual a consciência de ruptura com o passado se confunde com um sentimento de uma memória esfacelada, mas onde o esfacelamento desperta memória ainda suficiente para que se possa colocar o problema de sua encarnação. O sentimento de continuidade torna-se residual aos locais. Há locais da memória, porque não há mais meios da memória (NORA, 1993, p.07).

Ouvi Preta cantarolar essa música e pedi a ela que escrevesse a letra para fazer parte do meu trabalho. Começo esse texto com ela, a qual, em cada verso, carrega significados que compõem a memória da comunidade, traça rotas na construção de territorialidades específicas, pensadas a partir do que é vivido e sentido cotidianamente, e constrói significado na formação da consciência de si e do território comum. Essa canção reafirma a Potência das mulheres na luta pela terra, pelo livre acesso aos babaçuais, na vida entregue pela libertação, “*sempre na luta exigindo seus direitos*”. Elas entoam esse canto nas reuniões, na fábrica, nos eventos políticos de que participam para dizer quem são, de onde vêm, o que pretendem, exigindo seus direitos, é o canto das mulheres do Quilombo Camaputiua.

Ao tratar da identificação de territorialidades específicas enquanto condutoras do “processo de territorialização”⁷¹, considero as situações em que os grupos sociais, munidos do sentimento de pertencimento e do histórico que os aproximam, unem a construção política das identidades multifacetadas - racial, étnica de gênero e classe - com perspectivas de garantia de direitos. Essas são implicações que tornam possível assegurar, de maneira estável, o acesso aos recursos necessários para garantia da reprodução física, política, sociocultural, tendo autonomia do curso dos seus modos de vida e reinvenção das suas tradições. Portanto, a recriação e formação da territorialidade é a força motriz na configuração do território.

Ao desenvolver este trabalho em Camaputiua, o encontro com um conceito de territorialidade proposto por Little (2004) - o protagonismo da teoria da territorialidade na antropologia - me trouxe a identificação com a situação em questão, assim definida:

(...) Defino a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou homeland (cf. Sack, 1986:19). Casimir (1992) mostra como a territorialidade é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas. O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos. Para analisar o território de qualquer grupo, portanto, precisa-se de uma abordagem histórica que trate do

⁷¹ Almeida discorre sobre o processo de territorialização da seguinte forma: O processo de territorialização é resultante de uma conjunção de fatores, que envolvem a capacidade mobilizatória, em torno de uma política de identidade, e um certo jogo de forças em que os agentes sociais, através de suas expressões organizativas, travam lutas e reivindicam direitos face ao Estado. (ALMEIDA, 2008)

contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado (LITTLE, 2004, p. 253/254).

O autor complementa ainda que a territorialidade humana tem uma multiplicidade de expressões, formando uma diversidade de territórios com particularidades socioculturais. Para entender essas diversidades, a relação de cada grupo social com o seu território, o autor sugere uma análise etnográfica com base no conceito de “cosmografia”, conforme segue:

No intuito de entender a relação particular que um grupo social mantém com seu respectivo território, utilizo o conceito de cosmografia (Little, 2001), definido como os saberes ambientais, ideologias e identidades - coletivamente criados e historicamente situados - que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele (LITTLE, 2004, p.254).

Essa ideia de cosmografia engloba saberes ambientais que repercutem em modos de vida e construção de identidade coletiva - como a politização das quebradeiras de coco babaçu, a qual advém da transmissão historicamente situada da condição da mulher, não somente da prática de uma atividade complementar à renda familiar, mas de saberes e epistemologias ligados ao extrativismo que atravessam gerações e se consolidam enquanto ação política das mulheres na luta pela terra. As histórias das mulheres de Camaputiua têm em comum a relação com os babaçuais; quebrar coco é uma fonte inesgotável de sobrevivência. Todavia, no presente, a defesa dos babaçuais é uma luta constante, pois a derrubada da palmeira de babaçu é feita por fazendeiros para limpeza do terreno a fim de se plantar capim ou outra atividade da monocultura, ou até mesmo para impedir que as quebradeiras de coco tenham acesso aos babaçuais.



Fotografia 22: Queimada de Babaçuais em Camaputua
Fonte: AMOQRUICA

As territorialidades específicas se formam nessa conjunção de fatores: construção da identidade, esforço para assegurar e controlar o acesso aos recursos, adicionando os vínculos afetivos, a história guardada na memória e as formas de defesa do território. Ao visitarem suas lembranças, as mulheres da comunidade Camaputua vão delineando percursos, indicando rotas que fornecem pistas para a construção das territorialidades e formação do território a partir de Quilombo Camaputua. Esses percursos, como podemos perceber nas narrativas, não estão fixos no chão da comunidade ou do território, eles estão coadunados às dinâmicas pelas quais esses corpos são atravessados. As rotas na construção da consciência política dessas mulheres se consolidam, sobretudo no chão do território onde recriam possibilidades para o presente e para o futuro.

A formação da territorialidade de Camaputua, conforme afirma D. Maria Antônia (Cocota), é o que constitui a “sobrevivência” do grupo. A territorialidade perpassa pelas práticas cotidianas, como os grupos se vinculam com a terra, com os babaçuais, com as águas, com os recursos simbólicos, materiais e imateriais que elegem como condutores de politização na luta pela titulação definitiva do território.

Em 1997 começou as primeiras greves aqui no território, e eu, como mulher, sempre lutando também, ajudando, de lá para cá, nunca desisti da luta pela terra, pelos nossos babaçuais e para ver se nós conseguimos a nossa titulação, principalmente hoje a maior luta da nossa comunidade é pela titulação da nossa terra, porque sem ter terra a gente não tem palmeira, a gente não tem água, a gente não tem a sobrevivência. Então, a luta é árdua por causa disso, e a gente continua a fazer o que nossos antepassados deixaram.

A beleza da construção da territorialidade está no vínculo afetivo e político com a palmeira do coco babaçu, considerada uma mãe pelas mulheres quebradeiras de coco. Inclusive, quando das minhas conversas com Preta, Assunção, Maria Antônia Campelo (comunidade Tadéia), elas estavam quebrando o coco babaçu para extrair as amêndoas ou lavando-as, como parte do processo dos trabalhos na fábrica para extração dos derivados dele.

Assim, prossigo apresentando narrativas que fazem parte da construção dessa “cosmografia” na composição das formas de ocupação do território Camaputiua. Elenco a seguir alguns fatores relevantes para realçar aspectos da memória que forjam comportamentos individuais e coletivos na apreensão de formas de ocupação territorial, por meio das práticas e atividades que as mulheres organizam para dar sentido ao pertencimento ao território.

Inicialmente, destaco que a história de “fundação” do quilombo por meio da fuga de uma “escravizada”, Pruquera Viveiros, do engenho Tramaúba para o “*Roncador*”, lugar de morada dos encantados, expressa um movimento, um percurso que indica uma travessia da condição de “escravizada” para a de “liberta”, da condição de “propriedade” para a de quem “toma a posse de si, do seu corpo”. Se Pruquera Viveiros fora buscar abrigo às margens do engenho, é a partir dessa “margem” que são construídos os vínculos políticos, afetivos, históricos, para garantir a propriedade definitiva do território quilombola. Recuperar, apropriar-se e disseminar a história de Pruquera situa-se no contexto de “reencontrar as próprias rotas” e, a partir delas, reivindicar acesso às políticas públicas que lhe são de direito. Pruquera Viveiros não é somente a “raiz” dessa frondosa árvore, que não se limita a uma genealogia, ela é o fluxo condutor que traça as “rotas” de existência, de resistência e de construção da “consciência do território e de si”

A territorialidade em Camaputiua, recriada e reproduzida a partir da memória de Pruquera Viveiros e suas descendentes, vai sendo tecida a partir do que “se ouviu contar” pelos mais velhos, para saber de onde vieram, até onde era possível recuperar a história do grupo ou família, resgatando elementos da memória para reforçar e elaborar estratégias políticas na disputa do território. Trazer Pruquera Viveiros para o debate político do território, utilizando-se da seletividade da memória, reposiciona e reafirma a participação das mulheres quilombolas na luta pelo acesso à terra. É com esse sentimento que dona Maria Antônia (Cocota) diz:

E aí a gente foi se entendendo e achando as histórias e foi conversando, os mais velhos que ainda ficaram e que souberam contar, e a gente foi se integrando com eles. Seu Otílio deu muita informação para a gente, ele já morreu, mas a gente ficou com essa história pregada na mente, da tristeza como foi a vida dessas mulheres para hoje a gente estar aqui. Então elas fizeram isso resistindo, a resistência deles, dos mais velhos, para que chegasse os netos, bisnetos, tataranetos, encontrassem ainda alguma coisa para viver num território. A luta também da gente continuou para isso, para que nós sempre com o nosso direito, reivindicando o nosso direito para que os nossos filhos, netos, bisnetos também possam viver assossegados aqui nessa terra, na comunidade.

Dona Maria Antônia sabiamente fala da interação entre diferentes gerações para a apropriação da memória, da sabedoria que contam os mais velhos sobre o passado, para dar sentido ao presente e ter perspectivas futuras. As mulheres buscam preservar aquilo que lembram da vida e dos feitos das próprias mulheres para que haja continuidades com os modos de sobrevivência e de segurança dentro do território. A história, mesmo fragmentada, vai se integrando e ficando “*pregada na mente*”, para reafirmar a doação de vidas pela liberdade, como observado na composição em epígrafe a este tópico.

3.3 Ancestralidade e recriação do imaginário coletivo

As narrativas referentes à história de formação do Quilombo Camaputia dão conta de que Pruquera Viveiros era africana. Trazida para o Brasil, foi escravizada do engenho Flores, de propriedade dos Jerônimo Viveiros, no município de Alcântara/MA (VIVEIROS, 2014). Depois de um período no engenho Flores, ela foi enviada para o engenho Kadoz e de lá para o engenho Tramaúba, ambos na província Barro Vermelho, atual município de Cajari/MA (SANTOS, 2015).

A história que envolve Pruquera foi registrada no livro “Resistência e Fé: narrativas de um quilombola” (PADILHA, 2016), o qual descreve a trajetória de um de seus descendentes, Ednaldo Padilha, conhecido como Cabeça, hoje apontado como “guardião e mediador da memória” da comunidade, além de possuir vasto conhecimento sobre a formação do território Camaputia e a variedade de versões que o compõem. O próprio Cabeça narra em seu livro trechos sobre a comunidade Camaputia; em conversa comigo, menciona que “*Mãe Pruquera*” era “*escrava*” do engenho Kadoz e Tramaúba.

Ela percorria caminhos entre os dois engenhos na prática de atividades ligadas à produção agrícola e de produtos derivados de cana de açúcar.

É a partir da trajetória de Pruquera e suas descendentes, a filha Maria Viveiros e a neta Maria José Viveiros, que a história da comunidade Camaputiua é recriada, pois delas descendem os vínculos afetivos, simbólicos, políticos e de familiaridade, os quais se firmam a partir da história de “*fundação*” do primeiro quilombo; este é, na contemporaneidade, um dos elementos na constituição de rotas para a configuração do território. As narrativas enfatizam a trajetória de Pruquera, de sua filha e da neta, que se entrelaçam no processo de construção de territorialidades do Quilombo Camaputiua.

A “*fundação*” do primeiro quilombo, chamado Mangueiras, se deslinda por meio da fuga de Pruquera Viveiros do engenho Tramaúba. A fuga é considerada “a forma mais típica de resistência à escravização e a outras modalidades de trabalho forçado, no entanto, nem toda fuga, individual ou coletiva, resultou na formação de quilombos” (REIS & GOMES, 1996, p.9). A concepção de quilombo formado por meio da fuga também não deve ser limitada ao essencialismo da interpretação de “lugar de preto fugido”, reforçando a violência da colonialidade e a persistência de estereótipos racistas.

Essa perseguição, que compõe as narrativas da memória sobre Pruquera, une-se àquelas de mulheres negras e indígenas, escravizadas ou “livres”, as quais tiveram suas práticas e ritos “mágico-religiosos” criminalizados e demonizados a partir de um projeto de poder racista e escravocrata, que reduziu seu potencial para o mal (DOS SANTOS, 2021). Embora, nesse contexto, a designação dada às mulheres, a exemplo de Pruquera, em regra seja “*Curadeira*” ou “*Macumbeira*”, não deixemos de imputar à dominação colonial esse “cercamento de corpos”, as violências físicas e simbólicas impostas sobre as mulheres cujos corpos e espíritos recriaram suas formas de sabedoria e de arte, “*guiadas*”, “*incorporadas*” e protegidas pela ancestralidade, na diáspora negra.

É na recriação da “memória de família”, para a construção do “histórico” do Quilombo Camaputiua, que a trajetória de uma mulher negra escravizada, na fuga pela “liberdade”, oferece elementos para seus descendentes criarem condições de acesso à terra e de enfrentamento aos conflitos territoriais que se acirram a partir do projeto de “desenvolvimento” da Baixada Maranhense na década de 1970, conforme mencionado no capítulo I. Essa história, tecida na oralidade, começa a ser escrita para servir de instrumento de direito no acesso às políticas públicas, no contexto do processo de redemocratização do Brasil, no ano de 1988, por meio do Artigo 68 do ADCT.

No âmago da aprovação do Artigo 68 do ADCT(CFRB/1988), José Maurício Arruti (1988) chama atenção para como as “comunidades negras rurais” começam a recuperar a memória, revelando diferentes momentos, maneiras e formas de impor sua liberdade à ordem escravista, culminando com a emergência de sujeitos coletivos com força política. O autor discorre sobre o que ele denomina processo de identificação das comunidades negras rurais diante dos “novos direitos” e aponta que esse processo é vivido pelas comunidades de pelo menos duas maneiras. Uma delas é o esforço em estabelecer uma memória para o grupo, e essa memória consideraria tanto elementos internos, quanto relacionados às transformações diante dos “novos direitos” (ARRUTI, 1988).

Envolta em conflitos agrários para garantir o reconhecimento e o direito à propriedade coletiva de território, sob o abrigo dos direitos constitucionais assegurados “aos remanescentes das comunidades quilombos”, a comunidade Camaputiua, ao se empenhar para recompor a história oral e escrita do grupo, apela à memória, a qual faz emergir a “fuga” de uma escravizada com a proteção dos “*encantados*”. Assim, diante do processo de reconhecimento junto ao estado, a comunidade Camaputiua amplia sua capacidade de mobilização ao politizar as memórias do passado, as “*memórias dos antigos*”, descortinando histórias por vezes não pronunciadas, silenciadas, histórias de “fugas”, de sabotagem e de violências. Na complexidade de um “retorno às origens”, é preciso reposicionar as rotas, refazer as encruzilhadas das histórias e memórias, uma vez que, na impossibilidade de estabelecer continuidades com o passado, a história é recriada por meio das rupturas (HALL, 2013, p.33) e outras interpretações, com o engenho, com o senhor, com a escravização e com o privatismo da terra.

A “liberdade” foi alçada pela “*possessão*”⁷² do corpo de uma mulher negra escravizada, que subverteu a lógica da propriedade privatista ao tomar para si o seu corpo e, sob a proteção dos “*encantados*”, “*fundou o quilombo*” Mangueiras. Ela foi responsável pela organização do núcleo familiar que se estendeu ao Quilombo Camaputiua, onde vivem suas/seus descendentes. A luta pela terra se desencadeia quando da fuga de Pruquera e da “*fundação*” do Quilombo Mangueira. Neste caso, a fundação do quilombo subverte não somente o sistema escravista, mas a lógica da propriedade privatista da terra e do patriarcado. Esse contexto, de ser uma mulher e com a proteção

⁷² Uso a palavra *possessão* tanto para indicar estado de transe, referida à religiosidade, quanto no sentido de tomar posse de si, do seu corpo.

dos “*encantados*”, destaca a presença da ancestralidade nos corpos e saberes das mulheres quilombolas nos processos de resistências e transmissão de epistemologias nos quilombos.

Dessa forma, o fio condutor das memórias a serem recriadas, pelas próprias comunidades, se fortalece por meio da “ancestralidade”⁷³, com vínculos no passado, com o futuro, mas sobretudo com o presente, funcionando como marca de resistências coletivas, uma vez que fornece elementos para a afirmação (também criação e/ou invenção) de identidades locais (MANJATE, 2023, p.16). É essa memória ancestral que inaugura a construção do imaginário coletivo, feito na tecitura das diferentes narrativas, elaborando histórias para reafirmar a configuração de modos de vida que se aproximam e têm em comum a posse e o uso do território para a garantia da reprodução física, sociocultural, política e ancestral dos grupo. Recriar memórias ancestrais é, sobretudo, ratificar formas de resistências forjadas pelas mulheres no pós-abolição. Reinventar a história da comunidade Camaputua não serviu para justificar ou enaltecer as “reminiscências” do passado escravista, mas para reafirmar uma condição de existência, o pertencimento ao território e a mobilidade política na construção de si e do sentimento de coletividade para enfrentar forças antagônicas (ARRUTI, 1988).

Desse modo, na formação das comunidades quilombolas as mulheres são imprescindíveis na conexão com a ancestralidade, pois reimaginar o quilombo perpassa pela reprodução dos elementos que transbordam o corpo, constituindo o que chamamos de corpo-território⁷⁴, para além dos aspectos físicos, visíveis e dizíveis. Ante qualquer

⁷³O conceito de ancestralidade deve considerar o seguinte, de acordo com Teresa Manjate (2023): Ancestralidade, enquanto conceito complexo, envolvendo múltiplos aspectos configurados a partir de um passado, um presente e, em alguns casos, um futuro. Como passado está ligada ao conjunto de práticas e valores que apelam para a reconstrução de um ideal (...) explica os modos de pensar e fazer como princípio básico na organização dos ritos que regem a legitimam a vida material e imaterial, para além das relações sociais dos membros de comunidades em espaços internos e externos. Como presente, inscreve uma continuidade, configurando a ideia de aceitação e reiteração de práticas e valores sociais e culturais herdados do passado e que ainda permanecem vivos, recuperados e/ou recuperáveis no seio das comunidades; como futuro, transcende a cosmovisão das origens(...) politiza-se e apregoa mudanças nas relações intra e intergrupais, prevendo e provendo um mundo com respeito as diferenças. (MANJATE2023, p. 15/16)

⁷⁴ Abordar o conceito de corpo território é uma postura contra hegemônica, contracolonialista ao reafirmar que o corpo e as técnicas corporais são indissociáveis do território e das experiências dos grupos. Compartilho com o conceito de Aurora Baniwa ao percorrer que “o corpo território, se movimenta numa ação política das indígenas mulheres, que não alcança apenas sonhos de mulheres, mas no modo de ver as transformações na sua forma de organização para acesso aos seus direitos, não apenas palavra para chave analítica para quem escreve sobre nós enquanto mulheres, mas trata-se de um conceito criado para ecoar nossas vozes e contribuir no debate das produções de conhecimentos nas ciências não indígenas (escrita)

romantização, reafirma-se que na “fuga” - acionada na memória para construir a história do território - os chamados “*invisíveis*”, “*caboclos*”, “*encantados*”, “*guias*”, estavam com Pruquera, protegendo-lhe o corpo físico das violências, renegando o “cercamento” das condições de vida, da privação da “liberdade” e dos recursos imprescindíveis para a existência dos seres visíveis e invisíveis. É o corpo de Pruquera, com as particularidades que as trespassam, que cria possibilidades para a “liberdade”, condição indispensável para garantir a formação da comunidade e para que os vínculos mantidos através de relações de parentesco, consideração ou solidariedade fossem estreitados.

3.4 Pruquera Viveiros e Maria Viveiros: a fuga para o “lugar” morada dos encantados e a fundação do quilombo Mangueira

As narrativas sobre a história do Quilombo Camaputiua, as quais ressoam na construção do território, inicialmente, são feitas por Cabeça, reconhecido e indicado como aquele que “*sabe contar a história do quilombo*” Camaputiua e outras que se entrelaçam na composição do território. Assim, em nossa conversa, ele destaca:

Pruquera, ela veio de Alcântara para o Cadoz e do Cadoz ela foi vendida para o Tramaúba. Tramaúba no lugar do engenho, lá também tem uma encantaria, lá próximo, eu acho que ela se sentiu com poderes e teve a fuga para cá, que é dentro da área da antiga fazenda Tramaúba, mas só que feitor, eles não podiam entrar porque lá não era coisa para branco entrar. Pruquera é escravizada e vem fugida.

Ao fugir do engenho Tramaúba na companhia da filha, Pruquera vai se refugiar nos limites da mesma fazenda Tramaúba. Segundo conta Cabeça, era “*um lugar onde moram os encantados, um lugar onde branco não entra, preto para entrar tem que pedir licença, onde ela estava protegida pela força dos encantados*”. É nesse “lugar” protegido por “*encantaria*”, temido pelas pessoas, que mãe e filha vão buscar refúgio. No seu livro, Cabeça explica o motivo do “*chamado*” para aquele local, conforme segue:

carregada de ancestralidades”(AURORA, 2022, p.79). Sobre corpo - território, consultar Trajetórias reprodutivas de mulheres negras em situação de rua: memórias de um corpo Sankofa (DAMASCENO, 2021, p. 56-65); Corpo-território & educação decolonial: proposições afro-brasileira na invenção da docência (MIRANDA, 2020).

(...) Por que ela se aproximou dali? Ela se aproximou porque tinha essa história ali. Ali é um mirim, que animal não entrava ali, que as pessoas para passar ali tinha de caçar jeito de como passar, porque se caísse ali, poderia sumir, ali um cofo de coco ou uma coisa que você batesse forte no chão, começava a esturrar que tremia o chão, então se aproximou dali porque ninguém ali ia procurá-la (...). (PADILHA, 2015, p. 37)

Então, já havia uma narrativa da presença de “manifestações” que mereciam atenção, apontando para formas peculiares de se relacionar com esse “lugar”, denotando controle dos recursos naturais e dos “invisíveis”, permitindo ou impedindo o acesso e uso do local.

Esse “lugar”, que se configura como “lugar da memória” no território de Camaputiua, por ter esse “mistério”, pelo fato “da terra esturrar”, foi chamado “Roncador” ; hoje o local é denominado “Êra do Roncador”, ou seja, a morada dos “caboclos” e das “entidades de encantarias” (PADILHA, 2015; SANTOS, 2015). O “Roncador” é tido como um “lugar de respeito”, onde se deve entender os avisos ou sinais que permitem ou não que se “apanhe” os recursos naturais, a exemplo dos peixes. Em caso de autorização, pega-se somente o necessário para o consumo, evitando desperdícios. Há narrativas de pessoas que, ao contrariarem essa lógica, sofreram consequências, como ferir-se gravemente. A descrição da “Êra do Roncador” é assim enunciada:

Tem uma reserva, aterrado, é mato e água é por baixo da terra. Tem as locas, pesca na loca, tem araribá, marajá, juçara. Embaixo da terra tem os peixes que são pescados debaixo da terra. Tem que pedir licença, tem que ter respeito, não pode xingar, não pode fazer necessidade. Pesca de loca, cava a terra e pesca. Roncador aparece em forma de jacaré e em forma de pessoa, um negro. É sagrado no território. (PADILHA, 2015, p.22/23).

Percebe-se então que “Roncador”, além de um “lugar da memória”, também é um “encantado” que pode se materializar “em um negro” e tornar-se “visível”. Esse “lugar” e o “encantado” são respeitados pela comunidade Quilombo Camaputiua e no território, pois são parte integrante dos rituais afrorreligiosos e devem ser considerados essenciais na “cosmografia” que configura a territorialidade em Camaputiua, haja vista a existência de vínculos entre os “encantados” e as pessoas na proteção do território.

Os “lugares” que são moradas dos “caboclos e encantados” são respeitados e até temidos, em contexto de comunidades quilombolas na Baixada Maranhense. Juçarais,

fontes de água, poços, tucumzeiros (*Astrocaryum vulgare*) são tidos como “*morada dos encantados*” ou “*lugar de passagem*”. Em geral, existem regras quanto a horários, a quem e como adentrar, ao que pode ser visto, ouvido e falado; desrespeitá-las é colocar-se em risco, pode haver consequências graves. Esses são “*lugares*” em que os recursos naturais devem ser preservados, pois deles prescindem a relação com os “*caboclos e encantados das matas e das águas*”, destruir “*as moradas*” pode afastar “*os encantados*”.

Assim, próximo ao “*Roncador*”, Pruquera “*funda*” o quilombo, onde podiam viver em “*liberdade*” protegidos pelos “*encantados*”. Nesse “*lugar*” Pruquera plantou três Mangueiras. Então, no presente, onde era “*morada*” de Pruquera chama-se quilombo Mangueira, parte do território Camaputiua, conforme mapa (2). Portanto, a politização da trajetória de Pruquera na “*fundação*” do quilombo para a configuração do território começa na comunidade quilombola de Camaputiua, mais precisamente, no núcleo familiar do Quilombo Camaputiua. Porém no quilombo Mangueira ainda vivem três famílias, que moram bem próximo das mangueiras e são descendentes de Pruquera Viveiros.

Maria Viveiros, filha de Pruquera, casou-se com Alexandre Viveiros, filho bastardo do dono do engenho Tramaúba. Depois do casamento os dois ficaram vivendo em Mangueira e cuidaram de Pruquera até a morte desta. Dessa união nasceram Maria José Viveiros e Durico. Cabeça diz que Durico foi embora, morar em outro município. Maria José Viveiros, neta de Pruquera, casou-se então com Felicíssimo dos Santos, cujos ascendentes eram “*escravizados*” do engenho Tramaúba. Após esse matrimônio eles mudaram-se para outra localidade e “*fundaram*” o Quilombo Camaputiua. É nessa união que Maria José abandona o sobrenome Viveiros e adota o sobrenome dos Santos. Também é dessa união que gerou dez filhos/as, pelos quais se chega à sétima geração da família dos Santos em Camaputiua.

São com essas expressões históricas e simbólicas, recriadas na oralidade para serem inscritas em processos de mobilizações políticas, que as comunidades resgatam suas próprias histórias, com plataformas narrativas que assegurem o acesso a direitos fundamentais. Relembrar e recontar a história de Pruquera é fornecer condições para posicionar as mulheres quilombolas no debate sobre o acesso à terra, no qual elementos da memória se tornam instrumentos constitutivos da “*infrapolítica*”. Trata-se de estratégia de resistência dos grupos oprimidos em situação de perigo (SCOTT, 2000), no fortalecimento do grupo, que demanda políticas e planos que direcionem seu olhar para

os modos de vida dessas mulheres, sobre o que elas plantaram e regaram para o cultivo da memória viva que se faz política.

3.5 Outras mulheres na composição do território Camaputiua

O território de Camaputiua envolve outras territorialidades específicas que se sobrepõem e se complementam, trazendo à memória as histórias de mais duas mulheres negras, as quais se supõe terem vivido entre a escravização e o pós-abolição, dito formal, da escravidão negra. Essas eram situações que eu almejava investir na pesquisa, mas não foi possível estender o trabalho de campo diante dos efeitos da pandemia do covid- 19.

As narrativas supramencionadas apontam para as condições das mulheres negras que, com todas as contradições e violências que as perpassavam, sob circunstâncias semelhantes, forjaram a apropriação da terra, fornecendo elementos para a compreensão do significado de quilombo que contemple a presença das mulheres negras na luta pela terra. Por mais que as trajetórias contadas pareçam individualizadas, são as histórias dessas mulheres que permitem a estruturação de núcleos familiares com condições de reprodução física, de recriação de laços de parentesco com base na “consideração”, no respeito e solidariedade. Sobretudo, a solidariedade política entre mulheres negras, em contexto de quilombos dos séculos XIX e XX, na persistência da reimaginação de práticas que, ao consistir em formas de resistências coletivas, se insurgem contra a opressão do sistema de propriedade privatista, quer seja de corpos, de terras e de narrativas.

As histórias contadas sobre Emiliana, Pisciliana e Pruquera Viveiros configuram formação de quilombos a partir das mulheres, seja por meio de fuga, da “compensação” ou da “compra” de terras. No entanto, todas essas formas de apropriação territorial são tornadas, sob a ótica do estado brasileiro, ilegais, uma vez que “a colonização oficial de Estado é legalmente baseada na privatização de terras e na concessão de titularidade privada a protegidos locais da potência colonial” (MATTEI & NADER, 2013, p. 44) para justificar a “pilhagem”. Para MATTEI & NADER (2013, p. 17), “pilhagem”⁷⁵ refere-se a “propriedade roubada por meio de fraude ou de força”; assim, no contexto de formação

⁷⁵ Os autores oferecem uma definição ampla de pilhagem que também é coerente com o tema apresentado. “Pilhagem seria a distribuição injusta dos recursos praticada pelos fortes à custa dos fracos”.

de quilombos, a “pilhagem” era, e ainda é, dos corpos, das terras e das condições que promovem a dignidade, todos resguardados pelo Estado de Direito.

Essa “pilhagem” se difunde na associação do negro com a escravização no histórico de criminalização aos quilombos, nas restrições legais à plena liberdade ou cidadania dos negros⁷⁶, por meio de leis brasileiras que tiveram como base o racismo⁷⁷, a exemplo da lei de 1850, a qual favoreceu o privatismo ao autorizar se colocar no mercado terras tradicionalmente ocupadas (ALMEIDA, 2013). Logo, as formas de apropriação de terras por mulheres negras no pós-abolição afrontam esse privatismo, implicando na disputa entre: a forma de uso e ocupação privatista, monocultora, cristã, heteronormativa, e as formas de ocupação com base no reconhecimento e na autoridade de mulheres negras, com vínculos de consideração e respeito mútuo. A relação entre essas três mulheres reconfigura possibilidades na recriação de laços de parentesco, nas narrativas sobre um lugar de “liberdade”, sobre as condições de pertencimento, de identidade e de trajetória própria, acionadas pelo lado feminino.

Assim, conversando com Cabeça, ele traz à memória a história que ouviu contar dos mais velhos sobre Emiliana. Esta mulher negra seria *“escrava do trabalho sexual e acabou gerando um filho bastardo, o Alexandre Viveiros, com o dono de escravos, José de Alexandre Viveiros (Zé Viveiros). Segundo a história dos mais velhos, ele era um dos donos de escravo mais perverso que tinha”*. Por essa relação *“de parentesco”*, Zé Viveiros, dono do Engenho Tramaúba, deu, verbalmente, quarenta e cinco hectares (45) de terra como *“compensação”* para Emiliana, nas proximidades da morada de Pruquera Viveiros. Sobre a relação entre Pruquera e Emiliana, Cabeça diz o seguinte:

Eram do mesmo engenho, Pruquera e Emiliana eram do Tramaúba, aí quando chegou o período das alforrias, da abolição, aí foi que essa outra já veio. A Emiliana já veio depois da abolição. Ela vem para uma área que foi doada para ela, dentro do Tramaúba também, ela era vizinha de Pruquera. Emiliana, o cara acho que quis dar a terra lá para ela, e ela, acho que foi uma exigência de ela ir para aquela localidade.

Aqui temos passagens importantes que devem ser enfatizadas, como a aquisição de terra por meio da “doação” ou “compensação” pela violência sexual da qual resultou

⁷⁶ Vide Código Penal de 1820.

⁷⁷ Leis como Eusébio de Queirós (1850), Lei do Sexagenário (1885) e a Lei do Ventre Livre (1871) não surtiram efeitos significativos, pois, além de contraditórias, não eram cumpridas.

“um filho bastardo”. Emiliana vai para uma área próxima àquela já ocupada por Pruquera, indicando haver alguma relação entre elas, ou mesmo uma estratégia do senhor de engenho colocá-la às margens da fazenda. Existia uma classificação distinta entre a “morada” de Pruquera e a “terra doada” para Emiliana. São aspectos que revelam a complexidade das situações abrigadas sobre os significados de quilombo, na configuração de um território coletivo.

A “morada” de Pruquera não tinha uma delimitação física estabelecida em hectares ou um documento afirmando propriedade. De outro modo, a “área doada verbalmente” para a Emiliana foi estabelecida em 45ha, mas isso não a tornou titular definitiva da propriedade. Assim, essas duas formas de ocupação, nas quais as mulheres são acionadas na memória para compor a trajetória do grupo/família, não podem prescindir de limites físicos ou mesmo se querer divisíveis, pois foram desdobramentos de processos que se coadunaram. A organização das mulheres em busca de “liberdade”, de autonomia e de acesso à terra estava em curso. O limite estabelecido foi o possível de ser acessado, o “respeito”, considerando que essa configuração territorial se torna interdependente.

Ainda nesse relato de Cabeça sobre Emiliana e Pruquera, nós encontramos com Pisciliana, mais uma mulher nessa trajetória.

Pruquera e Emiliana são vizinhas, elas tinham o limite de respeito, né, mesmo a Pruquera não sendo proprietária, mas aquela área ali é considerada como área de Pruquera, essa área que depois os netos, bisnetos de Pruquera com os de Pisciliana compraram, que é onde é o povoado do quilombo Mangueira, ainda tem cinco Mangueiras lá ainda, plantada por Pruquera.

Pisciliana, de acordo com Cabeça, era “ex-escrava” do engenho vizinho ao do Tramaúba, chamado Santa Severa. Em Camaputiua, a partir do conjunto de narrativas compartilhadas, deduz-se que, após a “libertação” dos/das escravizados/as, um certo proprietário de terras estava próximo à falência e não dispunha de mão de obra para trabalhar na fazenda. Sendo assim, fez um acordo com os/as negros/as, para que estes/as colhessem toda a plantação de cana e produzissem o açúcar. Após essa produção eles/elas ficariam com a terra como forma de “troca” pelo serviço prestado. Assim, trabalharam coletivamente, em uma espécie de “consórcio” para aquisição da terra, cerca de dez (10) pessoas, entre homens e mulheres.

Pisciliana foi uma das compradoras das terras de Santa Severa. Foi tempo da abolição, aí o dono lá de Santa Severa já estava doente, precisava fazer um tratamento e fez um acordo, para eles colherem toda a cana que tinha ainda, fazer o açúcar, entregavam para ele e em troca ele dava a terra para eles. Eles eram uns dez compradores que eu não lembro agora os nomes. A Vicência Padilha era uma compradora, a Pisciliana, eram uns dez compradores, aí ficaram um tempo trabalhando em conjunto, só que quando foi para passar a escritura foi passado para o nome de Benedito Rufino do Prado, dessas terras de Santa Severa, só em nome de um.

Assim, as terras do engenho Santa Severa, adquiridas em “conjunto” por meio da “troca” por serviços prestados, foram escrituradas em nome de uma pessoa, um homem negro. Tal atitude demarca como o gênero estrutura as formas de opressão e, quando associado à raça, determina a impossibilidade de mulheres negras tornarem-se proprietárias de terras. A sociedade patriarcal escravista seguramente não comportava a titularidade de terras a mulheres negras, como também não acomodaria uma titulação coletiva ou o parcelamento da terra, uma vez que não se precisa qual a área em questão, se a fazenda em sua totalidade ou somente o necessário para amenizar a situação e/ou garantir a saída do proprietário da terra. No entanto, uma das compradoras duvidou da licitude do procedimento, assim narrado por Cabeça:

Aí a Pisciliana, ela vendo que era uma sabedoria, que eles iam trabalhar praticamente sem ter direito a nada, aí ela foi e vendeu o quinhão dela. Depois que foi feito a venda e ela compra essa área que era da Emiliana, os 45 hectares de terra, que era da Emiliana que é aqui no quilombo São Miguel.

A visão emancipada de Pisciliana fez com que ela vendesse o “quinhão” de terra em Santa Severa, registrado em nome de Benedito Rufino do Prado, e comprasse a terra que fora “doada” para Emiliana, sendo que parte de seus familiares permaneceram em Santa Severa. Aqui merece destaque outra modalidade de apropriação territorial, a “troca por serviços prestados” e a “compra” entre pessoas negras livres, notadamente mulheres. Mas essa compra não implicou na saída dos descendentes de Emiliana das terras compradas por Pisciliana, que ficavam próximo à “morada” de Pruquera. Ao contrário, essas formas de apropriação se fertilizaram e se ampliaram com a saída dos proprietários de engenhos. Assim, as mulheres e seus descendentes vão recriando unidades familiares,

modalidades produtivas, práticas socioculturais que asseguram o uso da terra coletivamente.

No presente, compondo o território Camaputiua, dentre outras comunidades, temos o primeiro quilombo, fundado por Pruquera, chamado Mangueira. A área que pertencia a Emiliana, comprada por Pisciliana, hoje chama-se quilombo São Miguel. A área da fazenda Santa Severa, registrada em nome de Benedito Rufino, onde vivem os familiares de Pisciliana, chama-se quilombo Santa Severa. A comunidade de Santa Severa é considerada pelo núcleo familiar “*terra de herdeiros*”, cuja autoridade na forma de uso, ocupação, transmissão e reivindicação de herança é da família do homem que a registrou em cartório. No entanto, essa “terra de herdeiros” (ALMEIDA, 2003) não implicou na delimitação rígida nas formas de uso e ocupação da terra, exclusivo e restrito da unidade familiar, nem em uma partilha formal, haja vista que o processo de apropriação envolvia um grupo de pessoas que, mesmo não possuindo o registro da terra, permaneceram nelas considerando-se “*donos*”.

Essas narrativas são recriadas para compor a história do quilombo Camaputiua, para dizer que os percursos das mulheres na abolição e no pós-abolição abriram caminhos para que Maria Viveiros, filha de Pruquera, ao casar-se com Alexandre Viveiros, filho de Emiliana, fundasse o Quilombo Camaputiua. A história reimaginada do quilombo Camaputiua não começa com Maria Viveiros, ela se transmuta no movimento de mulheres que a antecedem. Essas complexidades e particularidades são representativas de como as mulheres negras, por diferentes percursos, se reencontram, reelaboram suas práticas, reconstroem comunidade e ressignificam quilombos.

3. 6 A prática de “partejar”: memória, territorialidades e encantos

A partir de minhas análises, compreendi que as mulheres na diáspora negra são responsáveis pela sobrevivência de formas de resistências coletivas, em particular as mulheres negras quilombolas, que afrontam o status de “propriedade privatista” das terras, dos corpos e da espiritualidade.

Reside nas narrativas do Quilombo Camaputiua o elo de Pruquera com a cabocla Mariana a qual é estabelecida, dentre outros fatores, por meio do “*parto*”. Pruquera era

“parteira” e Mariana também “*parteja*”. Aqui as memórias se vinculam às questões de gênero e etnicidade (PINTO, 2012), nas práticas exercidas por mulheres no âmbito familiar e/ou no interior do território. São práticas que exigem um conjunto de sabedorias epistêmicas transmitidas oralmente, que transitam entre relações com os “caboclos e encantados” e “*as mulheres com experiências*”.

São nessas relações que se involucram e se descortinam histórias de sobrevivência, de reprodução, de intimidade, de acolhimento, de segredos e formação de vínculos afetivos e familiares por e entre mulheres. Ao trazer essas práticas, a memória é acionada para contar dos feitos, dos remédios, das rezas, dos arranjos familiares. As práticas envolvidas nos partos conferem uma dimensão simbólica à vida das mulheres, pois, neste caso, são “*ofícios*” por elas desempenhados e que exigem determinação, força, autonomia e conhecimento.

Durante minha estada na casa de Preta e Cabeça, aconteceu o parto de Poliana, filha deles. Depois do parto, que apresento a seguir, conversei com Preta sobre o acontecido. No entanto, dias depois, Cabeça fala, em nossa conversa, que Pruquera era “*parteira e religiosa afro*”. Ela é considerada por Cabeça, que é Pai de Santo, “*a matriz do núcleo familiar*”. Sendo assim, faço um esforço para trazer a conexão da Cabocla Mariana com o núcleo familiar do Quilombo Camaputiua. Não aprofundarei, contudo, informações sobre as práticas e os termos ligados à religiosidade de matriz africana, pois esse tema demanda investimento empírico e teórico específico.

Devo acrescentar que no Quilombo Camaputiua estão localizados a “*Tenda*” da Cabocla Mariana e o “*Barracão*” de Preto Velho⁷⁸, onde Cabeça é “*Pai de Santo*” e Preta é “*Servente*”.

⁷⁸ Ratifico que não tenho a pretensão de explorar com profundidade aspectos ligados à religiosidade afro-brasileira, pois, diante da sua diversidade de contextualização merece maior investimento. As diferentes interpretações sobre Pretos-Velhos estão sujeitas a interpretações e interesses distintos. No entanto, em Camaputiua Quilombo percebo que Preto Velho, por meio da Umbanda, não está associado à escravização, ao contrário, representa a liberdade, a identificação com a comunidade negra sob sua proteção, a possibilidade de enfrentamento às formas de exclusão promovidas pelo racismo. É a referência de “guardião” de “protetor do território”. Para maiores informações sobre as interpretações e imaginário popular brasileiro sobre o tema recomendo consultar: (SANTOS, 1988; DE SOUZA, 2006)



Fotografia 23 - Tenda da Cabocla Mariana

Fonte: Fotografia enviada por Preta, por ocasião da festa da Cabocla Mariana em 20/11/2023.

Na “Tenda” e no “Barracão” são feitos rituais que interagem, a Umbanda⁷⁹ na “Tenda” e a Mina⁸⁰ no “Barracão”, assim explicado por Cabeça quando perguntei se Cabocla Mariana vem na Mina ou na Umbanda:

Ela passa na Mina, mas no principal no nosso Terreiro ela está na Umbanda, porque nós temos a Tenda que é da Umbanda e lá não pode bater tambor. Tem o salão de Mina, são como se fossem dois Terreiros. A Tenda é só de oração e de maracá, que é umbanda, de lá ela é a principal, onde a gente faz o almoço e o lanche das crianças, que é as crianças dela, é lá, ela é a cabeça da Tenda. Já no Barracão já é o Rei Leão, que também está ligado ao mar, ele é o guia lá da Mina que é de Terreiro. Então, sempre que a gente vai ter Mina, primeiro a gente abre a Umbanda no Maracá para depois a gente ir para Mina, nunca a gente abre a Mina sem a Umbanda, primeiro a Umbanda depois a Mina.

O contexto dos rituais afrorreligiosos disseminados no Maranhão⁸¹, diante do contexto histórico ligado às formas de resistências negras e indígenas e reinvenção das práticas religiosas de matriz africana, aponta para a agregação de rituais do Tambor de

⁷⁹ Umbanda é a religião afro-brasileira difundida no Maranhão a partir da década de 1930 (FERRETI, 1996). Para Camargo (2019), a Umbanda é originalmente miscigenada de elementos espíritas e bantos, já mesclados a elementos culturais jeje-iorubá. Considerada uma legítima religião afro-brasileira, sintetiza vários elementos das fés africanas e cristãs, porém sem ser definida por eles. Hoje, a Umbanda se apresenta segmentada em variados cultos caracterizados por influências muito diversas (indigenistas, católicas, esotéricas, cabalísticas etc.)

⁸⁰ Conforme Ferreti (1996, p.03), o Tambor de Mina surgiu na capital do Maranhão, se expandiu pelo Pará, Amazonas, outros Estados do Norte e para as capitais que receberam grande número de migrantes do Norte, como Rio de Janeiro e São Paulo. Embora hegemônico no Maranhão, o Tambor de Mina - Jeje, Nagô, Cambinda, foi sincretizado no passado com manifestação religiosa de origem indígena denominada Cura/Pajelança e com uma tradição religiosa afro-brasileira, surgida em Codó (MA), denominada Mata ou Terecô.

⁸¹ Para maiores informações, consultar: O caminho das Matriarcas Jeje-Nagô (SANTOS, 1999); Candomblé, a Lei Complexa (FERREIRA, 1990); Pajelança e cultos afrobrasileiros em Terreiros Maranhenses (FERRETI, 2011).

Mina, Umbanda, Pajelança, Terecô. Para Carvalho (2001, p.22), as culturas mina-jeje e mina-nagô no Maranhão se reestruturaram de forma mais efetiva e em condições específicas, mesmo diante da dominação a que estavam submetidas. Para essa autora, um dos recursos encontrados pelos negros do Maranhão para preservarem sua identidade cultural e racial foi a estruturação do culto jeje-daomeano, denominado tambor -de mina, cuja base é o matriarcado e nele as mulheres iniciadas recebem orixás, encantados ou voduns. Os rituais da Umbanda e da Mina na Baixada Maranhense também são chamados de “Pajelança” ou “Brinquedo de Cura” (FERRETI 2008; PACHECO, 2004; MOTA, 2005).

Sigo indagando Cabeça sobre quem é a Cabocla Mariana e qual a relação dela com Pruquera e com a comunidade. Ele começa a explicar da seguinte forma:

Cabocla Mariana ela é uma Turca, uma princesa Turca, que ela se encanta nos mares, mas ela também se reproduz, se adapta nas matas, nas lagoas, nos juçarais, nos riachos e ela, lá na “Êra”, ela se identifica mais como uma cabocla, como uma índia. A própria doutrina dela é da mata, ela que é do juçaral, então ela vem em várias vertentes, tem a vertente que ela vem do mar, então ela passa pelas várias correntes.

A Cabocla Mariana é uma “princesa turca que atravessou o portal da encantaria e se ajuremou em terras amazônicas” (PEREIRA, 2017); em Camaputiua a nobre se apresenta como uma “índia”, ligada às matas e às águas. A princesa Cabocla (PRANDI, 1997), no Quilombo Camaputiua, também está ligada às mulheres, à reprodução, à prática de “*partejar*”, a vínculos familiares, pois é atribuído a ela o auxílio às parteiras, bem como são consideradas filhas/os aquelas/es que ela ajuda no nascimento. Sobre como a Cabocla Mariana se relaciona com o núcleo familiar, Cabeça enuncia:

É porque a gente acredita que como a Mãe Pruquera era parteira, a minha avó a Desirée ela contava que a mãe dela foi partejada por Mãe Pruquera, para ter a Desirée. Então, como Mãe Pruquera ela morava ali próximo do juçaral, que é ali do Roncador, e lá tem as lagoas. Sabemos que Ecenis, que era bisneta da Pruquera, herdou essa Cabocla Mariana, também fazendo parto. E aí ela reina na Êra como a chefe, como ela é a chefe, então, a gente acha que ela é a principal guia da Mãe Pruquera. Ela fazia parto com Pruquera e fazia com a minha tia Ecenis, que era bisneta da Pruquera.

É importante mencionar que, em regra, as parteiras nas comunidades quilombolas “têm ciência”, “são experientes”, detêm em suas práticas conhecimentos sobre a religiosidade na relação com os caboclos e encantados, bem como sobre remédios, rezas, banhos, benzimentos. Assim, no quilombo Camaputua durante os partos, à Cabocla Mariana são feitos pedidos e oferecimentos para que ela “pegue” as crianças, acompanhando tanto as parteiras quanto os médicos, não importando o local, conforme segue:

A Cabocla Mariana faz parto e se alegra de fazer parto e a gente mantém também essa linha, porque a linha que ela é no Terreiro, lá é de jovem, mas também a gente mantém a linha de adulto e quando tem alguma mulher com situação de parto a gente vai lá botar um ponto, oferece para ela e pede para ela ir e partejar, e sem demora a gente já tem o resultado. Pode estar no hospital, onde estiver, a gente já tem o resultado que já nasceu. Às vezes é parto bem difícil, que o médico está dizendo que não tem jeito, a gente vai lá e sempre ela está pegando. Mas lá ela se identifica como índia. Cabocla Mariana em outras doutrinas, os novos filhos de santo que ela desce na linha do mar, que ela canta mais as doutrinas do mar, como uma Turca, lá ela já identifica mais como uma autarquia. Mas, na realidade do Terreiro ela é cabocla e a gente faz os trabalhos para facilitar a questão de parto com ela. A gente bota ponto, faz oração, oferece e pede para que ela acompanha a parteira ou o médico que esteja fazendo o parto daquela pessoa e sempre dá certo.

Aqui, a relação das práticas das parteiras “tradicionais” com a questão espiritual aponta para a percepção de como as epistemologias presentes nos modos de viver e fazer das mulheres, no chão das comunidades quilombolas, demarcam territorialidades específicas (NEVES, 2017). São práticas que estão vinculadas a memórias, saberes, ancestralidade, identidade de gênero, identidade étnica e racial, sobretudo quando enredadas em disputas territoriais e políticas, que colocam sob ameaça ou subjugam essas práticas - de partejar, curar, guiar – as quais configuram vínculos afetivos entre mulheres, familiares, e de solidariedade na configuração do território.

A gestação e o parto são momentos de grande importância na vida das mulheres – e, por extensão, de todo o agregado familiar, doméstico, de residência contígua e comunitária – dotados de aspectos diversos, como eventos complexos que são, não obstante marcados por experiências únicas que envolvem o binômio mãe/mulher e filho. Essa complexidade envolve aspectos culturais, sociais, psicológicos, sexuais, familiares, espirituais, econômicos e físicos, todos estes fatores influentes na

maneira como as mulheres se relacionarão e viverão estas experiências. (NEVES, 2017, p.29)

Ademais, a gestação e o parto são ciclos que denotam a intimidade entre as mulheres, são momentos de aproximação entre avós, mães, filhas, comadres, que indicam percursos da memória e da vida, da contação de como eram os partos antigamente e dos feitos e coragem das parteiras. A gestação e o parto de mulheres em comunidades quilombolas, em regra, geram um sentimento de acolhimento e de intimidade entre mulheres, cujos corpos se abrem e ao mesmo tempo guardam segredos e mistérios só entre eles experimentados.

Por outro lado, presentes na disputa pelo território, pela memória e pelas narrativas, há também as tensões entre as práticas das parteiras tradicionais e o modelo hegemônico de saúde pública (BOMFIM, et al., 2018). Mesmo que as políticas públicas de saúde, em regra, não cheguem até as comunidades quilombolas, a tentativa de controle por parte do estado tem sido instrumento de intimidação e criminalização do parto realizado por parteiras nas comunidades tradicionais. Há um tensionamento para as parteiras participarem de cursos de formação de parteiras, para que estejam habilitadas a exercerem o “trabalho”. No entanto, o atendimento às mulheres negras quilombolas na rede de saúde pública exacerba as desigualdades de raça, gênero e classe, fazendo com que estas se sintam mais acolhidas, respeitadas e cuidadas com as parteiras das e nas comunidades (GUEDES, 2022).

Essa situação do parto, com a intervenção da Cabocla Mariana, é peculiar no Quilombo Camaputua, e eu tive a oportunidade de experienciá-la durante o parto de Poliana, filha de Preta e Cabeça, cujo relato apresento a seguir.

3.7 Embarcando no parto: mulheres quilombolas, afeto, solidariedade política e resistências

Determinado dia, saímos do Quilombo Camaputua em direção à casa de dona Maria Raimunda, na comunidade quilombola Tadéia, que ficam próximos. Era período chuvoso, os campos estavam cheios e por isso fomos “*embarcadas*” em uma canoa empurrada a “*vara*”. Éramos quatro mulheres: Poliana - filha de Preta e Cabeça -, que estava “*buchuda*”, Dandara - sua filha pequena -, Preta e eu. Dona Maria Raimunda é

“*parteira*”; estávamos indo à casa dela para ver como estava posicionada a criança, a qual, na última visita, estava “*atravessada*” na barriga de Poliana.



Fotografia 24 Travessia nos campos naturais alagados:
Fonte: Gardenia Ayres 2019

Chegamos à casa de dona Maria Raimunda, que estava “*consertando peixes*”. Para nos receber, ela deixou o trabalho a cargo da filha. Após as apresentações, ela nos levou para o quintal a fim de mostrar o poço em que a água transbordou, por conta das chuvas, e as plantas medicinais, que as galinhas insistem em comer. As plantas servem para fazer remédios e banhos, e as pessoas recorrem a ela quando precisam, especialmente de remédios “*para as mulheres*” engravidarem ou “*limpar a barriga*” após os partos.

Dona Maria Raimunda nasceu na “zona rural”, no “povoado” Tramaúba, que leva o nome do antigo engenho. Ela conta que quando “*arrumou família*” mudou-se para o “povoado” Cajarizinho, depois para o “povoado” Mangueira e, em seguida, para a Tadeia, onde vive há mais de trinta anos. Trabalha desde menina, “*eu sempre quebrando o coco, essa é a vida aqui, porque a vida da gente aqui não tem outro emprego, é sempre quebrando coco e também trabalhar numa roça, é o coco e a roça*”. Além disso, ela tem seus afazeres de casa, incluindo a criação de animais e aves no próprio quintal.

A tia dela era “*parteira*”, a quem, vez ou outra, acompanhava quando ia “*partejar*”, por isso, na ausência da tia, em momento de “*precisão*”, a sobrinha era chamada para fazer parto. O primeiro foi de uma pessoa que ela criou desde pequena. Ao fazer uma descrição minuciosa dessa primeira experiência, dona Maria Raimunda falou

que, até então, ela não sabia de nada, mas na hora foi lembrando do que uma outra parteira fazia.

Comadre fazia era uns chás, eu me lembrando, vou já fazer um chá. Peguei fiz um chá, dei para ela. Aí eu ficava andando no quarto, de um lado para outro sem saber o que fazer, mas como será que eu vou fazer isso? Aí eu chamei o nome de uma parteira velha que nós tínhamos, que era para me valer: oh minha comadre, me valha, me dá um jeito aqui, deixa eu ver se essa pequena tem esse neném. Oh senhora, Deus foi tão bom, parece que entrou assim um vento na janela, que é coisa que o povo diz que é mentira, mas muito das vezes é verdade, entrou aquele vento pela janela, aquilo me deu uma coragem, aí eu criei coragem e passei para a frente dela e disse: vem, bota, minha filha, que eu estou aqui, aí nasceu o primeiro.

Preta, mãe de Poliana, ao escutar esse relato, dá um sorriso largo e diz que Maria Raimunda é da “Geba”, fazendo menção à religiosidade, para eu entender que, mesmo isso não sendo pronunciado, o parto foi realizado com o auxílio da comadre pela qual ela chamou. D. Maria Raimunda diz que a história do primeiro parto não acaba assim, pois, depois de “cortar o umbigo” da criança, não demorou muito, outra nasceu, “pegou” duas crianças no primeiro parto que fez, eram gêmeas.

Assim, o primeiro parto realizado por Dona Maria, quando não sabia ao certo o que fazer, é envolto de saberes, expressões e manifestações que transcendem o físico, material e visível, é um parto de fartura com dois bebês. Ela se guiou pela memória daquilo que a comadre fazia; no momento de aperreio chamou o nome da “parteira velha” para acudir; e ao sentir o vento entrar pela janela teve coragem. Está-se diante de práticas que envolvem o que não é necessariamente visível, dizível ou compreensível (a depender de quem vê/ouve); existe inclusive uma prática de considerar como Mães aquelas, visíveis ou não, chamadas na hora do parto.

D. Maria Raimunda me mostrou um caderno onde anota a quantidade de partos que já fez, contam mais de cento e quinze (115), sem mencionar os que ela acompanhou quando era o caso de ir ao hospital. Em regra, é madrinha dessas pessoas que ela “pegou” e é chamada de mãe por estas. Na comunidade e nas redondezas sua autoridade é reconhecida; , com muita frequência é agraciada com honrarias locais, tais como o convite para ser “novenária” nas festas dos Santos da igreja católica, para participar de “bailes de São Gonçalo” e aniversários. Além do mais, a função por ela exercida permite participar da intimidade e estreitar laços de “parentesco” e solidariedade com as famílias do

território, uma demonstração de sentimento de afeto, “*consideração*” e respeito diante do reconhecimento da autoridade advinda da “função social” que exerce.

Depois de nossa conversa, da qual Preta e Poliana estavam participando, D. Maria Raimunda chamou Poliana para um quarto, pediu para retirar as crianças que teimavam em acompanhá-las, e da sala onde aguardávamos só era possível ouvir sussurros. Após “*sacudir a barriga*” para deixar a criança na posição de nascer, ao se despedir D. Maria Raimunda nos abençoa e recomenda que a “*buchuda*” vá para o hospital “*ganhar neném*”, pois tem receio em partejar, tanto pela saúde dela, parteira, que não se sente bem, quanto por temer que aconteça algo errado com mãe e filha/o.

Ao embarcarmos de volta para casa, passado o horário de meio dia, Poliana já dizia sentir dores; mas era desencorajada pela mãe e por mim, que dizíamos que ela estava impressionada. Mas sim, D. Maria Raimunda afirmou estar tudo bem, e a criança estava na posição certa para nascer. Preta brincava que a canoa estava mais pesada, que estávamos trazendo mais alguém ou alguma coisa, e não sabia a quem pertencia, referindo-se aos “*invisíveis*”.

No dia seguinte, Poliana sentindo dores andava de um lado para outro da casa, fazendo gracejos, comeu “*caldo de peixe*” com pimenta e conversava em voz alta com a Cabocla Mariana para ela vir fazer seu parto. Preta pedia paciência e alertava que ainda não eram as dores de “*parir*”. Como o aumento das dores de Poliana, por volta de meio-dia, Cabeça pegou a canoa e foi buscar D. Maria Raimunda em casa, na comunidade Tadeia. Ao chegar, ela confirmou que o nascimento era para esse dia, mas só para a noite, não estava na hora, mas recomendou fazer chás e, qualquer coisa, levar para o hospital.

No final da tarde dona Maria Raimunda retornou à sua casa para prender os porcos e galinhas, entretanto, é nessa saída que as dores se intensificam. Assim, Preta cuidou dos preparativos para o parto, arrumou o quarto, armou rede, acendeu velas, fez menção aos “*encantados e encantados*”, fez fumaça e, apesar da apreensão, assistiu e estimulou a filha. Flávia, irmã de Poliana, estava na casa, também já é mãe, mas aparentava estar demasiada nervosa para ajudar. Preta sugeriu que, caso a parteira não chegasse a tempo, eu ajudasse a “*agarrar*” a criança. Bom, nessas horas saber rezar, para mim, fez toda diferença, ouvidos atentos para o som do motor da canoa, olhos alerta por um sinal da parteira que tardava chegar, pois, na comunidade à qual pertenço, quem nunca “*pariu*” não assiste parto.

As mulheres no quarto, a que irá dar à luz, a parteira D. Maria Raimunda - que nessa hora assume lugar central, com mais autoridade que a mãe da parturiente -, a mãe e uma comadre de Poliana que chegou para ajudar. As crianças foram retiradas de casa; Cabeça sentado na sala, sisudo; e eu sentada, imóvel, como que grudada na cadeira; ambos em silêncio, num cenário não estranho, mas, de certo modo, tenso. A minha apreensão era sobre a recomendação feita pela parteira para que Poliana fosse ao hospital; estávamos literalmente ilhadas, o acesso para o hospital só seria possível de canoa, era noite, chovia, melhor rezar para Nossa Senhora do Bom Parto e confiar na Cabocla Mariana.

Há situações cuja descrição é insuficiente para se fazer perceber em sua plenitude. Assim, o parto se iniciou, naquela casa “*tapada de barro*” e coberta de “*pingobas*” de babaçu, chão de terra batido do solo argiloso dos campos alagados, em um quarto onde as janelas dão para os fundos da casa. As portas e janelas da sala, da cozinha e do quarto da frente estão fechadas; são aproximadamente 18:00h. Os meus ouvidos estão atentos a qualquer movimento, faço preces em silêncio, mas atenta aos fortes latidos dos cachorros que se movimentam lá fora, ao redor da casa, como se estivessem acuando com a chegada de alguém. Logo ouço o barulho do balançar das folhas, como se algo ou alguém saísse em meio às árvores, os passos firmes e apressados como se dirigindo para os fundos da casa. Imersa em minha sensibilidade espiritual, sinto uma presença, não visível para meus olhos, mas sentida como um alívio, sim ela chegou. Do quarto só se ouviam murmúrios das mulheres e, vez ou outra, o gemido de Poliana.

Ouve-se o tão esperado choro, eis que acaba de nascer mais uma mulher, rodeada de outras mulheres. Depois do choro da menina Ketelin Vitória, os agradecimentos, “*graças a Deus*”, aos “*encantados*”, a “*Cabocla Mariana*”, pela permissão, por ter ocorrido tudo bem, mãe e filha passam bem. Suspiros de alívio, risos tímidos, quebramos o silêncio, voltamos a conversar, a casa ganha ares de festa, mas com moderação, a recém “*parida*” requer cuidados, tão importante quanto o parto é o “*resguardo*”.

D. Maria Raimunda e Preta fazem o trabalho de limpeza do quarto e de cuidados com a “*parida*” e com a criança, todas aparentam cansaço, mas muito aliviadas por ter dado tudo certo. São oferecidos a dona Maria Raimunda “*a janta*” e o descanso, ela deve ficar na casa esta noite. Dormimos no mesmo quarto, onde, até a madrugada, ela me contou histórias de “*visagem*”, pois sofria dos incômodos que não a deixavam dormir, e assim disse que naquele momento estavam “*soprando*” em seus ouvidos. Pela manhã,

somos chamadas à atenção por não termos dormido quase nada, e eu, em específico, que nem deveria ter ido para aquele quarto, afinal não é qualquer pessoa que dorme nele, houve quem passasse mal ou não conseguisse dormir por conta dos “*invisíveis*”. Depois de constatado que mãe e filha passam bem, a parteira se prepara para voltar para casa, recebendo muitos agradecimentos e levando uma galinha como “*agrado*”.

Na casa tudo transcorria com tranquilidade. Vizinhos, parentes, compadres e comadres passavam para ver a recém-nascida, trazendo agrados como peixes, arroz etc. Eu e Natália fomos tomar um vinho, o famoso “mijo”, mas logo Preta falou que a Cabocla Mariana estava dizendo para ela que queria vinho. Eu de pronto entreguei a garrafa, a qual foi levada de imediato por Preta para a “*Tenda*”. Mais tarde, Preta me contou sobre o parto e as relações que foram estabelecidas com a Cabocla Mariana a partir daquele nascimento.

Desse modo, a trajetória de D. Maria Raimunda e a prática de “*partejar*” em comunidades quilombolas envolve uma relação que se concentra e é protagonizada por mulheres: parteira, gestante, mãe, avó, filha, irmãs, vizinhas, a recém-chegada. É um ciclo até mesmo geracional, de intimidade, solidariedade, familiaridade, espiritualidade, conhecimento, fé, que envolve a vida e a morte, a confiança e cumplicidade de uma mulher para com outra mulher. Essa relação está imbricada na formação da comunidade quilombola Camaputiua, pois remete à ancestralidade, à memória, às epistemologias transmitidas oralmente e àquelas ensinadas pelos “*caboclos e encantados*”. A formação de territorialidades está vinculada aos modos de fazer ligados ao feminino, às formas de fazer que articulam uma rede de proteção, cuidado e afeto entre o visível e o invisível.

3.8 São Benedito e Preto Velho: a iniciativa das mulheres em levantar a festa de São Benedito na comunidade negra

Parte do processo de territorialização da comunidade quilombola de Camaputiua está relacionado com as iniciativas das mulheres na produção de formatos de mobilizações comunitárias. Estes, vinculados às questões raciais, se intensificam e se agregam às questões étnicas na politização que carrega a consciência da identidade, do pertencimento e do reconhecimento de um território comum. Trata-se dos modos de fazer das mulheres, os quais, em confronto com os modelos privatistas da terra, alargam as

possibilidades para formatos organizativos que repercutem o sentimento de “comunidade”, de “fé” e de “fraternidade”. Na comunidade quilombola de Camaputiua, posso tratar como hipótese que o coco, o Santo e os caboclos se interrelacionam politicamente na construção de narrativas. Estas influenciam no processo de reconhecimento da comunidade quilombola, enquanto práticas que, reeditadas, se tornam a memória viva, ratificando como as mulheres elaboram territorialidades específicas.

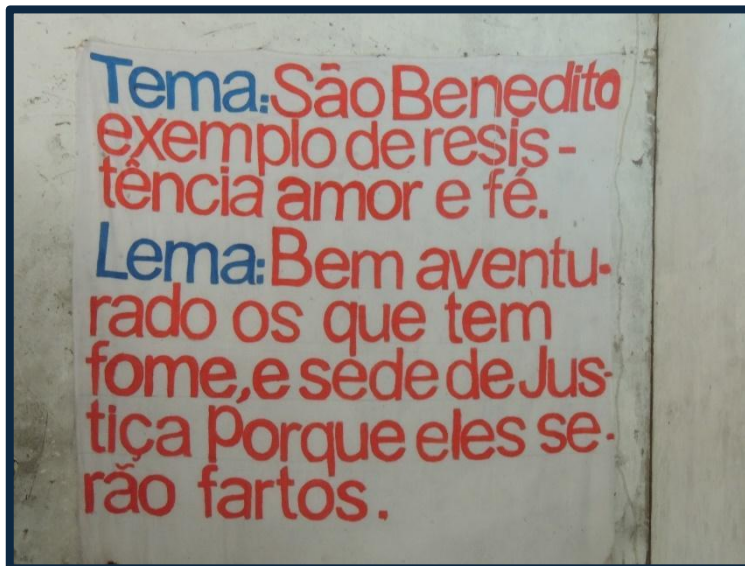
No Quilombo Camaputiua, a presença da CEB’s é reconhecida e valorizada, diante dos conflitos agrários, no processo de formação de “lideranças” e na fé e devoção católica. Essa fé e devoção, especificamente no Quilombo Camaputiua, está ligada também às questões raciais, pois, nos momentos de conflito, as preces são direcionadas ao “*Santo Pretinho, para que nos ajude na luta*”. É assim que São Benedito passa a ser festejado em Camaputiua, um festejo cuja iniciativa parte das mulheres, sendo elas que também acionam redes de apoio para a construção da igreja de São Benedito no Quilombo. O festejo é realizado no mês de setembro, quando são rezadas novenas, ou seja, nove noites de “*ladainhas e benditos*”, sendo que a última noite pode culminar com celebração da santa missa e apresentação do “tambor de crioula”.

São Benedito é um Santo negro, ligado à igreja católica. Sua história é contada em pelo menos três versões diferentes⁸², mas, no Quilombo Camaputiua, prevalece a de que, pelo fato de “ser preto”, ele foi feito cozinheiro no convento e, como tal, ajudava os pobres e necessitados. Quando eu pergunto o porquê de São Benedito ser o padroeiro do Quilombo, dona Maria Antônia (Cocota) responde:

Porque tem a história de São Benedito, (ela canta) “Meu São Benedito foste cozinheiro e hoje ele é um Santo de Deus verdadeiro. Aí a gente já conhecia o Bendito de São Benedito, aí como nossa comunidade é comunidade negra o nosso padroeiro tem que ser São Benedito. Foi por isso que ficou. Aqui temos Santa Luzia, eu tenho várias imagens, mas, aqui, nós decidimos, por ser a comunidade negra, é São Benedito que é o nosso padroeiro.

⁸² Há divergências sobre as origens de Benedetto Manasseri, aquele que se tornou o Santo Benedito. Em uma delas, ele teria nascido ao sul da Itália, na Sicília. Em outra versão, ele seria oriundo da Etiópia, descendente de escravizados. Em uma terceira versão, ele teria origem Moura do norte da África. Benedito teria pertencido à ordem dos frades menores, capuchinhos da regra franciscana do Convento de Santa-Maria- di- Gesù, próximo à cidade de Palermo. Exercendo tarefas humildes, como a de cozinheiro, teria morrido com a fama de Santidade em 1589, foi beatificado em 1743, canonizado e santificado em 1807, no decorrer do período escravista, sendo cultuado pelos escravizados no Brasil. (CIRINO, 2012, p.156)

Os prodígios de São Benedito São entoados no “Bendito de São Benedito”, durante todas as noites do festejo, para reafirmar ao Santo o sentimento de amor, resistência e fé daqueles que têm fome e clamam por justiça.



Fotografia 25 Banner fixo na Igreja de São Benedito no Quilombo Camaputiua
Fonte: Gardenia Ayres (2019)

No território Camaputiua existem grupos e festas que são reconhecidas por mobilizar um grande público, reunir famílias e formar equipes para “apresentações culturais” interna e externamente ao território. Além do festejo de São Benedito, no Quilombo Camaputiua acontece o festejo de São Sebastião, no Sítio, no mês de janeiro. Na comunidade São Miguel dos Correias, existe um grupo de bumba meu boi, em homenagem a São João, e um de tambor de crioula de São Benedito⁸³. Outra considerada uma das tradicionais, ou seja, “todo ano tem” (PRADO, 2007), é a festa na comunidade Carneiros, próximo a Camaputiua, chamada de “*festival da mandioca*”. São festas que fazem parte do calendário do território, indicando relações de interdependência, reciprocidade, de contratos com santos e promesseiros. Nas festas se imbricam a “*brincadeira*” e o “sagrado”, a “fé” e o “*divertimento*” como elementos da estruturação e fortalecimento de vínculos dos núcleos familiares que se reconhecem como parte do território Camaputiua.

⁸³ Estes últimos eu conheço por ocasião de serem “*chamados*” para “*brincar*” no Santo Antônio, comunidade à qual eu pertenceo, para pagamento de promessa. O primeiro, uma promessa feita por meu Pai para São João pelo retorno do meu tio Bráulio de uma viagem à Europa; e a segunda, uma promessa feita a São Benedito pela minha mãe para a recuperação da saúde do meu amigo Emmanuel Almeida, quando em estado grave afetado pela covid-19.

A realização do festejo de São Benedito no Quilombo Camaputua é uma iniciativa de grupo de mulheres. Elas, ao participarem de festas religiosas nas comunidades vizinhas, decidiram também por se mobilizar. As novenas direcionadas ao São Benedito têm como marco o final da década de 1990, quando houve um conflito intenso com fazendeiros por conta dos prejuízos causados pelos búfalos criados soltos nos campos naturais. Ao dizer por que decidiram “*levantar*” a festa de São Benedito, Preta afirma:

Na época, quando a gente decidiu levantar a festa de São Benedito, a gente frequentava a comunidade dos Carneiros e Sítio; que são aqui vizinhas, lá tem o festejo de São Sebastião em janeiro, então todo domingo a gente ia ou para os Carneiro ou para o Sítio. Depois as mulheres decidiram fazer um grupinho, aqui mesmo no Quilombo. “gente, porque que a gente não faz um grupinho para a gente celebrar, aí a gente ganha visita, a gente é visitado, faz intercâmbio. Ah, mas quem vai celebrar?”. Eu disse, a gente aprende e começa a celebrar. Na época, Cabeça era coordenador diocesano e tinha o primo dele, Francisco, que tinha experiência como celebrar, aí ele celebrou e depois foi o tempo que ele chegou a falecer, aí eu fiquei celebrando, a gente ficou celebrando, fazendo visita, recebia visita, o grupo de mulheres.

Nessa organização havia outras mulheres participando, cujas memórias são referência, como Desiré - reconhecida nas comunidades e municípios vizinhos pela função que exercia de “*caixeira do Divino Espírito Santo*”. Trazer à lembrança a presença da participação das mulheres mais velhas, já falecidas, é perceber a relevância do reconhecimento da memória, do fazer das mulheres quilombolas, de práticas e funções. Elas deixaram um legado de autoridade e de “liderança”, que foi transmitido ou é lembrado para compor um conjunto de narrativas sobre o protagonismo feminino no processo de territorialização dos quilombos. Assim Preta lembra da presença das mais velhas na construção do festejo de São Benedito:

Foi mais ou menos em 1998/1999; no primeiro ano a gente fez 5 dias de novena, com 6 dias a gente encerrou com o tambor, no primeiro ano. Na época tinha a Senhorinha, que era mãe do esposo de Maria Antônia, tinha a Desirée que era caixeira, tinha a Nazaré que era a Caixeira também e tinha esse povo todinho no ano que a gente fez. Tinha os mais velhos, então nesse ano a gente fez essas novenas, com encerramento com a missa celebrada com Dom Xavier e o encerramento com tambor o tambor de crioula.

Envolta à realização da festa, dona Terezinha reafirma que o festejo é iniciado com as mulheres na frente. É nesse contexto que ela lembra da época quando D. Dudu era “rezadeira”. Foi dela, que era sua madrinha, de quem recebeu os cadernos com rezas para assumir o “cargos de rezadeira”. Essa transmissão é imprescindível para a realização dos festejos, tanto ligados ao catolicismo, quanto aos afrorreligiosos, haja vista serem entoados “ladainhas e benditos” nos momentos de celebração, ao iniciar os rituais e antes de “as brincadeiras saírem para o terreiro”, como o tambor de crioula. É o trabalho da memória tecendo as territorialidades, com recorte de gênero, nos modos de produzir o festejo com os recursos disponíveis e fornecendo diferentes versões para o papel das mulheres na transmissão de práticas que consolidam a configuração de territórios coletivos, conforme segue relato de Terezinha de Jesus:

O Festejo de São Benedito, era eu Cocota, (Maria Antônia, mais as mulheres na frente. Mas, mas não tinha negócio de reggae, era só o tambor de crioula. A gente começamos fazer uma noite, tambor e reza, quem rezava era Dudu, porque Dudu nesse tempo ainda era viva, aí eu ainda não rezava. No primeiro ano a gente levantamos o mastro só com frutas, manga, goiaba, limão, tucum, só o que a gente tinha aqui e depois o “tambor apanhou”. Aí a gente pedimos o Santo, eu não me lembro bem se ele chegou foi no primeiro ano ou já foi no segundo eu não estou bem lembrada. Nesse ano foi muita gente, a missa foi à tarde, a gente começamos ali dentro da igreja, aí como estava fazendo muito calor, só que não era a igreja desse tamanho, era a igreja mesmo de palha, foi até o Bispo de Viana de Viana que veio.

Além das “ladainhas e benditos” em homenagem ao São Benedito, foi feito tambor de crioula. Devo mencionar que o “tambor de crioula” é uma das formas de resistência negra, ligada aos aspectos socioculturais das comunidades negras rurais no Maranhão. Para além de uma “brincadeira”⁸⁴, uma dança, uma “cultura”, o tambor no

⁸⁴ Encontrado especialmente no estado do Maranhão, em cidades distintas, o Tambor de crioula é considerado uma das formas de resistência negra ao sistema escravocrata. É vinculado diretamente a São Benedito, santo católico, mas encontra expressão nos rituais afrorreligiosos. “No conjunto complexo e heterogêneo das manifestações culturais populares do Maranhão, o tambor de crioula se destaca como uma das modalidades mais difundidas e ativas no cotidiano da capital e do interior do Estado, fazendo parte das atividades festivas, da sensibilidade musical e da definição da identidade cultural. Resumidamente, trata-se de uma forma de expressão de matriz afro-brasileira que envolve dança circular, canto e percussão de tambores, apresentando alguns traços que a aproximam do gênero samba: a polirritmia dos tambores, a síncope (frase rítmica característica do samba), os principais movimentos coreográficos e a umbigada. Esses traços são comuns a outras manifestações como o samba de roda do Recôncavo Baiano, o jongo praticado na região Sudeste e o samba carioca (IPHAN, 2016).

Quilombo Camaputiua é uma forma estratégica de comunicação. Dona Maria Antônia contou-me que a maioria das pessoas no quilombo sabe tocar tambor; desde a década de 1970 eles começaram a ensinar as crianças a tocarem, assim, quando chegasse qualquer estranho na comunidade, o tambor tocado por uma criança seria de sinal, um aviso da presença de terceiros. Sobretudo, o tambor de crioula, enquanto festejo ou “ritual” pode ser considerado como “ambiente de memória”, onde se recria um repertório das memórias que envolvem o corpo, música, ritmo, oralidade, composição, gestos, técnicas, envolvidos na produção, passagem e transmissão de saberes (MARTINS, 2003)

A organização do grupo de mulheres junto às comunidades vizinhas, em torno das festas, se estende numa rede de compartilhamento, de trocas que não são mercantilizadas, mas geram interação e interdependência na realização de cada festejo. “Ganhar visita”⁸⁵ e “ser visitado” é uma política associativa que requer reciprocidade, constituindo um “capital simbólico” no fortalecimento das relações sociais (BOURDIEU, 2004), onde cada grupo almeja o reconhecimento nos seus modos de fazer que se estabelecem na configuração do território, quando práticas, em suas singularidades, são compartilhadas, tornadas comuns.

Depois que iniciaram a festa, decidiram pela construção da capela para acolher o Santo e os/as novenários/as. Então, o grupo de mulheres, entre elas Maria Antônia, Preta e Terezinha de Jesus, propôs reunir as comunidades do território, para poderem “ganhar muitos dias” e conseguir recursos para construção da capela. Os recursos seriam arrecadados por meio de “a gente bota as barraquinhas toda noite, nessa barraquinha a comunidade que vem de fora compra o produto que tem lá, bolo, mesocarpo, bolacha, refrigerante”. Para envolverem as comunidades, decidiram ampliar a forma de distribuição dos novenários do seguinte modo, como Preta explica:

A gente vai em várias comunidades do território. São 07 novenários e sete famílias, eles mesmos se disponibilizam a serem novenários. Só que a festa ela não é feita por novenário, é o grupo, as rezas, as novenas são na igreja. Ano passado a gente fez, tinham vários grupos, o grupo da quebradeira, o grupo do pescador, o grupo do funcionário público, esses grupos. Aí eles acharam muito pesado, tinha grupo que ficava menor, exemplo, o grupo de funcionário público era muito menor, era só três pessoas. O grupo das quebradeiras já ficou maior, o grupo do

⁸⁵ “Ganhar visita ou ganhar dia” está relacionado ao sistema de “trocas”, de “intercâmbio”, entre pessoas ou grupos nas comunidades. Pode ser para a participação e organização de festas, como também para dia de trabalho com a quebra de coco, na fábrica das quebradeiras e no trabalho na roça.

lavrador ficou maior, a do pescador já ficou menor, então aí debateram e decidiram que a gente ia tirar isso aí. No primeiro dia todos os novenários se reuniam e faziam as despesas da barraca, no dia seguinte esse lucro do primeiro dia fica para fazer a outra despesa para não ficar só na costa de um e assim sucessivamente, dando continuidade até o fim da novena, para não ficar muito pesado. Hoje é esse grupo de 07 famílias que organizam essa festa.

Percebe-se que a organização da festa tem alcance no território, favorecida pela prática de “ganhar visita” e diante do capital político que o Quilombo Camaputiua possui: na relação estabelecida pelas mulheres, por meio do catolicismo de base popular, no movimento das quebradeiras de coco e na luta pela propriedade definitiva do território. A forma de organização também converge para a apreciação das diferentes identidades que estas comunidades acionam, quer sejam pescadores, quebradeiras de coco, lavradores.

A festa de São Benedito no Quilombo Camaputiua acontece no mês de setembro; em regra, a culminância se dá nos dias 22, 23 e 24. No ano de 2019, estava com quatro anos que a festa era realizada consecutivamente. Dona Maria Antônia fala da alegria pelo que construíram, pois, juntamente com a festa, foram aproveitando o mesmo grupo de mulheres para potencializarem a Associação de Moradores. Com muito esforço e com a ajuda de uma promessa feita por ela, na doação de 40% da aposentadoria, construíram a igreja. Depois disso, o Bispo de Viana (MA), à época trouxe a imagem de São Benedito para a comunidade.



Fotografia 26: Igreja de São Benedito Quilombo Camaputiua
Fonte: Gardenia Ayres (2019)

3.9 O coco e Preto Velho: a festa de São Benedito e a politização do território

No ano de 2019 eu pude participar da festa de São Benedito em Camaputiua. Fui para a comunidade uma semana antes da culminância da festa, que foi dia 24 de setembro, para poder acompanhar as ladainhas e as movimentações feitas para que tudo ocorra dentro do programado. As casas estão cheias, muitos parentes e amigos vindos da capital e das cidades vizinhas - Penalva, Monção e Pindaré, principalmente. Na casa de Preta e Cabeça, a movimentação também aumenta, pois Cabeça, com o auxílio de Preta, prepara “os trabalhos” e os cuidados exigidos pelo ritual afrorreligioso para que a festa ocorra com tranquilidade.

Durante os dias de festa, Cabeça torna-se “*invisível*” na própria comunidade, não se expõe publicamente, e os cuidados na casa, diante da insegurança pela vida dele, são redobrados. Os campos naturais alagados estão “*secos*”, facilitando o trânsito dentro da comunidade, demanda-se cuidado com quem chega, principalmente pessoas em motos e usando capacete, ao atender a porta, ao dar informações. Antes de sair de casa, diariamente, Preta e Cabeça preparam “os trabalhos” na “Tenda” e reforçam os cuidados

exigidos para as pessoas que frequentam a casa; deveríamos nos movimentar sempre acompanhadas e com atenção, estarmos sempre atentas e não dar informações a estranhos. Cabeça não é visto publicamente, mas sabe de tudo que está acontecendo nos arredores. Preta também se ocupa das tarefas da casa e dos preparativos para a festa, faz bolos e biscoitos de mesocarpio, além de ensaiar cânticos para animar a celebração. Eu acompanho Preta nas tarefas, na ida ao comércio, à igreja, e desloco-me com frequência para a casa de dona Maria Antônia, cujo quintal é o local onde são preparadas as comidas, bolos e chocolates para o festejo.

Nos três primeiros dias em que eu pude acompanhar, as “ladainhas” se iniciavam às 19:00h, na igreja do Quilombo Camaputiua, dando tempo para que os novenários chegassem de diferentes comunidades. Preta, Maria Antônia e Terezinha formam o trio na condução e animação das celebrações, rezam, cantam, tocam pandeiro e atabaque. Ao final da celebração é entoado o “bendito” de São Benedito, todos os dias. D. Terezinha canta as estrofes, e o público, o refrão.

*Meu São Benedito vosso manto cheira, cheira cravo e rosa flor de
laranjeira (2x)
Que Santo é aquele que vem no andor? É São Benedito mais nosso
Senhor (2x)
Meu São Benedito vossa manto cheira, cheira cravo e rosa flor de
laranjeira (2x)
Que santo é aquele que vem acolá? É São Benedito que vem pro altar
(...)*

No último dia da festa, acordamos cedo, caboclo chegou da “Êra” cantando doutrina no terreiro da casa de Cabeça. Pela manhã ficamos cuidando dos afazeres da casa. Depois, enquanto Preta e Cabeça se ocupavam da “Tenda”, eu fui para casa de Maria Antônia, acompanhar o movimento da festa. No quintal fiquei conversando e experimentando alguns goles com as mulheres que preparavam a comida; elas dispensaram minha ajuda naquela tarefa, mas fui convocada para auxiliar no preparo das quentinhas para serem distribuídas à noite, depois da celebração. Antes disso, a radiola de reggae já estava tocando no “barracão”, onde se realizaria a “festa dançante”; naquele momento, em especial, todas as mulheres voltavam sua atenção para lá, pois seria realizado um concurso de “quebra de coco”.



Fotografia 27: Concurso Quebradeira de Coco
Fonte: Gardenia Ayres (2019)

O concurso foi uma iniciativa e patrocinado pelo MIQCB, com direito a premiação em dinheiro. Essa ação política dentro da programação da festa denota a politização e valorização desse fazer das mulheres quilombolas em relação à quebra do coco, na defesa dos babaçuais e do território coletivo. São ações como essa que incentivam e mobilizam as mulheres para participarem da cooperativa das quebradeiras de coco no Quilombo Camaputiua, não somente formando relações de produção e de trabalho, mas fortalecendo as relações entre as mulheres, aprimorando suas práticas na geração de renda e no processo de consciência “de si”, de autoestima e da criação de estratégias para a regulamentação e proteção do livre acesso aos babaçuais no Maranhão (ARAÚJO JUNIOR; et all, 2014).

Está em curso a visibilização de como as quebradeiras de coco se organizam coletivamente, para além dos territórios de pertencimento. A atividade extrativista da quebra do coco, tipicamente feminina, destaca o papel das relações das identidades de gênero em intersecção com raça, etnia e classe, fortalecendo a identidade de quebradeira de coco como ação política que repercute sobremaneira na vida das mulheres quilombolas (EUGENIO, 2017).

Após o concurso, fui ajudar no preparativo das marmitas e depois acompanhar a celebração, seguida de “ladainhas” e do “bendito” de São Benedito. Nesse dia a igreja estava cheia e muitas pessoas chegavam à comunidade para a festa de reggae. Eu

acompanhei Preta à festa, ficamos do lado de fora do “barracão” onde ela vendia doces e salgados. Nós só entramos rapidamente para cumprimentar algumas pessoas e prestigiar a apresentação de uma dança preparada por jovens da comunidade. Não demoramos a retornar para casa, pois não sabíamos como Cabeça estava. Ao chegar em casa, eu pergunto por ele; Preta responde que está tudo bem e se eu não tinha visto “Preto Velho” sentado na porta da casa, sinal de que ele está cuidando da segurança, está tudo ocorrendo bem. É com base nisso que indago Cabeça sobre a relação de Preto Velho com a festa e com a luta do território, e ele diz:

O Preto Velho ele é o principal aqui do Terreiro, tem toda uma questão hereditária envolvida, é ele que predomina na “Êra”, inclusive é ele que sempre dá algum sinal de algum perigo, de algum aviso. Ele se transforma num sapo, o sapo é totalmente diferente, ele é um sapo bem grande, com cores diferentes dos outros sapos. A gente o identifica, sabe que não é um sapo qualquer, ele começa a cururucar dá aquele como se fosse chover, a gente já sabe que tem um perigo. Se é uma casa que está sendo muito ameaçada, ele se muda para ali pra aquela casa, fica uns dias por lá e aí as pessoas ficam vendo ele, depois procuram e não veem mais ele, então, durante aquela ameaça naquela casa ele está lá. O Preto Velho seria o guardião, ele é o dono, se ele descer e disser que não vai ter tal coisa, aí não tem Mariana, não tem rei Leão, ele fecha o Terreiro, ele tem o poder de fechar o Terreiro. Se ele disser que vai passar tantos dias sem ter atendimento, sem ter nada aqui, tu tens que obedecer porque ele é quem permite a entrada ou saída dos demais guias.

No tocante ao festejo de São Benedito, complementa:

Quando a gente começou o festejo lá de São Benedito, no dia da missa na hora que a gente limpava, que organizava a igreja, que abria, antes de começar a missa, o primeiro que chegava na igreja era ele. Depois que o pessoal começava a chegar, olha o sapo, olha o sapo, ninguém botava ele para fora, mas também ninguém via ele sair. Então ele sempre, antes da missa é ele que chegava primeiro. Então, hoje ele já é conhecido ali no entorno, não só no Camaputiua, mas onde tem o reinado da Pruquera, da Pisciliana ele vai. Hoje os Filhos de Santos que estiverem correndo perigo, a gente sabe por que, o celular agora, ó o Preto Velho está aqui, será o que está acontecendo, vamos rezar um terço, vamos fazer um oferecimento, alguma coisa, porque tem alguma coisa, alguém correndo perigo. Então o Preto Velho é o predominante do quilombo, ele é o chefe do Quilombo.

Reside na relação dos quilombolas com Preto Velho uma noção de “segurança” diferente daquela dos setores de segurança pública institucionalizados. Na proteção conferida ao Território e a Cabeça - “liderança” ameaçada de morte -, é atribuída ao Preto Velho a permissão para quem transita dentro do território, pois, de acordo com Cabeça, *“vai a permissão dele, e aí designa, por exemplo, se é uma pessoa que tem uma luz, uma guia de algum encantado que é ligado aos Preto Velho ele permite, então aquela entidade que é guia, ele permite que acompanhe aquela trajetória daquela pessoa”*.

Nessa dinâmica sobre a relação de Preto Velho com a festa de São Benedito e como “guardião” do território, ele é a representação das resistências simbólicas e imaginárias da experiência coletiva. Essas resistências se expressam por meio das práticas da Umbanda em uma comunidade negra, não somente enquanto um fenômeno de cunho afrorreligioso, mas enquanto produtor de dinâmicas na reinterpretação de narrativas. As narrativas compõem as memórias e se conformam em situações tornadas comuns, configurando um território apropriado coletivamente. As formas como Preto Velho se manifesta e se torna presente, como se materializa, devem ser observadas enquanto processo de politização que interage, sobremaneira, no processo de disputa pelo território.

Considerações para outras interpretações

Este trabalho constitui, para mim, além de uma escrita de um trabalho acadêmico. A tese entrega a (ex)posição por meio do encontro desafiador do trabalho de campo com a escrevivência, no aprender antropologia, compartilhando com os (as) leitores (as) as dificuldades e dores e, igualmente, as alegrias e descobertas, tendo no percurso os impactos do isolamento social decorrente da pandemia de covid-19.

Escrever sobre nós foi um exercício delicado, pelas possibilidades de tantas grafias. Foram trechos apagados, borrados, analisados cuidadosamente, para dosar o que podia ser escrito ou não. Quando eu lia os textos das mulheres negras, como Conceição Evaristo, Beatriz Nascimento e tantas outras, por vezes, eu me incomodava com as dores, as lágrimas, a morte, as quais pareciam saltar do texto. Esse incômodo era por o texto se aproximar daquilo que eu também vivia, do que estava próximo da minha realidade, das experiências que eu conhecia. Agora eu entendo que escrever, viver e se ver é um exercício que exige muito de nós intelectual e emocionalmente. Mas não se trata só de dores; a questão é que a violência se impõe com tanta precisão, a ponto de não podermos suprimi-la ou secundarizá-la.

Iniciei o doutorado com muita empolgação, cumpria as disciplinas com tranquilidade, mas, com a pandemia de covid-19, eu não consegui retomar meus estudos com a mesma atenção. Senti que perdi o fio da meada, perdi o tempo, perdi o pique, foi difícil retomar o trabalho. Foram tempos de sabotagem e muita ansiedade, pois sabia do compromisso político e da responsabilidade com o recurso e com o serviço público a que tive acesso. Não tive dúvidas da minha capacidade de entregar este trabalho, mas, diante das expectativas por mim criadas, delonguei-me em entregá-lo por entender que não era suficiente.

Para finalizar esta escrita, pela primeira vez eu busquei ajuda da psicanálise. Eu escrevia e não ficava satisfeita com o produto; foi preciso assumir que eu não estava me reconhecendo nela, eu precisava afrouxá-la, escrever com mais autonomia, uma vez que era também uma escrita de mim. Nessa travessia, enquanto vou descrevendo as narrativas das mulheres, eu também vou me transmutando, olhando para dentro de mim, cuidando dos traumas que a vida reserva, aprendendo a ter equilíbrio entre ser forte e ser flexível.

Então esta escrita é um local de passagem, um convite para muitas outras transformações no curso das trajetórias de mulheres quilombolas, para que nossas

vivências com alegrias, risos, amores, conquistas, celebrações também sejam inscritas, para que nossas memórias sejam sobre a liberdade e emancipação das mulheres, que nossos corpos negros sejam retratos refletindo a imagem de quem experimenta dignidade plena. E sim, é complexo estabelecer o limite das subjetividades, eu mesma me perguntei várias vezes se não estava me colocando demasiado no texto, afinal, não é uma autobiografia. Mas esta é uma escrevivência, eu não sou quilombola dissociada daquelas que me reconhecem, se não tiver esse sentimento de pertencer ao grupo. Eu estou, porque eu sou. É sobre nós mulheres quilombolas.

Como apresentado no item “Trajetórias cruzadas”, elementos da realidade de Camaputiua, guardadas as proporções, transportaram-me para a minha origem/realidade/lugar de nascença e de pertencimento. Tratou-se de um fazer de e com mulheres quilombolas - a mãe, as tias professoras leigas, as bisavós indígenas, as curandeiras, o parto realizado em casa, a presença e participação nos eventos comunitários e festejos religiosos. Com isso, reitero, não houve a pretensão de realizar autobiografia, senão de demarcar os atravessamentos e confluências das rotas quilombolas.

Conhecimento e reconhecimento proporcionam o reencontro de si/de mim a partir das narrativas quilombolas. Reencontro como quilombola que retorna para casa e para o campo de pesquisa a partir de outro lugar, o lugar de pesquisadora, ao mesmo tempo de dentro e de fora. De fora, por ser de outra comunidade quilombola; de dentro, por ser também quilombola, também preta, pertencente aos movimentos quilombolas, pelo pertencimento afrorreligioso que nos interliga.

A presente escrita é uma proposta de insurgência que dá lugar a outras interpretações sobre formação de comunidades quilombolas, enfatizando o papel e participação das mulheres no acesso à terra e na ação política de construção da identidade racial, de gênero e étnica. Estas mulheres, historicamente, tiveram suas práticas no enfrentamento às desigualdades de gênero, por meio de formas de resistências negras e de emancipação política, como a “fundação de quilombos”, acesso à educação, transmissão de práticas afrorreligiosas e solidariedade afetiva e política.

Não obstante, podemos ainda fazer uma análise crítica sobre a equidade de gênero em territórios coletivos. Apesar de as mulheres quilombolas terem alcançado o direito de participação nos espaços de tomada de decisão, não significa que elas tenham efetivamente os mesmos direitos e autoridade que os homens na gestão do território, pois

estamos diante da persistência de estruturas patriarcais e racistas que ainda obstaculizam e intimidam nossos percursos nas comunidades e fora delas.

É preciso reposicionar as mulheres quilombolas junto aos feminismos negros afro-latino-americanos, por meio de representações com capacidade de contemplá-las como sujeitos políticos em suas especificidades. Fortalecer o debate acerca do “feminismo quilombola” é: provocar reflexões acerca da vida e da morte de mulheres quilombolas no conflito agrário, na disputa pelo acesso aos babaçuais, aos caminhos de acesso a suas comunidades, nas oportunidades de acessarem políticas públicas por nós reivindicadas; revisar e visibilizar uma construção política e sociocultural que dialogue adequadamente, interseccionando gênero com critérios raciais, étnicos e de classe.

A violência, o genocídio, a objetificação, a inferiorização, o racismo são fatores que, dentre outros, aproximam as experiências das mulheres indígenas e negras na América colonizadora. Essas mulheres, historicamente, são estigmatizadas, discriminadas, pois a “violência sexual colonial é, também, o “cimento” de todas as hierarquias de gênero e raça presentes em nossas sociedades” (CARNEIRO, 2000).

A recriação da trajetória de Pruquera Viveiros para construir a história da comunidade quilombola repercute num sentimento comum, no reconhecimento, em relações de solidariedade e parentesco que, dentre outros elementos, servem para a configuração de um território, a partir da “fuga” de uma mulher negra que foge da escravização. Essa é a história de mulheres negras, sob proteção dos “caboclos e encantados”, detentoras de “ciências” específicas; elas iniciam o processo de tomar posse de seus fluxos, dos seus corpos, da terra, o que dá condições aos seus descendentes de acionarem direitos coletivos.

É a solidariedade política entre mulheres de diferentes gerações, as rotas por elas percorridas que configuram as territorialidades específicas. Essas territorialidades se fazem presentes nas práticas cotidianas, na forma de uso do território, na ação política, na transmissão de saberes, na proteção dos babaçuais, no “levantamento dos festejos”, na recriação da memória. Elas elaboram assim formas de preservação e de defesa do território, quais sejam o lugar de professora, de curandeira, de parteira, o lugar de servente, o lugar de quebradeira de coco, de rezadeira, de militante dos movimentos sociais, de “lideranças”. São lugares de memória ancestral, em movimento constante, que elaboram narrativas para dizer quem somos e onde queremos chegar.

São as mulheres, na comunidade quilombola Camaputiua, as “guardiãs da memória”, pois são as narrativas sobre elas e por elas elaboradas que servem de mediação para a politização da identidade coletiva. São “guardiãs da memória” por suas histórias inspirarem e encorajarem outras mulheres a resistirem, a não se curvarem diante do racismo e demais formas de violências em suas múltiplas facetas. São as “guardiãs da memória” por reelaborarem práticas transmitidas geracionalmente, só entre mulheres, como o parto.

As quilombolas de Camaputiua são as “guardiãs da memória” por comportarem narrativas de como as mulheres nos quilombos foram e são expostas à caçada, à expulsão, a incêndios criminosos, a violências de gênero – abandono, falta de escolarização, impossibilidade de sair por causa dos filhos etc. -, a racismo religioso, a violência psicológica e econômica. São elas as “guardiãs da memória” por estarem dando condições para que outras narrativas sejam escritas, por estarem buscando escrever nossa própria escrita.

Isso é refletido na persistência das mulheres pelo acesso à escolarização, por vezes, para tal, submetendo-se a situações de trabalho análogo à escravidão e de violência sexual. A educação para as mulheres na comunidade (mesmo depois de adultas) funciona como complemento ao processo de luta e de emancipação pessoal e coletiva. Todas as narrativas apontam que elas, se não tivessem enfrentado obstáculos de ordens variadas, teriam obtido êxito na educação escolar, teriam outras profissões e condições de vida. Essa persistência pela escolarização denota que elas acreditam na emancipação via processos educativos, inclusive o comunitário, o escolar e o político.

As narrativas das mulheres da comunidade quilombola que foram aqui compartilhadas representam a forma pela qual as mulheres quilombolas, desde Pruquera, têm elaborado resistências de alcance coletivo. Com as potências a partir da recuperação da memória, do vínculo com a ancestralidade, com “caboclos, encantados” e santos, as mulheres estão promovendo outros modos de fazer “ciência” - em consonância com suas práticas, crenças e particularidades -, fornecendo possibilidades para apreendermos que o movimento é político, é feminino, é potente, é quilombola. É sobretudo um movimento a partir do interior da comunidade, que se faz com solidariedade, mas é exercido no enfrentamento aos conflitos, em defesa da vida, em defesa da titulação definitiva do território.

Portanto, trabalhar conosco e sobre nós, mulheres quilombolas, pressupõe reposicionar - para o campo acadêmico, para o urbano, para as questões agrárias, para os debates feministas, para os feminismos negros, para os feminismos afro-latino-americanos de gênero - os modos de ser, fazer e viver dessas mulheres, que estão, em regra, na zona rural, reproduzindo práticas apreendidas por seus antepassados e ressignificando-as no presente. Mulheres as quais se agrupam, se solidarizam, se movimentam. Mulheres literalmente distanciadas das políticas públicas de Estado, driblando as velhas práticas de violência que se atualizam, principalmente sob o signo do racismo e do machismo.

Essa reflexão inova à medida que visibiliza narrativas de mulheres negras quilombolas que subvertem o sistema da propriedade privatista, do corpo e da terra, estruturando formatos de ocupação da terra a partir de narrativas de “fuga”, “doação”, “herança” ou “compra”. São contextos nos quais mulheres, escravizadas ou “livres”, são acionadas na memória dos grupos, há seguidas gerações, dando condição de “posse”, “direito” e “organização local” pelo lado feminino. Sendo assim, podemos provocar debates sobre novas territorialidades que repercutam em reconhecimento, redistribuição e garantia de direitos para as mulheres quilombolas e nos convidem à reflexão sobre as classificações de territorialidades, a saber: “território de mulheres” e “territórios de memórias de mulheres quilombolas”.

Por último, ao escrever estas linhas de fechamento do texto, a pertinência deste trabalho se reafirma, pois, no Maranhão, é criada uma Lei estadual 12.169/2023, a qual altera parte da Lei de Terras do Maranhão (Lei estadual 5.315/1991). A alteração proibiu regularizações fundiárias que envolvam terras ocupadas por comunidades tradicionais, como comunidades quilombolas e de quebradeiras de coco babaçu. A referida lei excluiu esses povos da política pública de acesso à terra, além de alterar a regularização fundiária de áreas de proteção ambiental permanente. Essas alterações seguramente irão potencializar conflitos agrários e os índices de violência, impactando sobremaneira a vida das mulheres quilombolas e/ou quebradeiras de coco babaçu.

Referências bibliográficas

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Companhia das Letras, (2009)

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?** Folha PE, 2018.

ALBERTI, Verena. **Ouvir contar**: textos em História Oral. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Apresentação das coleções**: “narrativas quilombolas” e “luta e resistência quilombolas”. In.: Resistência e fé: o “Cabeça”, narrativas de um quilombola. Ednaldo Padilha; Dorival dos Santos (org.; Alfredo Wagner Berno de Almeida, ed. – 2.ed. Rio de Janeiro: Casa 8, 2016

_____ **Quilombos e as novas etnias**. Manaus: UEA, 2011

_____ **A Ideologia da Decadência**. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora casa 8 UEA, 2008

_____ **Terras de quilombo, terra indígenas, "babaquais livres", "castanhais do povo", faxinais e fundo de pastos**: terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PGCSA – UFAM, 2008

ALMEIDA, Alfredo Wagner & FARIAS JÚNIOR, Emmanuel Almeida (org.) **Povos e comunidades Tradicionais**: nova cartografia social. Manaus: UEA, 2013

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Prefácio: **apresentando Spivak**. In.: SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar? 2010.

ALMEIDA, Mariléia de. **Territórios de afetos**: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro. Tese/Programa de Pós-Graduação em História Universidade Estadual de Campinas, 2018

AMADO, Janaína & FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). In.: **Usos & abusos da história oral**. e 8ª ed. Rio de Janeiro :Editora FGV. p.183-191.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008

ANDRADE, Maristela de Paula. **Conflitos agrários e memória de mulheres camponesas**. Estudos Feministas, Florianópolis, 15(2). p.445-451, (2007).

_____. **Quilombolas - Etnicidades emergentes?** Subsídios para uma discussão. Ciências Humanas em Revista - São Luís, V. 4, n.1, junho, (2006).

_____. **Terra de Índio**: Identidade Étnica e Conflito em Terra de uso comum. São Luís: UFMA, (1999)

_____. **Terra de Índio** – terras de uso comum e resistência camponesa. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, (1990)

ANZALDÚA, Gloria. " **Falando em línguas**: uma carta para as mulheres escritoras do Terceiro Mundo". Trad: Édina de Marco. Revista Estudos Feministas, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000b.

_____. **Borderlands/La Frontera**: the new mestiza.1. ed. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

ARAÚJO, Helciane de Fátima Araújo. **Mulheres da Amazônia: cidadania e sustentabilidade**. In: Mídia Ciência e Sustentabilidade na Amazônia. (org.) Protázio Cézar dos Santos [et.al.]. São Luís: EDUEMA, 2012.

ARAUJO, Mundinha: Insurreição de escravos em Viana - 1867. 3. ed. São Luís: (2014)

ARRAES, Jarid. **As lendas de Dandara**. São Paulo: Editora de Cultura, 2006

ARRUTI, José Maurício. **Etnicidade**. In.: Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa / org. Lívio Sansone e Cláudio Alves Furtado. Salvador: EDUFBA, p.199-213, 2014.

_____. **Comunidades Negras Rurais**: "Comunidades negras rurais: entre a memória e o desejo". Tempo Presença, v.20, p.15-18, 1988.

ASAD, Talal. 1973. Introduction. In: T. Asad (ed), *Anthropology and the Colonial Encounter*. Ithaca, 1975. p. 9-19

AURORA, Braulina. **Indígenas Mulheres: Corpo território em movimento.** Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia. Brasília – DF 2022

AYRES, Gardenia Mota. **Quilombos e Direitos Constitucionais:** a experiência da Mesa Quilombola no Maranhão. 31ª Reunião Brasileira de Antropologia: Brasília (DF), 2018. Disponível em: http://www.evento.abant.org.br/rba/31RBA/files/1544839077_ARQUIVO_GardeniaMotaAyresRBAGT50pdf.pdf.

_____. **Monte Cristo, era ouro, era prata, com a desapropriação todo mundo “mete a mão”:** da instituição de “PA” à reivindicação de território quilombola. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA), Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), 2016. Disponível em: <http://www.ppgcspa.uema.br/wp-content/uploads/2016/03/GARDENIA.pdf>

_____. **Comunidades Quilombolas e Mobilizações Sociais:** Reivindicações pela garantia e efetivação de direitos constitucionais. In: Insurreição de saberes: tradição quilombola em contexto de mobilização. MARTINS, Cynthia Carvalho (org.) [et.al]. Manaus: UEA, 2013.

BARTH, Fredrik. **O guru e o iniciador:** transações de conhecimento e moldagem cultural no sudeste da Ásia e na Melanésia. In: O guru, o iniciador e outras variações. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

_____. **Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade.** In.: Antropologia da etnicidade. Para além de “Ethnic Groups and Boundaries”, (org.) Hans Vermeulen e Cora Govers. Lisboa: Fim de Século, p.19-44, 2003.

BAPTISTA, Livia Márcia Tiba Rádis. **Colonialidade da linguagem, locus enunciativo e constituição identitária** em Gloria Anzaldúa uma “new mestiza. Polifonia, vol. 26. N. 44, 1p.123-145, 2019.

BARBOSA, Viviane de Oliveira. **Na terra das palmeiras:** gênero, trabalho e identidades no universo das quebradeiras de coco babaçu no Maranhão. Paco Editorial, 2015.

BARROS, Moraes Lins de Barros. **Memória e Família.** Estudos Históricos, Rio de Janeiro: vol. 02, nº 3, pg. 29-42, 1989.

BECHER, Bertha Koiffmann. **Novas territorialidades na Amazônia:** desafio às políticas públicas. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 5, n. 1, p. 17-23, 2010.

BHABHA, Home K. Introdução: **locais da cultura**. In.: O local da cultura. Belo Horizonte. Editora UFMF, 1998.

BELTRÃO, Jane Felipe. **Desafios à Antropologia:** diálogos interculturais entre os “outros” de ontem, os protagonistas de hoje e os antropólogos “situados”. In.: Antropologia e ética: desafios para a regulamentação. (org.) Cynthia Sarti e Luiz Fernando Dias Duarte. Brasília, DF: ABA, 2013, p.84-105, 2013

BERNARDINO-COSTA, Joaze. **A prece de Frantz Fanon:** oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona! Civitas-Revista de Ciências Sociais, v.16, nº 3, p. 504-521, 2016.

BONFIM, Joenilton Oliveira et al. **Práticas de cuidado de parteiras e mulheres quilombolas à luz da antropologia interpretativa.** Revista Brasileira em Promoção da Saúde, v. 31, n. 3, (2018).

BORN, Cláudia. **Gênero, trajetória de vida e biografia:** desafios metodológicos e resultados empíricos. Sociologias, Porto Alegre, ano 3, nº 5, pg. 240-265, 2001.

BOURDIEU, P. **A ilusão biográfica.** In.: Usos & abusos da história oral. (org.) Janaína Amado e Marieta de Moraes Ferreira. 8ª ed. Rio de Janeiro :Editora FGV. p.183-191, 2006.

_____. **Coisas ditas** / Pierre Bourdieu; tradução Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim; revisão técnica Paula Montero. - São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. **Compreender.** In: A Miséria do Mundo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. **O poder simbólico.** Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Editora Difel, 1989.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero:** feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar, 21 ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2021.

CABRAL, João de Pina; LIMA, Antónia Pedroso de. **Como fazer uma História da Família:** Um exercício de contextualização social. Etnográfica, vol. 9, nº. 2, p. 355-388. Centro em Rede de Investigação em Antropologia: Lisboa, Portugal, 2005.

CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. (1985). **Negros, estrangeiros**: os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo: Brasiliense.

CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Jandaíra, 2020.

_____. Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil. São Paulo: Selo Negro, 2011. Disponível em: <https://institutoressurgir.org/wp-content/uploads/2018/07/Racismo-Sexismo-e-Desigualdade-Sueli-Carneiro-1.pdf>

CARVALHO, Carlos Jesus de. **Ascensão e crise da economia açucareira no Maranhão**: 1850-1910. São Luís: Eduema, 2015.

CASTELLES, Manoel (2018). **Paraísos comunais**: Identidade e significado na sociedade em rede. In.: O poder da identidade, a era da informação. Tradução: Klauss Brandini. Vol.2, 9ª ed. São Paulo/Rio de Janeiro. Paz e Terra, 2018.

CCN; SMDH **Projeto Vida de Negro**: 10 anos de luta pela regularização e titulação das terras de preto no Maranhão. São Luís, 1988.

_____. **Frechal Terra de Preto**: quilombo reconhecido como Reserva Extrativista. São Luís/MA, 1996.

_____. **Terras de Preto no Maranhão**: quebrando o mito do isolamento. São Luís. 2002.

CIRINO, Giovanni. **Uma etnografia da devoção a São Benedito no litoral norte de São Paulo**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2012.

CLIFFORD, James. **Introdução**: Verdades parciais. In.: A escrita da Cultura: poética e política da etnografia. (org.) James Clifford, Georg E. Marcus. Rio de Janeiro: Ed. UERJ; Papéis Selvagens Edições, p.30-61, 2016.

_____. **Sobre a autoridade etnográfica**. In.: A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX. (org.) José Reginaldo Santos Gonçalves. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFR, p. 17-62, 2002.

COELHO, Maria Cláudia (2016). **Sobre tropas e cornetas**: Apresentação à edição brasileira de Writing Culture. In.: A escrita da cultura: poética e política da etnografia. (org.) James Clifford, Georg E. Marcus. Rio de Janeiro: Ed. UERJ; Papéis Selvagens Edições, p.08-25, 2016.

COHEN, Antony P. **Fronteira da Consciência ou Consciência das fronteiras**: questões críticas para a antropologia. In.: Antropologia da Etnicidade: para além de Ethnic groups and boundaries. Org. Hans Vermeulen e Cora Govers. Tradução: Rogério Puga. Edições Lisboa, 2003.

COLLINS, Patrícia Hill. “Cap. 5 – **O poder da autodefinição**”. In: _____ Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução Jamile Pinheiro Dias. São Paulo: Boi tempo, 2019. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4123078/mod_resource/content/1/Patricia%20Hill%20Collins.pdf

COLLINS, Patrícia Hill & BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Boitempo Editoria, 2021.

CORRÊA, Mariza. **A natureza imaginária do gênero na história da Antropologia**. In.: Antropólogas & Antropologia. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 19-32, 2003.

BARBOSA, Viviane de Oliveira. **Na terra das Palmeiras**: gênero, trabalho e identidades no universo das quebradeiras de coco babaçu no Maranhão. Pacto editorial, 2015.

DA COSTA PEREIRA, Anderson Lucas. ‘**A mina não é ABC, não é colégio que se aprende a ler...**’: Uma etnografia do fazer festa em um terreiro de Umbanda na Amazônia. **Enfoques**, v. 16, n. 1, p. 16-31, 2017.

DAMASCENO, Robelle Silva. **Trajetórias reprodutivas de mulheres negras em situação de rua**: memórias de um corpo Sankofa. Dissertação (Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, do Departamento de Antropologia e Etnologia) – Universidade Federal da Bahia Salvador – UFBA, 2021.

DAVIS, Ângela. **O legado da escravidão: parâmetros para uma nova condição da mulher**. In.: Mulheres, raça e classe. São Paulo: Boitempo, 2016.

DE ALMEIDA, Denise Ribeiro. **O Mito da desterritorialização**: do fim dos territórios à Multiterritorialidade. Revista Formadores, v. 7, n. 1, p. 74-77, (2014).

DE OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **O trabalho do antropólogo**: olhar, ouvir, escrever. Revista de antropologia, vol. 39, nº 01, p. 13-37, 1996.

DE SOUZA, Emanuel Pacheco. **Do ódio vem a coragem**. Dinâmica do massacre como vingança. Escritas do Tempo, v. 3, n. 7, p. 64-82, 2021.

DOS SANTOS, Naiara Aparecida da Natividade. **Mulheres de Santo negras:** esteios da memória afro-brasileira. ANPUH-Brasil – 12ª Simpósio Nacional de História. Rio de Janeiro/RJ, 2021

ERIKSEN, Thomas Hylland & NIELSEN, Finn Sivert. **História da Antropologia.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

EUGENIO, Benedito. **Gênero e trabalho nos babaquais maranhenses.** 2017.

EVARISTO, Conceição. **Conceição Evaristo:** minha escrita é contaminada pela condição de mulher negra. In.: Jornal Nexo, 2017. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/entrevista/2017/05/26/Concei%C3%A7%C3%A3o-Evaristo-%E2%80%98minha-escrita-%C3%A9-contaminada-pela-condi%C3%A7%C3%A3o-de-mulher-negra%E2%80%99>

_____. **Ponciá Vicêncio.** 3 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2017

_____. **Becos da memória.** Pallas Editora, 2017.

_____. **Gênero e etnia:** uma escre(vivência) de dupla face. In: MOREIRA, Nadilza Martins de Barros; SCHNEIDER, Liane. Mulheres no mundo, etnia, marginalidade e diáspora. João Pessoa: Ideia, 2005

FERRETTI, Mundicarmo. Brinquedo de Cura em terreiro de Mina. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, p. 57-78, 2014.

_____. **Maranhão Encantado:** encantaria maranhense e outras histórias. São Luís: UEMA, 2000.

_____. **Cura e pajelança em terreiros do Maranhão.** Caderni dei CREAM, São Luís, v. 8, 2008.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas.** Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008

_____. Da violência. In.: **Os condenados da terra.** Civilização Brasileira: Rio de Janeiro., p.25-74, 1968

FERREIRA, Euclides Menezes. **Candomblé a lei complexa.** São Luís (MA), 1990.

FONSECA, Leandra Ribeiro. **Mulheres quilombolas: trajetórias de luta e identidades em construção.** 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-

graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2020. Disponível em: <https://guaiaca.ufpel.edu.br/handle/prefix/6906>

FOUCAULT, Michel. **“Escrita de si”**. In: FOUCAULT, Michel. Ditos & Escritos V: Ética, sexualidade, política. Tradução de Elisa Monteiro e Inés Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a. p. 144-162.

_____. **O que é um autor?** In: Estética: literatura e pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. **Microfísica do poder**. Trad. de Roberto Machado. 15 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2000.

FUNES, Eurípedes Antônio. Nasci nas matas nunca tive senhor - histórias e memórias dos mocambos do baixo Amazonas. **Resgate: Revista Interdisciplinar de Cultura**, Campinas, SP, v. 6, n. 1, p. 137–142, (2006). DOI: 10.20396/resgate.v6i7.8645536. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/resgate/article/view/8645536>. Acesso em: 28 fev. 2024

GAMA, Fabiene; RAIMONDI, Gustavo Antonio; BARROS, Nelson Filice de. **Apresentação**-Autoetnografias, escritas de si e produções de conhecimentos corporificadas. Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latino Americana, n. 37. Rio de Janeiro), 2021.

GARCIA, Afrânio. **A Sociologia rural no Brasil**: entre escravos do passado e parceiros do futuro. Sociologias, Porto Alegre, ano 5, nº 10, p. 154-189, 2003

GEERTZ, Clifford; CARDÍN, Alberto. **El antropólogo como autor**. Barcelona: Paidós, p. 11-34, 1989.

_____. **Uma descrição densa**: por uma Oteoria interpretativa a cultura. In.: A interpretação das Culturas. Zahar edições: Rio de Janeiro, 1978

GELLNER, Ernest. **O advento do nacionalismo e sua interpretação**: Os mitos da nação e da classe. In.: BALAKRISHNAN, G; RIBEIRO, V. Um mapa da questão nacional. Contraponto Editora, 2020.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. Editora 34, 2001.

GODOI, Emília Pietrafesa de. **Territorialidade**. In: Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa / org., Lívio Sansone e Cláudio Alves Furtado; Salvador: EDUFBA, pg.443-451, 2014.

GOHN, Maria Glória. **Abordagens teóricas no estudo dos Movimentos Sociais na América Latina**. Caderno CRH, Salvador, v. 21, n. 54, p. 439-455, 2008.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios intervenções e diálogos. (org.) Flávia Rios, Márcia Lima. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

_____. **Mulher negra, essa quilombola**. In.: Primavera para rosas negras: Lélia González em primeira pessoa. Diáspora Africana: Editora filhos da África.p.112-116, 2018.

GOMES, Nilma. Lino. **O Movimento Negro Educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis, RJ: Vozes, 1017

GRAMINHA, Marina Rachel; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. **Torrentes de sentidos**: o simbolismo das águas no contexto umbandista. Memorandum: Memória e História em Psicologia, v. 17, p. 122-148, 2009.

GRANJO, P. (2011). **Pluralismo jurídico e Direitos Humanos**: os julgamentos de feitiçaria em Moçambique. O público e o privado - nº 18.

GUEDES, Ana Célia Barbosa. **Mulheres e parteiras**: saberes e cuidados num quilombo da Amazônia. (2021). Disponível em: <https://www.geledes.org.br/mulheres-e-parteiras-saberes-e-cuidados-num-quilombo-da-amazonia/>

GUSMÃO, Neuza Maria Mendes de. **Terra de pretos; terra de mulheres**: terra, mulher e raça num bairro rural negro: Brasília, Minc/Fundação Cultural Palmares, 1995.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. PUC-Rio: Apicuri, pg. 161-169, 2016

_____. **A identidade Cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014

_____. **Quem precisa da identidade?** In.: identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. (org.) Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, p.103-131, 2000.

hooks. B. **O feminismo é para todo mundo**: políticas arrebatadoras. Rio de Janeiro: rosa dos tempos, 2019.

_____. **Ensinando a transgredir**. A educação como prática da liberdade. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução Jess Oliveira. 1ª ed. - Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

_____. **O racismo está sempre se adaptando ao contemporâneo**. Entrevista revista Cult, 2016. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/grada-kilomba/?fbclid=IwAR14qqVTXASSt3Lw4xtgLL4JM8mPUbt4Hj1SNCsYje0LzAhjK930Rd35Ukk>

KESSEL, Zilda. **Memória e memória coletiva**. Brasil, 2009. Disponível em: [http://www.museudapessoa.net/public/editor/mem%C3%B3ria e mem%C3%B3ria coletiva.pdf](http://www.museudapessoa.net/public/editor/mem%C3%B3ria%20e%20mem%C3%B3ria%20coletiva.pdf)

LEITE, Ilka Boaventura. **Os quilombos no Brasil**: questões conceituais e normativas. Textos e debates nº 7. NUER/UFSC

LITTLE, Paul. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Anuário Antropológico/2002-2003. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 251-290, 2004.

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado**. História da opressão das mulheres pelos homens. São Paulo: Cultrix, 2019.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Lugar da antropologia nas ciências sociais e problemas colocados por seu ensino**. In: _____. Antropologia estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 385-424, 1996.

MAGALHAES, Wallace Lucas. **O imaginário social como um campo de disputas**: um diálogo entre Baczko e Bourdieu. Albuquerque, revista de história. vol. 8, nº 16, p. 92-110, 2016.

MALIGHETTI, Roberto. **O Quilombo de Frechal**: Identidade e trabalho de campo em uma comunidade brasileira de remanescente de escravos, Edições do Senado Federal, v. 81, Brasília, Senado Federal, 2007.

MALINOWSKI, B. (1975) **Objetivo, Método e Alcance desta pesquisa**. In: Desvendando Máscaras Sociais. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A.

_____ **Argonautas do pacífico ocidental:** um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné. São Paulo: Abril cultural, 1978

MARTINS, Cynthia. Carvalho. [et.al]. **Dossiê dos conflitos e ameaças de morte contra quilombolas do Maranhão.** In.: Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Quilombolas: reivindicações e judicialização dos conflitos. (org.) Alfredo Wagner de Almeida [et.al]. Manaus: UEA Edições, 2012.

MARTINS, Leda. **Performances da oralitura:** corpo, lugar da memória. Letras, (26), 63–81, 2003. <https://doi.org/10.5902/2176148511881>

MATTEI, Ugo; NADER, Laura. **Pilhagem:** quando o Estado de Direito é ilegal. **São Paulo: Editora WMF Martins Fontes,** 2013.

MELLO, Marcelo Moura. **Reminiscências dos quilombos:** territórios da memória em uma comunidade negra rural. São Paulo: Editora Terceiro Nome, (2012)

MENDES, Bento. **Terra Queimada.** São Luís do Maranhão, 1(953)

MENEZES DE SOUZA, Lynn Mario T. **Decolonial pedagogies, multilingualism and literacies. Multilingual Margins,** v. 6, n. 1, p. 9-13, (2019).

MIGNOLO, Walter D. **Pensamento Liminar e diferença colonial.** In.: Histórias locais-projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Ed. UFMG, 2003.

MIRANDA, Eduardo Oliveira (org.) **Corpo-território & educação decolonial:** proposições afro-brasileira na invenção da docência. Salvador: EDUFBA, 2020.

MORRISOM, Toni. **A origem dos Outros:** Seis ensaios sobre racismo e literatura. Tradução Fernanda Abreu, 1ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MOURA, Clóvis. Rebeliões da senzala. **Porto Alegre: Mercado Aberto,** 1988.

MÜLLER. Cíntia Beatriz. **A Utilização de meios alternativos de solução de conflitos em processos de territorialização:** Casos de Alcântara e Marambaia. In: Cadernos de debates Nova Cartografia Social: territórios quilombolas e conflitos. Alfredo Wagner (org.) [et.al]. Manaus: UEA edições, 2010.

MÜLLER, C.B & CHAGAS, M.F. **Apresentação**. In.: Dinâmicas na cidade: abordagens etnográficas sobre a diversidade. (org.) Cintia Beatriz Müller e Miriam de Fátima Chagas. Porto Alegre. Edições da UFRGS, 2010.

MURAL MEMÓRIAS DE MULHERES NEGRAS.2014 Disponível em: <http://www.pacs.org.br/files/2014/11/Mural-Mem%C3%B3ria-das-Mulheres-Negras.pdf>

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Editora Perspectiva SA, 2016.

_____. **O Quilombismo**. 2. ed. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Palmares, 2002.

NASCIMENTO, Beatriz. **O papel da Mulher nos Quilombos Brasileiros**: resistência e vida. In.: Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: possibilidade nos dias de destruição. Diáspora Africana: Editora filhos da África, p.408-412, 2018.

NASCIMENTO, Gabriel. **Entre o lócus de enunciação e o lugar de fala**: marcar o não-marcado e trazer o corpo de volta na linguagem. Trabalhos em Linguística Aplicada, Campinas, nº 60, p. 58-68, (2021).

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **O sortilégio da cor**: identidade, raça e gênero no Brasil. Selo Negro, (2003).

NERIS, Wheriston Silva. **As Comunidades Eclesiais de Base e a recomposição das formas de militância católica no Maranhão (1970-1980)**. PLURA, Revista de Estudos de Religião, ISSN 2179-0019, vol. 12, nº 2, p. 137-163, (2021)

NEVES, Naiara Maria Santana dos Santos). **Como as avós ou entre os doutores**: Memórias de Parto e Identidade, Corpos e Territórios em Disputa no Quilombo do Kaonge, Recôncavo da Bahia. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia, (2017).

_____. **“De canoa até o hospital”**: processos de transformação e medicalização das práticas de parto em quilombos do recôncavo baiano. revista mundaú, 2019, n.6 p. 122-144, (2019). disponível em: <file:///c:/users/garde/downloads/6061-texto%20do%20artigo-33990-1-10-20191212.pdf>

Nora, Pierre, & Aun Khoury, T. Y. (2012). **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, n.º 10, (2012). Recuperado de <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>

OLIVEIRA, João Pacheco (Org.) **Indigenismo e territorialização**: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, (1889). Disponível em: <http://jpoantropologia.com.br/pt/livros/>.

_____. **Uma Etnologia dos “Índios Misturados”?** Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Mana vol.4 n.1 Rio de Janeiro, (1998). Disponível em: www.referenciaweb.com.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003, 1998.

OLIVEIRA, Oswaldo Martins & MÜLLER, Cíntia Beatriz. (2016). **Direitos quilombolas**: identidade, práticas culturais e território. In.: Direitos Quilombolas & Dever de Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988. (org.) Oswaldo Martins de Oliveira. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade étnica, identificação e manipulação**. Sociedade e Cultura, vol. 6, n. 2, julho-dezembro, p. 117-131 Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil, 2003.

ORTNER, Sherry. **Está a Mulher para o Homem, assim como a Natureza para a Cultura**. In: A mulher, a cultura e a sociedade. Rio de Janeiro: Paz na Terra, 1979.

OYEŬUMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o gênero**: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYEŬUMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. Dakar, CODESRIA, p. 1-8, 2004.

PADILHA, Ednaldo. **Resistência e fé**: o “Cabeça”, narrativas de um quilombola. Dorival dos Santos, org.; Alfredo Wagner Berno de Almeida, ed. 2.ed. Rio de Janeiro: Casa 8, 2016

PARÉS. Luís Nicolau. Apropriações e transformações crioulas da pajelança cabocla no Maranhão. In.: Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades. (org.) Maria Rosário de Carvalho et.al. Natal (RN): EDUFRN, (201)

PEIRANO, Mariza. **A teoria vivida**: e outros ensaios de antropologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995

PEREIRA JUNIOR, Davi. & SANTOS, Dorival dos. **Quem não tem Santo tem Visagem**: a contribuição de santos e encantados na construção de territorialidades quilombolas na Baixada Maranhense. In.: *Insurreição de Saberes: tradição quilombola em contexto de mobilização*. Cynthia Carvalho Martins (org.) [et al.]. Manaus: UEA Edições, 2013

PIEDADE, Vilma. **Dororidade**: São Paulo: Editora Nós, 2017.

PINTO, Célia Silva & DEALDINA, Selma Santos. **Mulheres Quilombolas e o direito à terra**. Carta Capital, 1017. Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/diversidade/mulheres-quilombolas-e-o-direito-a-terra/>. Acessado em 17/04/19.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Gênero e Etnicidade: histórias e memórias de parteiras e curandeiras no norte da Amazônia**. Gênero na Amazônia, Belém, n. 2, jul./dez, 2012.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. Estudos Históricos, v. 5, n.10, 1992.

PRADO, Regina Paula dos Santos. **Todo ano tem**: as festas na estrutura social camponesa. São Luís: PPGCS/GERUR/EDUFMA, 2007

PRANDI, Reginaldo. **O Candomblé e o tempo**: Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. Revista Brasileira de Ciências Sociais - Vol. 16, nº. 47, 2001.

_____. **Nas pegadas do voduns**: de como deuses africanos do Daomé aclimatados em São Luís do Maranhão, partindo do Belém do Pará, vieram a se estabelecer em São Paulo, devidamente acompanhados dos encantos do tambor-da-mina. *Afro-Ásia*, n. 19/20, p. 109-133, 1997.

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

RIBEIRO, Djamila. O que é **Lugar de fala**? Belo Horizonte (MG): Letramento :Justificando, 2017.

RIVERS, RIVERS, William Halse R. **O método genealógico de pesquisa em antropologia** In: *A Antropologia de Rivers*. (org.) Roberto Cardoso de Oliveira). Campinas: Edunicamp, 1991.

REIS, Nathália Dothling. **O cuidado como potência:** entre o público e o privado e as lideranças de mulheres nas Comunidades Remanescentes de Quilombo Aldeia e Toca de Santa Cruz. Dissertação/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina, 2018.

REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio:** história dos quilombos no Brasil. 1ª ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

ROSALDO, Michele. **O uso e abuso da antropologia:** reflexões sobre o feminismo e entendimento intercultural. Horizontes antropológicos, Porto Alegre, n. 1, p. 11-36, 1995.

SANTANA, Bianca. **Quando me descobri negra.** Ilustração Mateu Velasco. São Paulo: SESI-SP editora, 2015.

SANTOS, Ana Clara Sousa Damásio dos. **Fazer-Família e Fazer-Antropologia** uma etnografia sobre cair pra idade, tomar de conta e posicionalidades em Canto do Buriti-PI. 2020. 206 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos:** modos e significações. Brasília: INCTI, UNB, INCT, CNPQ, MCTI, 2015

SANTOS, Dorival dos. **Quem como Mananga não pode tomar leite:** análise das narrativas relacionadas à territorialidade em Tramaúba/Cajari (MA), 2009.

_____. 2015. **Identidade étnica e territorialidade:** a luta pela titulação definitiva do território quilombola de Camaputiua – Cajari – MA / Dissertação (Mestrado) – Curso de Cartografia Social e Políticas da Amazônia, Universidade Estadual do Maranhão, 2015.

SANTOS, Eufrasia Cristina Menezes. **Preto Velho:** as várias faces de um personagem religioso. Dissertação de Mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, (1998)

SANTOS, Geiza da Silva. **Mulheres quilombolas:** território, gênero e identidade da comunidade negra senhor do bom fim, Areia/PB (2005-2018). 2018. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/13215/1/Arquivototal.pdf>

SANTOS, Maria do Rosário Carvalho. **O caminho das matriarcas jeje-nagô.** São Luís (MA), 2001.

SANTOS, Maria José dos. Mulheres quilombolas: memória e acervo de nossa história. Cadernos Imbondeiros, v.2, n.1, p. 1-15. João Pessoa, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/ci/article/view/14142>

SANTOS, Silvio Matheus Alves **O método da autoetnografia na pesquisa sociológica:** atores, perspectivas e desafios. Plural - Revista de Ciências Sociais, vol. 24, nº1, pg. 214-241. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (2017)

SARLO, Beatriz. **Tempo passado:** cultura da memória e guinada subjetiva, (2007).

SILVA, Givânia Maria. **Educação como processo de luta política:** a experiência de “educação diferenciada” do território quilombola de Conceição das Crioulas. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade de Brasília (UnB). Brasília, 2012.

SILVA, Tomaz Tadeu. **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos culturais. Toma.Z Thdeu da Silva (org.), Stuart Hall, Kathryn Woodward. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SILVA, Vanessa Cristina Ramos Fonseca da. **Encantos e desencantos em Camaputua:** conflitos agrários e resistência quilombola. Dissertação (Mestrado) – Curso de Cartografia social e política da Amazônia, Universidade Estadual do Maranhão, 2020.

SELIGMANN-SILVA, Márcio Seligmann. **Viver no feminismo-uma mais sete histórias de vida.** In.: A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenção da subjetividade. Margareth Rago. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2013.

SACRAMENTO, Elionice Conceição. **Da diáspora negra ao território das águas:** Ancestralidade e protagonismo de mulheres na comunidade pesqueira e quilombola Conceição de Salinas-BA. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Profissional em Desenvolvimento Sustentável, da Universidade de Brasília, como requisito para obtenção do título de Mestre em Sustentabilidade Junto aos Povos e Terras Tradicionais, 2019.

SCOTT, James. **La Infrapolítica e los Grupos Subordinados.** In: Los dominados y el arte de la resistencia. Era, S.A, 2000.

SOUZA, Cristiane Santos. Entre relatos de vida, fotografias e cartografia: uma etnografia em diferentes proximidades. In.: Vidas & grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia. (org.) Suely Kofes [et al.]. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

_____. **Trajetória de migrantes e seus descendentes:** transformações urbanas, memória e inserção na metrópole baiana. Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal de Campinas, 2013.

SOUZA, Lynn Mário Trindade Menezes. Decolonial pedagogies, multilingualism and literacies. *Multilingual Margins*, v. 6(1), p. 9-13, 2019.

SOUZA, Neuza Santos **Tornar-se Negro:** as vicissitudes da Identidade do Negro em Ascensão Social. Rio de Janeiro: Ed. Graal, (1983).

SOUZA, Mônica Dias. Pretos-velhos: oráculos, crença e magia entre os cariocas. Tese de Doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, (2006)

SOUZA, Robério Américo do Carmo. Narrativas orais como fontes para uma compreensão histórica da experiência vivida. *Revista Maracanan*, Rio de Janeiro, n. 17, p. 118-129, jul./dez, (2017)

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar.** UFMG, 2010.

STRATHERN, Marilyn. Cap. 1. **Estratégias Antropológicas** e Cap. 2. **Um lugar no debate feminista.** In: O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Editora da UNICAMP, 2006.

_____. **Uma relação incômoda: o caso do feminismo e da antropologia.** In: Dossiê: Contribuições do pensamento feminista para as Ciências Sociais. *Mediações*, Londrina, v. 14, n.2, p. 83-104, Jul/Dez, 2009.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado:** história oral. In.: *A voz do passado: história oral* (pp. 2254-2297), Paz e Terra, 20002.

TIBURI, Marcia. **Feminismo em comum para todas, todes e todos.** Rosa dos tempos, 2021.

VARGA, István van Deursen. **A cabeça branca da hidra e seus pântanos:** subsídios para novas pesquisas sobre comunidades indígenas, quilombolas e camponeses na Amazônia maranhense *rev. hist.* (São Paulo), n.178, a07217, (2019). <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2019.138543>

VERSIANI, Daniela Beccaccia. **Autoetnografia:** uma alternativa conceitual. *Letras Hoje*. Porto Alegre. v.37, nº 04, pg.57-72, 2002.

VIVEROS VIGOYA, Mara. **As cores da masculinidade**: experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018.

VITHOFT, Patricia Venzo Garcia. **Narrativas, agências e trajetórias: para uma etnobiografia de mulheres de quilombos de Chapada dos Guimarães/MT**. Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Mato Grosso, 2018.

VIVEIROS, Jerônimo José de. **História social, econômica e política de Pinheiro**. Alfredo Wagner Berno de Almeida (org.). São Luís: Editora UEMA, 2014.

_____. **História do Comércio do Maranhão: 1612-1895**. Edição Associação Comercial do Maranhão, São Luís/MA, p. 517-565, 1954

WEBER, Max. **Relações comunitárias étnicas**". In: Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Vol. 1. Brasília: UnB, p 267-277, 2000.

WERNECK, Jurema. **Racismo Institucional, uma abordagem conceitual**. Geledés – Instituto da Mulher Negra, 2013.

WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença**: uma introdução teórica e conceitual. In.: identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. (org.) Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, p.103-131, 2000.

WOORTMANN, Ellen F. **Herdeiros, Parentes e Compadres: colonos do Sul e sitiantes do Nordeste**. Editora: Universidade de Brasília, 1995.

XAVIER, Giovanna. **Você pode substituir de mulheres negras como objeto de estudo por mulheres negras contando sua própria história**. Malê.2019.

YABETA, Daniela; GOMES, Flávio. **Memória, cidadania e direitos de comunidades remanescentes** (em torno de um documento da história dos quilombolas da Marambaia). **Afro-Ásia**, p. 79-117, 2013.