

DA CONTRANARRATIVA À
EPISTEMOLOGIA CONTRACOLONIAL:
A EXPERIÊNCIA DE TINHO NA
COMUNIDADE QUILOMBOLA
ILHOTINHA

Tainá S. Candido

**UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE - UNESC
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS AMBIENTAIS
DOUTORADO EM CIÊNCIAS AMBIENTAIS**

TAINÁ SILVA CANDIDO

**DA CONTRANARRATIVA À EPISTEMOLOGIA CONTRACOLONIAL: A
EXPERIÊNCIA DE TINHO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA
ILHOTINHA**

**CRICIÚMA
2025**

TAINÁ SILVA CANDIDO

**DA CONTRANARRATIVA À EPISTEMOLOGIA CONTRACOLONIAL: A
EXPERIÊNCIA DE TINHO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA
ILHOTINHA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais da Universidade do Extremo Sul Catarinense - UNESC, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Ciências Ambientais.

Orientadora: Prof^(a). Dr^(a) Viviane Kraieski de Assunção

CRICIÚMA

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

C217d Candido, Tainá Silva.

Da contranarrativa à epistemologia
contracolonial : a experiência de Tinho na
comunidade Quilombola Ilhotinha / Tainá Silva
Candido. - 2025.
182 p. : il.

Tese (Doutorado) - Universidade do Extremo Sul
Catarinense, Programa de Pós-Graduação em Ciências
Ambientais, Criciúma, 2025.

Orientação: Viviane Kraieski de Assunção.

1. Racismo ambiental. 2. Decolonialidade. 3.
Mendes, José Carlos. 4. Quilombolas - Capivari de
Baixo (SC). 5. Negros - Condições sociais. I.
Título.

CDD 23. ed. 305.89608164

Bibliotecária Eliziane de Lucca Alosilla - CRB 14/1101
Biblioteca Central Prof. Eurico Back - UNESC

TAINÁ SILVA CANDIDO

**DA CONTRANARRATIVA À EPISTEMOLOGIA CONTRACOLONIAL: A
EXPERIÊNCIA DE TINHO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA
ILHOTINHA**

Esta tese foi julgada e aprovada para obtenção do Grau de Doutora em Ciências Ambientais na área de Sociedade, Ambiente e Desenvolvimento no Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais da Universidade do Extremo Sul Catarinense.

Criciúma, 27 de fevereiro de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Viviane Kraieski de Assunção - Doutora - (UNESC) - Orientadora

Prof. Carlyle Torres Bezerra de Menezes - Doutor - (UNESC)

Prof^ª. Fernanda da Silva Lima - Doutora - (PUC/Campinas)

Prof^ª. Angela Maria de Souza - Doutora - (UNILA)

Prof. Elison Antonio Paim - Doutor - (UFSC)

Tainá Silva Candido

Doutoranda



PARECER

Os membros da Comissão Examinadora homologada pelo Colegiado de Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais reuniram-se para realizar a arguição da Tese de Doutorado apresentada pela candidata **TAINÁ SILVA CANDIDO**, sob o título: “**DA CONTRANARRATIVA À EPISTEMOLOGIA CONTRACOLONIAL: A EXPERIÊNCIA DE TINHO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA ILHOTINHA**”, para obtenção do grau de **DOCTORA EM CIÊNCIAS AMBIENTAIS** no Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais da Universidade do Extremo Sul Catarinense – UNESC. Após haver analisado o referido trabalho e arguida a candidata, os membros são de parecer pela “**APROVAÇÃO**” da Tese.

Criciúma/SC, 27 de fevereiro de 2025.



Documento assinado digitalmente
ELISON ANTONIO PAIM
Data: 20/05/2025 16:49:46-0300
CPF: ***.160.930-**
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof. Dr. Elison Antonio Paim
Primeiro Examinador



Documento assinado digitalmente
ANGELA MARIA DE SOUZA
Data: 20/05/2025 15:17:54-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Profa. Dra. Angela Maria de Souza
Segundo Examinador

Documento assinado digitalmente



FERNANDA DA SILVA LIMA
Data: 22/05/2025 19:53:29-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Profa. Dra. Fernanda da Silva Lima
Terceiro Examinador



Documento assinado digitalmente
CARLYLE TORRES BEZERRA DE MENEZES
Data: 21/05/2025 10:02:44-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Prof. Dr. Carlyle Torres Bezerra de Menezes
Quarto Examinador

Viviane Kraieski de Assunção

Profa. Dra. Viviane Kraieski de Assunção
Presidente e Orientadora

Dedico esta pesquisa a todos e todas que seguem resistindo aos processos violentos e opressivos de subjetivação, na busca por uma forma de ser e existir que desafia o sistema moderno/colonial-capitalista.

AGRADECIMENTOS

Ao mesmo tempo que considero a escrita um trabalho solitário, acredito que o processo de sua materialização é marcado por encontros que a tornam possível, ela é feita por muitas mãos. Cada palavra escolhida, cada ideia articulada, carrega as influências de experiências vividas, vozes ouvidas, leituras feitas e diálogos compartilhados. Ao longo desses quatro anos de doutorado, tive o privilégio de conhecer muitas pessoas que contribuíram significativamente para minha trajetória acadêmica, profissional e pessoal. Peço desculpas antecipadamente caso alguém não seja mencionado — a essa altura do caminho, minha memória já não está em sua melhor forma, mas tenho certeza de que vocês compreenderão.

Agradeço, em primeiro lugar, aos meus guias espirituais, que estiveram ao meu lado e me conduziram em cada etapa desta jornada — desde a decisão de iniciar o doutorado, passando pela escrita do projeto de pesquisa, pelas idas a campo e por cada linha que compõe este trabalho. Pomba Gira, em sua sabedoria, foi enfática ao me dizer que tenho um dom com as mãos, algo que se confirmou nos dias em que me dediquei intensamente a esta escrita. De vocês, recebi orientações valiosas ao longo do caminho, que foram essenciais para a realização desta pesquisa.

Agradeço à minha orientadora, Viviane, por embarcar comigo nesta jornada desde o início, quando eu tinha apenas projetos de pesquisa e inúmeras inquietações. Juntas, conseguimos direcionar essas inquietações e transformá-las neste trabalho do qual tanto me orgulho. Sou grata por sua paciência e pelo apoio ao longo desse caminho.

Agradeço ao meu pai, Renato, e à minha mãe, Flávia, pelo dom da vida e pela educação que me proporcionaram. Graças a eles, sou o que sou hoje — com valores, força e resiliência. Ao meu noivo e futuro marido, Abner, que é também meu melhor amigo e esteve ao meu lado em todos os momentos. Agradeço por me dar forças, me incentivar, ler e escutar quando minha inquietude transbordava, e por sempre acreditar em mim, especialmente nos momentos de incerteza que marcaram este processo.

Agradeço a Ricardo e Antônio, que acreditaram em mim quando eu ainda era uma acadêmica na graduação. O apoio e a confiança de vocês foram fundamentais para o meu crescimento e para que eu chegasse até aqui. Agradeço a Andréia e Bruno, colegas no GPMACS, que estiveram comigo desde quando a pesquisa era apenas uma ideia e torceram pelo meu sucesso, além de ouvirem meus desabafos e angústias. À Lucy, pelos cafézinhos acompanhados de boas conversas e trocas, muitas das quais me inspiraram e orientaram o rumo desta pesquisa. Às minhas colegas de profissão, professoras na Universidade do Extremo Sul

Catarinense, Cintia e Cláudia, pela escuta e apoio constante. À Gislene, que hoje é também minha colega de profissão, mas que já foi minha professora, pelos abraços apertados e seu olhar sensível. À Andrea e Gregory, pela motivação e incentivo incondicionais. Na tessitura da vida, todos vocês fazem parte da trama que me trouxe até aqui, contribuindo com carinho, sabedoria e força para a realização deste trabalho. Agradeço profundamente por cada gesto de apoio, por cada palavra de encorajamento e por me acompanharem ao longo desse percurso.

Expresso minha profunda gratidão àqueles e àquelas que representam a Comunidade Quilombola Ilhotinha, que sempre me acolheram com sorriso no rosto e com imensa afetividade. Sem vocês, a realização desta pesquisa não teria sido possível. Com vocês, me senti em casa, parte da família, verdadeiramente pertencente. Sentados, compartilhando pirão d'água, cachaça e churrasco, fomos além do alimento físico, compartilhando histórias, saberes e um profundo vínculo de comunidade. Agradeço especialmente ao Tinho, por me receber de braços abertos, pelas valiosas trocas, pela parceria e, principalmente, por confiar a mim sua história. Esse encontro é apenas o começo, e a conexão estabelecida com todos vocês seguirá viva em minha trajetória. O que vivemos não se encerra aqui; mas se estende para além das páginas desta pesquisa.

O tempo mudou! Fez o céu brilhar. O Sol e a Lua irradiam energia para renovar. Que renasça o amor e fortaleça a fé. Pois iansã está soprando pelo mundo um vendaval de axé!

(Ponto de Iansã - A guerreira vai reinar)

Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente confluência, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente – a gente rende.

(Nego Bispo)

RESUMO

Este estudo teve como objetivo investigar de que modo(s) a contranarrativa construída a partir da experiência de Tinho, liderança da Comunidade Quilombola Ilhotinha, em Capivari de Baixo (SC), propõe uma epistemologia contracolonial. Por meio de sua contranarrativa, o trabalho busca revelar uma perspectiva ética e estética alternativa, fundamentada em saberes praticados nas frestas, na cotidianidade. A questão central que busquei responder foi: como Tinho constrói uma epistemologia contracolonial no contexto da comunidade quilombola Ilhotinha? O ponto de partida desta pesquisa foi o encontro entre mim e Tinho. A partir de nosso diálogo, co-construí a teoria que fundamenta este estudo, enriquecida pelas reflexões de autores como Beatriz Nascimento, Lélia González, Sueli Carneiro, Frantz Fanon, Aimé Césaire, bell hooks, Paulo Freire, Luiz Rufino, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Malcom Ferdinand, entre outros. Nesse percurso, além das observações e experiências vivenciadas na comunidade, recorri a entrevistas em profundidade e à escrevivência como caminho metodológico, conceito desenvolvido por Conceição Evaristo. As cartas enviadas via e-mail por Tinho, que revelam aspectos profundos das experiências vividas na comunidade, desempenharam um papel central na formulação de uma contranarrativa que confronta o discurso colonial hegemônico. Essa contranarrativa se apresenta como uma resposta à colonialidade do poder, do saber e da natureza, que historicamente têm subalternizado as populações negras e indígenas. Neste contexto, o lócus de enunciação é entendido como um espaço tanto político quanto epistêmico. Trata-se de uma outra narrativa de existência, que abarca temas como racismo, traumas, injustiças sociais e ambientais, desastres ecológicos, formas de resistência e práticas educativas. Na contranarrativa de Tinho, emergem processos de violência e repressão que incluem a construção de uma “não existência”, marcada pela negação da identidade e pelo apagamento das subjetividades, e de um “não habitar”, que evidencia os impactos da colonialidade da natureza sobre os territórios de grupos marginalizados. Destaca-se como o estado de “outridade” fomenta a ocupação e exploração de territórios, impactando profundamente a relação das comunidades afetadas com o espaço que ocupam. É como se essas comunidades não existissem ou não pertencessem, precisando constantemente justificar sua presença e sua existência em seus próprios espaços. A pesquisa revelou uma conexão intrínseca entre colonialidade, modernidade e crise ambiental. Essa articulação demonstrou que a forma de habitar centrada na perspectiva eurocêntrica perpetua a colonialidade nas dimensões do poder, do saber, do ser e da natureza de forma interligada, impossibilitando que essas questões sejam tratadas isoladamente. O fundamento dessa epistemologia contracolonial reside em outras formas de habitar a terra, de ser e estar no mundo, formas estas que historicamente têm resistido à opressão e lutado pela preservação de sua existência em plenitude. Nesse contexto, os quilombos representam potências transformadoras que ressignificam o habitar colonial, criando possibilidades de resistência e reexistência. Por fim, destaca-se um conhecimento que é gerado a partir de experiências corporais, ancestralidades, subjetividades, afetividades, emoções e identidades. Esse saber se contrapõe ao universalismo abstrato que se apresenta como neutro, mas que na verdade oculta relações de poder e dominação. Assim, existir, ser, estar e reivindicar a própria identidade, cultura e conhecimento tornam-se atos de resistência e afirmação que transcendem a dimensão ontológica, assumindo também um caráter profundamente epistemológico.

Palavras-chave: Racismo Ambiental. Decolonialidade. Escrevivência. Resistências. Pedagogias.

ABSTRACT

This study aimed to investigate how the counter-narrative constructed from the experience of Tinho, a leader of the Quilombola Community Ilhotinha in Capivari de Baixo (SC), proposes a counter-colonial epistemology. Through his counter-narrative, the research seeks to reveal an alternative ethical and aesthetic perspective, grounded in knowledge practiced in the cracks of everyday life. The central question I sought to answer was: how does Tinho construct a counter-colonial epistemology within the context of his quilombola community? The starting point of this research was the encounter between Tinho and myself. From our dialogue, I co-constructed the theoretical foundation of this study, enriched by the reflections of authors such as Beatriz Nascimento, Lélia González, Sueli Carneiro, Frantz Fanon, Aimé Césaire, bell hooks, Paulo Freire, Luiz Rufino, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Malcolm Ferdinand, among others. Along this journey, in addition to the observations and experiences lived within the community, I drew on in-depth interviews and on the methodology of *escrevivência* (life-writing as theory), a concept developed by Conceição Evaristo. The letters Tinho sent via email, which reveal deep aspects of his lived experiences within the community, played a central role in the formulation of a counter-narrative that confronts the hegemonic colonial discourse. This counter-narrative emerges as a response to the coloniality of power, knowledge, and nature—forces that have historically subjugated Black and Indigenous populations. Within this context, the locus of enunciation is understood as both a political and epistemic space. It is an alternative narrative of existence, addressing themes such as racism, trauma, social and environmental injustices, ecological disasters, forms of resistance, and educational practices. In Tinho's counter-narrative, processes of violence and repression surface, including the construction of a “non-existence” marked by the denial of identity and the erasure of subjectivities, as well as a “non-inhabiting,” which highlights the impacts of the coloniality of nature on the territories of marginalized groups. It becomes evident how this state of “otherness” fosters the occupation and exploitation of these territories, deeply affecting the communities' relationship with the spaces they inhabit. It is as if these communities do not exist or do not belong—constantly forced to justify their presence and existence within their own lands. The research revealed an intrinsic connection between coloniality, modernity, and environmental crisis. This articulation demonstrated that the Eurocentric way of inhabiting the world perpetuates coloniality in the intertwined dimensions of power, knowledge, being, and nature—making it impossible to address these issues in isolation. The foundation of this counter-colonial epistemology lies in other ways of inhabiting the earth, of being and existing in the world—ways that have historically resisted oppression and fought to preserve the fullness of their existence. Within this framework, quilombos represent transformative forces that resignify colonial modes of inhabiting, creating possibilities for resistance and re-existence. Ultimately, this study highlights a form of knowledge that emerges from embodied experiences, ancestry, subjectivities, affections, emotions, and identities. This knowledge stands in opposition to the abstract universalism that presents itself as neutral, while in fact concealing power relations and domination. Thus, to exist, to be, to inhabit, and to reclaim one's identity, culture, and knowledge become acts of resistance and affirmation that go beyond the ontological realm and assume a deeply epistemological dimension.

Keywords: Environmental Racism. Decoloniality. *Escrevivência*. Resistances. Pedagogies.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Homenagem aos Pretos Velhos no Centro de Umbanda Ogum sete ondas.....	28
Figura 2: Um dos irmãos do engenho colocando lenha no forno.....	30
Figura 3: Mural da sede da ONG Resistência	31
Figura 4: Recorte do envelope de uma das cartas recebidas por correspondência.....	35
Figura 5: Tinho na época em que integrou o convento	39
Figura 6: Tinho com crianças trabalhando como educador social	40
Figura 7: Dona Custódia Graceslau Mendes (mãe de Tinho)	40
Figura 8: Seu Manoel Mendes (pai de Tinho).....	41
Figura 9: Banner disponível na porta da sede da ONG	109
Figura 10: Lago de óleo.....	111
Figura 11: Paisagem da Comunidade	112
Figura 12: Estrada asfaltada da Comunidade	113
Figura 13: Crianças indo à escola.....	114
Figura 14: Antigo prédio da escola.....	114
Figura 15: Prédio Estratégia de Saúde da Família.....	115
Figura 16: Paisagem da Comunidade	115
Figura 17: Canteiro com ervas tradicionais	116
Figura 18: Canteiro com ervas tradicionais	117
Figura 19: Quintal com pé de jabuticaba.....	117
Figura 20: Campo com bois pastando	118
Figura 21: Quintal com variedade de árvores.....	118
Figura 22: Ruas/Encruzilhada	119
Figura 23: Estrada de chão na Comunidade	119
Figura 24: Cabra pastando solta	120
Figura 25: Campo de futebol.....	121
Figura 26: Convite dia da família na escola	134
Figura 27: Dia da oficina de cerâmica na escola	135
Figura 28: Farinhada no engenho	136
Figura 29: Cuidando da farinha no forno	137
Figura 30: Criança brincando com farinha no entorno do forno	138
Figura 31: Prensa da mandioca.....	138
Figura 32: Mandioca pré fornada	139
Figura 33: Carro de boi da época	139

Figura 34: Irmãos mostrando o carro de boi	140
Figura 35: Tapa olho de boi de 1932.....	140
Figura 36: Carne, cachaça e pirão d'agua compartilhados	141
Figura 37: Desfile de 07 de setembro de 2023.....	143
Figura 38: Desfile de 07 de setembro de 2024	145
Figura 39: Convite Consciência Negra no Quilombo	146
Figura 40: Roda de capoeira.....	147
Figura 41: Tinho recitando um poema	148
Figura 42: Sabonetes produzidos pelos alunos/as da EJA.....	149
Figura 43: Farinha de mandioca produzida pelos alunos/as da EJA	150
Figura 44: Eu e Tinho na exposição dos alunos/as da EJA.....	150
Figura 45: Criança vestida de maricota na dança do boi de mamão	151
Figura 46: Tinho com os mestres de capoeira	152
Figura 47: Bebê na roda de capoeira	152
Figura 48: Instrumentos da oficina de ritmos.....	154
Figura 49: Convite oficina de ritmos de 2024	155
Figura 50: Tinho na oficina de ritmos na escola	156
Figura 51: Crianças aprendendo a tocar os instrumentos.....	157
Figura 52: Tinho falando na Conferência Nacional de Saúde.....	161

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA Associação Brasileira de Antropologia
CELESC Centrais Elétricas de Santa Catarina
EJA Educação de Jovens e Adultos
FCP Fundação Cultural Palmares
GPMACS Grupo de Pesquisa Meio Ambiente, Cultura e Sociedade
GT Grupo de Trabalho
IEPS Instituto de Estudos para Políticas de Saúde
INCRA Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
LTDA Sociedade Limitada
MNU Movimento Negro Unificado
MOCNEC Movimento Negro de Capivari de Baixo
MST Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra
ONG Organização não governamental
SINTE Sindicato dos Trabalhadores em Educação
UFSC Universidade Federal de Santa Catarina
UNESC Universidade do Extremo Sul de Santa Catarina

SUMÁRIO

PREFÁCIO	16
ENCRUZOS, ENCONTROS E A MATERIALIZAÇÃO DE UMA PESQUISA.....	25
AGORA JÁ É DESABAFO, É O MOMENTO DE DESABAFAR	41
A SANGRIA DESATADA DE PALAVRAS CONTIDAS	53
NÃO EXISTÊNCIA: EFEITO DO PROFUNDO ESTADO DE OUTRIDADE	58
NÃO HABITAR: EFEITO DO PROFUNDO ESTADO DE OUTRIDADE	78
DEVIR QUILOMBOLA: DESEJO CONSCIENTE DE VIDA.....	95
RESSIGNIFICANDO O HABITAR COLONIAL	110
CONTRANARRATIVAS QUE (DES)EDUCAM	122
ÚLTIMAS PALAVRAS.....	167
REFERÊNCIAS	171
ANEXO A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	178
ANEXO B – TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E NOME.....	181
ANEXO C – CARTA DE ACEITE.....	182

PREFÁCIO

Duas palavras definem o processo que deu origem a esta tese: inquietações e encontros. Desde a infância, minhas inquietações sempre me impulsionaram a ser uma pessoa questionadora, e esse traço se intensificou ainda mais quando iniciei minha primeira graduação em Pedagogia. Essas inquietações me impulsionaram e me levaram a diversos lugares em busca de respostas e/ou de novos questionamentos.

O percurso até o momento em que me encontro, escrevendo uma das últimas etapas dessa longa trajetória de pesquisas, foi permeado por desafios, incertezas, dúvidas, mas, sobretudo, por inquietações e encontros. Esses atravessamentos, ao mesmo tempo que me impulsionam e me colocam em movimento, me faziam querer abraçar o mundo, afinal, são tantas possibilidades de pesquisa, queria eu ter uma vida com mais anos para continuar exercendo este ofício que tanto me fascina.

Nessas idas e vindas como integrante do Grupo de Pesquisa Meio Ambiente, Cultura e Sociedade (GPMACS) do Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais da UNESC, deparei-me com diversos contextos que despertaram em mim o interesse pela pesquisa. Um deles foi a Comunidade Quilombola Ilhotinha, localizada em Capivari de Baixo, Santa Catarina. Como grupo, fomos motivados por um desastre ambiental que afeta a comunidade e que será discutido neste estudo. As ações realizadas pela liderança local, Tinho, despertaram em mim um interesse especial.

A Comunidade Quilombola Ilhotinha está localizada no município de Capivari de Baixo, em Santa Catarina e é formada por cerca de 134 núcleos familiares. Em 2014, Tinho deu início ao processo de certificação da Comunidade pela Fundação Cultural Palmares (FCP) e em 2022, no processo para a titulação do território no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

A Comunidade requereu o título de propriedade coletiva da terra ao Incra, conforme o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988; o processo se encontra em tramitação, na etapa de elaboração do Relatório Antropológico.

Ao longo de sua trajetória, Tinho esteve ativamente envolvido em diversos movimentos sociais. Iniciou sua militância no Sindicato dos Trabalhadores em Educação (SINTE), seguindo depois para o Movimento Negro Unificado (MNU) de Santa Catarina, o Núcleo de Estudos Negros (NEN), o Movimento Negro de Tubarão (MOCNETU) e o Movimento Negro de Capivari de Baixo (MOCNEC). Foi a escuta atenta às palavras de um companheiro de luta que

o impulsionou a voltar o olhar para sua própria gente, despertando o desejo de retornar à comunidade onde cresceu e viveu boa parte de sua vida. “Então eu retornei e nunca mais saí daqui, porque daí já veio a luta. Hoje eu não posso sair da comunidade, o movimento negro está em todo lugar, mas uma liderança quilombola pertence ao seu povo, ao seu território.” (Tinho).

A participação nesses movimentos foi tão significativa para sua vida que influenciou diretamente na criação da Associação Palmares de Ilhotinha, atualmente conhecida como ONG Resistência. É por meio dela que Tinho conduz, hoje, um intenso e contínuo processo de resistência dentro e a partir da Comunidade.

Diante de tudo que ele compartilha, é possível reconhecer seu incansável esforço por uma educação de qualidade para sua gente. Foi nesse contexto que se engajou na luta pela implementação de uma Unidade Descentralizada de Educação de Jovens e Adultos (EJA), que, após diversos trâmites, entrou em funcionamento no segundo semestre de 2022. Nessa iniciativa, ele atua como coordenador, reafirmando seu compromisso com o direito à educação e com o fortalecimento do território quilombola.

Antes de abordar o encontro entre mim e Tinho, quero voltar no tempo para contextualizar minhas motivações e o conteúdo que as fundamenta. Em minhas andanças, tive a oportunidade de realizar uma pesquisa no Assentamento do MST Apolônio de Carvalho, localizado em Eldorado do Sul, Rio Grande do Sul. Fui impulsionada pela ideia de que os moradores do Assentamento, ao enfrentarem e resistirem à instalação de uma mina de carvão a céu aberto — a maior do Brasil, ocupando cerca de 5 mil hectares —, estavam produzindo um saber próprio, originado dos atos de resistência a esse empreendimento.

O encontro com a Comunidade Quilombola Ilhotinha ecoa a experiência vivida no Assentamento do MST, revelando que, em diferentes contextos e situações, as resistências coletivas contra injustiças ambientais geram saberes únicos e transformadores. Embora a comunidade quilombola possua suas especificidades, ela também carrega um histórico de resistências relacionadas a questões ambientais, o que me permitiu estabelecer uma conexão entre os dois contextos. Ambos estavam criando saberes que surgiram dessas lutas — uma pedagogia da cotidianidade, capaz de conscientizar, mobilizar e transformar os indivíduos e a realidade na qual fazem parte.

Os conflitos ambientais presentes em ambos os contextos revelaram a complexidade envolvida nos diferentes modos de apropriação, uso e significação do território. Em tais situações, determinados grupos sociais tiveram seus modos de produção e reprodução da vida ameaçados pelos impactos das práticas de um grupo dominante, que continua a agir em nome do chamado desenvolvimento.

A concepção de desenvolvimento aqui é entendida como parte de uma construção social e histórica moderna, que não só pressupõe etapas sucessivas e contínuas de um processo visto como uma mudança positiva, mas também opera como um dispositivo prescritivo e normatizador das sociedades, alinhando-se à reprodução do padrão global de poder. É crucial problematizar esse ideário, pois ele carrega consigo uma epistemologia própria, isto é, políticas de conhecimento estão interligadas às políticas de desenvolvimento.

Entre os conhecimentos marginalizados estão aqueles que mantêm uma relação diferenciada com o meio ambiente, onde saberes são concebidos e transmitidos além da lógica dualista entre sociedade e natureza, como ocorre nas comunidades tradicionais e entre as populações do campo.

As ações e empreendimentos que emergem em contextos de conflito ambiental que afetam comunidades vulnerabilizadas são fundamentais para as discussões no campo das Ciências Ambientais, pois revelam e questionam uma lógica que, em muitas ocasiões, sustenta certos discursos dentro da própria ciência. Exemplos disso incluem conceitos como carvão limpo, carvão sustentável, economia verde e desenvolvimento sustentável, que, segundo alguns autores, se fundamentam no que é denominado capitalismo verde. Essas lógicas, no entanto, não problematizam o ideário desenvolvimentista e suas consequências.

O que observamos é a tentativa de articulação entre práticas capitalistas e a sustentabilidade ambiental, como se fosse possível conciliar crescimento econômico com a preservação ambiental. Além disso, são noções que não questionam as estruturas fundamentais do capitalismo e ocultam as vozes e experiências das comunidades afetadas, minimizando suas lutas e saberes tradicionais em favor de uma narrativa que privilegia interesses econômicos e a exploração de recursos.

Por essa razão, é crucial reconhecer e valorizar as experiências das comunidades afetadas e que seguem resistindo a partir da preservação dos conhecimentos ancestrais sobre o manejo da natureza e a convivência harmoniosa com o meio ambiente. Essas pessoas não estão apenas resistindo ao ideário desenvolvimentista, mas produzindo um outro modo de ser e estar no mundo que desafiam uma concepção que considera a natureza como recurso a ser explorado.

Essas comunidades, a partir de alternativas e cosmovisões próprias, acionam dimensões outras, constituindo-se mais que uma alternativa aos projetos desenvolvimentistas, baseados fundamentalmente nas relações mercadológicas e na lógica capitalista do crescimento ilimitado, mas em uma ontologia relacional, e, por conseguinte, em uma epistemologia outra. Nesse sentido, as resistências aqui são entendidas para além de atos em oposição a algo, mas como propostas que se difundem em diferentes espaços geoculturais sob diferentes denominações.

Além disso, essa pesquisa evidenciou um aspecto ainda mais essencial: a correlação entre colonialidade, modernidade e crise ambiental. Essa relação é fundamental, pois busca ir além de um discurso ambientalista que, na verdade, representa uma nova forma de expressão de uma mentalidade ocidentalizada. Nesse contexto, a crise ambiental é abordada como resultado de um modo de habitar que é intrinsecamente colonial. Esse entendimento implica reconhecer que as práticas coloniais não apenas exploraram e devastaram ecossistemas, mas também impuseram uma lógica de apropriação e consumo que continua a moldar as relações contemporâneas com a natureza.

O estudo evidencia que a forma de habitar eurocentrada perpetua a colonialidade nas dimensões do poder, do conhecimento, da existência e da natureza de maneira interconectada, tornando impossível abordar uma dessas questões sem considerar as demais. Focar apenas em um único aspecto da colonialidade resulta em uma compreensão limitada, percepção que só consegui alcançar após realizar este estudo etnográfico.

A concretização desta pesquisa é resultado de uma experiência que, inicialmente, partiu de uma tentativa frustrada de enquadrar uma realidade em conceitos teóricos previamente definidos – admito que esse caminho seria bem mais simples. No entanto, optei por seguir outro percurso, esforçando-me ao máximo, ainda que com algumas lacunas, para redirecionar o processo em uma construção que privilegiou a interação dinâmica entre o campo e a teoria. Nesse movimento, a pesquisa se transformou em texto, guiada por uma lógica de tessitura.

Essa tessitura foi viabilizada pelo encontro entre mim e Tinho, embora não sem tensionamentos. Eu, vinda da academia, adentrei o espaço da comunidade quilombola à qual ele pertence, sendo ambos sujeitos racializados cujos processos de subjetivação foram moldados pelo sistema colonial capitalista e influenciados pela branquitude. Contudo, reconheço que usufruo dos privilégios que essa estrutura me confere. Por isso, o processo de traduzir esse encontro nas páginas deste estudo foi marcado pelo desafio de evitar uma concepção de pesquisa onde a pesquisadora se posiciona de forma distanciada e os participantes são tratados apenas como interlocutores, os chamados “objetos de pesquisa”.

É inconcebível considerar que um ser humano, com sua bagagem de experiências, memórias e conhecimentos, um mundo outro, seja tratado como objeto de pesquisa. Buscando romper com essa visão, questionei-me sobre o lugar que Tinho ocupa neste trabalho e, mais do que isso, perguntei a ele como gostaria de contar sua história. Sua resposta imediata foi que, além das nossas longas conversas, ele gostaria de escrever. Assim, sugeri que me enviasse cartas. Dessa forma, a transformação dos nossos encontros em texto foi conduzida levando em consideração sua narrativa, tanto por meio da escrita quanto das entrevistas. O referencial

teórico que escolhi foi se construindo dentro dessa trama. É importante ressaltar que suas narrativas estão destacadas nesta pesquisa em *itálico*, uma forma que encontrei de evidenciar sua voz e a singularidade de sua contribuição. Esse recurso não é apenas estético, mas simbólico, pois marca o espaço que ele ocupa enquanto narrador de sua própria história, em contraponto à minha voz de pesquisadora.

A parceria que se formou nesse encruzo me levou a buscar uma nova forma de escrita, desafiando os modos de produção de conhecimento aos quais eu estava acostumada. Ainda sem saber exatamente como proceder, eu tinha um vasto material composto por nossas longas conversas, que frequentemente se estendiam por uma tarde inteira, e estava recebendo as cartas de Tinho por e-mail. Foi então que decidi levar o que havia produzido, junto com algumas indagações, para a 34ª Reunião de Antropologia, realizada em julho de 2024, em Belo Horizonte, MG. Apresentei meu trabalho no GT intitulado “Saberes Localizados, escritas de si e entre os seus: desafios político-teóricos e metodológicos nas práticas etnográficas”. Os dois dias de discussões no GT trouxeram muitas inspirações e ideias para dar continuidade à escrita. Em particular, uma pergunta feita por um dos participantes me marcou profundamente: “Você responde as cartas que recebe de Tinho?”.

O questionamento me levou a reestruturar completamente meu processo de escrita. A partir dali, passei a direcioná-la como uma resposta às cartas de Tinho, num movimento em que, mesmo sendo lida por um público mais amplo, ela se dirige essencialmente a ele. Esse novo formato não apenas reorganizou a dinâmica do texto, mas também reforçou o caráter dialógico da pesquisa, reforçou um vínculo etnográfico como coloca Bizerril (2004). É por essa razão que o autor menciona ser o encontro etnográfico um produto de negociação.

Achei importante compartilhar o processo de construção desta pesquisa para, então, apresentar a questão central que busquei responder: como Tinho constrói uma epistemologia contracolonial no contexto de sua comunidade quilombola? Minha tese é a de que Tinho desenvolve uma epistemologia outra, desafiando e desestabilizando o discurso hegemônico por meio de uma contranarrativa.

Assim, compreendo o lócus de enunciação como um espaço político e epistêmico. Trata-se de uma outra narrativa de existência, que abarca temas como racismo, traumas, injustiças sociais e ambientais, desastres ecológicos, formas de resistência e práticas educativas. Essas questões são abordadas nos capítulos que compõem esta tese, os quais intitulei: Encruzos, encontros e a materialização de uma pesquisa; Agora já é desabafo, é o momento de desabafar; A sangria desatada de palavras contidas; Não existência: efeito do profundo estado de outridade; Não habitar: outro efeito do profundo estado de outridade; Devir quilombola: desejo

consciente de vida; Ressignificando o habitar colonial e Contranarrativas que (des)educam.

Num primeiro momento, busquei explorar o ponto de partida da pesquisa, marcado pelos encontros e desencontros entre mim e Tinho. A narrativa destaca os tensionamentos que emergem desses encruzos, mas também as possibilidades que surgem dessas trocas. Além disso, mostro como nossas interações se transmutaram em texto e como as fronteiras entre pesquisadora e sujeito da pesquisa podem se tornar mais fluidas por meio de uma metodologia que seja capaz de, pelo menos tentar, abarcar a complexidade que envolve uma escrita dialógica. Escrever este capítulo me fez refletir sobre as relações de poder que permeiam a escrita acadêmica e o quanto é desafiador tentar subverter essa lógica. Também me mostrou que não existe escrita neutra e que toda escrita é, de certa forma, um ato político.

Escrever é um ato político porque, em minha opinião, não existe pesquisa neutra. As escolhas do pesquisador — desde a metodologia adotada, a estrutura do trabalho, a linguagem empregada até os referenciais teóricos que embasam a reflexão — refletem uma visão de mundo, um posicionamento diante das questões que atravessam os temas envolvendo o campo de estudo. Por isso, essa escrita também me confrontou com algumas limitações e desconfortos, especialmente ao tentar construir um trabalho acadêmico que não se ajustasse facilmente aos moldes nos quais estamos acostumados. No entanto, acredito que é justamente nesses tensionamentos que se encontra a força da pesquisa e da escrita, capazes de abrir novos caminhos e expandir nossa compreensão sobre o que constitui a produção de conhecimento na ciência. Por essa razão, neste primeiro capítulo apresento e justifico a escolha dos fundamentos teórico-metodológicos que orientaram esta pesquisa, com base na etnografia e na escrevivência.

Aproveitando o ensejo sobre a escrita, no segundo capítulo busquei explorar a narrativa como um processo político, destacando a importância da escrita como ferramenta de luta, afirmação ontológica e resistência. A escrita tem o potencial de construir uma contranarrativa em resposta à narrativa imposta por grupos dominantes e opressores. Parto do princípio de que, para grupos marginalizados, a palavra vai além de um simples meio de comunicação; ela é um ato de reivindicação e um caminho para a reapropriação de sua própria história contra o desarranjo das memórias. A palavra resgata histórias apagadas, dá voz aos que foram historicamente silenciados e expressa questões que foram reprimidas, desafiando as estruturas de poder estabelecidas.

Por entender que as vozes dos sujeitos marginalizados foram silenciadas ao longo da história, e que muitas experiências foram forçadas a se manter reprimidas para sobreviver em uma sociedade violenta e desumanizadora, concebi o terceiro capítulo. Nele, utilizo a expressão “sangria desatada de palavras contidas” inspirada em Conceição Evaristo quando menciona que

escrever é sangrar se referindo ao fluxo de palavras que, por tanto tempo, ficaram contidas e que agora emergem através das cartas de Tinho. Assim, este capítulo é inteiramente dedicado a expor as cartas que recebi ao longo dessa trajetória de interação com ele.

Entre os processos de violência e repressão que emergem a partir da contranarrativa de Tinho, destacam-se a negação de identidades e o apagamento das subjetividades, ou seja, a constituição de uma “não existência”. Por isso, no quarto capítulo, intitulado “Não existência: efeito do profundo estado de outridade”, reflito sobre a invisibilidade imposta às pessoas negras pelo colonialismo e pela supremacia branca, que as relegam à condição de “outros”. Neste capítulo, com base nas falas de Tinho, procuro explorar as consequências da desumanização e como ela impacta profundamente a sensação de pertencimento e identidade desses indivíduos, sobretudo por meio de processos traumáticos que produzem o complexo de inferioridade.

É importante acrescentar que, historicamente, a noção de raça foi inexistente até a colonização das Américas, quando passou a ser usada como uma ferramenta de dominação econômica, política, cultural e pedagógica. Nesse contexto, o termo “negro” foi criado como uma “fantasmagoria”, figura inventada pelo branco e fixada como tal (Fanon, 2020; Quijano, 2005; Mbembe, 2014). Como Mbembe (2014, p. 264) aponta: “Negro é o nome que me foi dado por alguém. Não o escolhi originalmente. Herdo esse nome por conta da posição que ocupo no espaço do mundo.”.

Nesta tese, o uso do termo “negro” está fundamentado nas reflexões sobre a atuação do movimento negro ao resignificar e politizar o conceito de raça. Trata-se do processo que Mbembe (2014, p. 93) chama de reversão ou inversão, que visa restaurar o “estatuto de humanidade outrora rasurado pelo ferro e o açoite.” Nesse sentido, a raça é vista como uma construção social, e o termo “negro” assume o papel de símbolo de luta e mobilização em diversos âmbitos — político, cultural, religioso, entre outros. Ele deixa de ser uma referência a uma identidade passiva e se transforma em algo poderoso e significativo.

Para Aimé Césaire, esse nome não remete a uma realidade biológica ou à cor da pele. O autor entende “negro” como uma construção que transcende o aspecto físico e representa um estado esperança e luta histórica contra a opressão colonial. O que lhes une não é a cor da pele mas o fato de serem grupos humanos que sofreram as piores violências da história, grupos que sofrem por serem marginalizados. Trata-se, segundo o autor, de uma comunidade que sofreu opressão, exclusão imposta e discriminação profunda. Mas, ao mesmo tempo, é uma comunidade de “resistência contínua, de luta tenaz pela liberdade e de indubitável esperança” (Césaire, 2010, p. 108). Ao politizar a raça, o movimento negro desafia e desconstrói as ideias de inferioridade atribuídas aos negros, rompendo com estereótipos e representações distorcidas.

Dessa forma, a conscientização e a afirmação identitária dos negros emergem como forças centrais no combate à opressão racial (Gomes, 2012).

Dando continuidade à noção de “outridade”, desenvolvo o capítulo sobre o “não habitar”. Nele, busquei destacar aspectos da contranarrativa de Tinho que evidenciam as consequências da colonialidade da natureza para os territórios de grupos marginalizados. O capítulo explora como o estado de “outridade” fomenta a ocupação e exploração desses territórios, impactando profundamente a relação das comunidades afetadas com o espaço que ocupam. É como se o outro não existisse ou não pertencesse, como se precisasse pedir permissão para ser e existir em seu próprio território. Dessa forma, dou ênfase aos impactos gerados pela injustiça ambiental que a Comunidade tem historicamente vivenciado de diversas formas, enfatizando o processo contínuo de racismo ambiental que permeia as ações realizadas contra as pessoas e o meio ambiente.

No capítulo sobre o devir quilombola, apresento o processo de luta, resistência, afirmação e fortalecimento da identidade das comunidades quilombolas. Discuto como essas comunidades, ao longo do tempo, desenvolvem formas de habitar a terra que desafiam a lógica colonial, transformando e ressignificando as relações entre si e com o meio ambiente, em sintonia com suas raízes e ancestralidade. Refiro-me a isso como desejo consciente de vida, pois são grupos que deram vazão ao fluxo do desejo pela vida. Nesse contexto, a organização dos quilombos é fruto das estratégias e lutas que emergiram desse anseio pela vida. Assim, a organização dos quilombos está relacionada com a capacidade humana de imaginar e aspirar a uma realidade diferente, mesmo sob condições extremamente adversas, que é o que Tinho vem fazendo por meio de suas ações.

O devir quilombola nos conduz ao que estou chamando de ressignificação do habitar colonial, já que a própria organização dos quilombos constitui uma estratégia de resistência e sobrevivência frente ao modelo opressor. Para este capítulo, minha ideia inicial era realizar fotografias que evidenciassem outras formas de habitar o espaço aonde a Comunidade está situada, indo além da violência e do “não lugar” que os moradores da Comunidade Quilombola Ilhotinha experimentaram. A proposta era destacar como, apesar da chegada de uma família branca que praticou racismo em diferentes esferas; apesar da invasão do território pelo monocultivo, uso de agrotóxicos; e mesmo diante de um desastre ambiental sem precedentes e da sensação de não pertencimento em seu próprio espaço, as pessoas da Comunidade se reorganizaram, resistiram e ressignificaram suas vivências. Durante o processo, surgiu a ideia de captar essas imagens pela lente dos próprios moradores. Assim, conversei com Camila, coordenadora pedagógica do EJA, que prontamente aceitou a sugestão. As fotos apresentadas

no capítulo sete, juntamente com as legendas, foram então realizadas pelos estudantes da EJA Quilombola de Ilhotinha, trazendo a perspectiva genuína e única dos moradores da comunidade sobre seu próprio território.

Finalmente, no capítulo oito, reúno todas as questões que surgiram ao longo deste percurso — tanto as que já considerava parte de uma pedagogia outra, tecida no cotidiano, quanto as surpresas e ações desenvolvidas por Tinho durante esta pesquisa — e as interpreto como uma “pedagogia da fresta”, termo de Luiz Rufino. Neste capítulo, apresento um repertório de práticas cotidianas e miúdas de desaprendizagem e reaprendizagem. Tinho apresenta contranarrativas como atos de rebeldia e inconformismo, desafiando e desconstruindo as narrativas coloniais e criando espaço para epistemologias outras. Tinho constrói uma epistemologia contracolonial. Como? A partir de uma contranarrativa profundamente enraizada na resistência ao sistema hegemônico cristão, capitalista, racista, patriarcal, moderno/colonial.

Ao partir da tese de que Tinho, por meio de sua contranarrativa, constrói uma epistemologia contracolonial, estou fazendo alusão ao termo desenvolvido por Nêgo Bispo, que utiliza o conceito de contra-colonial se referindo a práticas e pensamentos que resistem à lógica colonialista imposta pelos sistemas eurocêtricos. Nesse aspecto, são práticas que vão na contramão da ideia de colonialidade a partir de suas resistências, autonomia e cosmovisão.

Com isso, procuro também incentivar reflexões sobre a necessidade e a urgência de ampliar o fazer ciência no campo da produção de conhecimento, desafiando o racionalismo acadêmico-disciplinar fundamentado no monismo cultural (Sodré, 2012), isto é, na racionalidade eurocentrada e ocidental.

A você, leitor ou leitora a quem esta pesquisa alcançou, espero que as palavras aqui reunidas, assim como as vivências, significados e pessoas que elas representam, possam tocar, atravessar, transformar e inspirar você a buscar e valorizar outras formas de ser e estar no mundo. Que este trabalho o convide a olhar com mais sensibilidade para as pessoas e movimentos que resistem ao sistema hegemônico capitalista, patriarcal, racista, colonial/moderno, e, acima de tudo, a desaprender do cânone. Que ao longo desta leitura você se permita questionar as narrativas dominantes e reconhecer a riqueza que brota das margens, a sabedoria presente nas miudezas do cotidiano e que vão na contramão de tudo o que está posto como norma. Viva o pluriverso! Semeamos e regamos para que continuem a florescer epistemologias outras, plurais, capazes de abrir frestas na estrutura rígida em que fomos formados. Que, como sugere Eduardo Galeano, e com um toque de intervenção minha, possamos continuar denunciando a falsa grandeza das coisas grandes e reconhecendo a verdadeira grandeza que se esconde nas coisas consideradas pequenas pela branquitude.

ENCRUZOS, ENCONTROS E A MATERIALIZAÇÃO DE UMA PESQUISA

Nós não escrevemos de lugar nenhum. Início esta escrita com esse pensamento para situar o lugar de onde falo. Ainda na graduação comecei a fazer a conexão entre cultura, conhecimento e poder. Em minha área de atuação, esse conhecimento foi crucial para identificar a suposta inocência ideológica subjacente às práticas educacionais como um todo. Em minha trajetória, alguns questionamentos me levaram a teorias que problematizam a narrativa colonial e as heranças do colonialismo, buscando desconstruir narrativas e estruturas de poder que perpetuam desigualdades. Mais tarde, entrei em contato com os estudos realizados pelo grupo Modernidade/Colonialidade e, desde então, a perspectiva decolonial se tornou a base de meus estudos.

Ao longo desse processo, percebi que defender uma pedagogia efetivamente crítica significa considerar a relação entre saber, poder e raça, especificamente porque o currículo escolar envolve a produção de significados. O que quero dizer com isso, é que o currículo escolar é um espaço onde as relações sociais se manifestam e onde as identidades e subjetividades são construídas e negociadas constantemente. É perturbador que, desde a infância, nossa educação tenha sido moldada por um conhecimento eurocêntrico, cristão e patriarcal, refletindo e perpetuando valores e perspectivas historicamente dominantes no Ocidente. Isso reforça a narrativa daqueles que detêm o poder, criando e sustentando categorias raciais que asseguram ao branco uma posição de privilégio.

Parto do princípio de que a raça é uma construção social, sendo o termo “branco” uma invenção da imaginação europeia que o Ocidente buscou naturalizar e impor como uma norma universal para justificar dominação, hierarquias raciais e colonialismo. Portanto, é uma categoria que foi criada e sustentada por uma série de violências, incluindo genocídios e extermínios. Além disso, cabe destacar que essa fantasia criada pela branquitude, se fundamenta não só por meio da violência física como também por criações técnicas, científicas e culturais, bem como de organização da vida política e econômica que deram ao Ocidente um senso de legitimidade (Mbembe, 2014).

O encontro a que me refiro no título deste tópico é entre duas pessoas que foram categorizadas assim. Não posso desconsiderar o lugar que ocupo, privilegiado pela branquitude em sua dimensão histórica, social, econômica, política e cultural. Branquitude essa que formula um ponto de vista, um lugar do qual as pessoas brancas se veem e veem as pessoas não brancas (DiAngelo, 2018). Ocupar esse lugar já garante privilégio a recursos materiais e simbólicos

gerados desde o colonialismo e o imperialismo, mas que perpetuam até os dias atuais (Schucman, 2014).

Enquanto integrante do Grupo de Pesquisa Meio Ambiente, Cultura e Sociedade (GPMACS) do Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais da Universidade do Extremo Sul Catarinense, conheci Tinho, liderança na Comunidade Quilombola Ilhotinha. Com o tempo, ao participar de diversas ações empreendidas por ele na Comunidade, nossos laços se estreitaram, permitindo-me conhecê-lo melhor. Uma coisa era certa: Tinho tinha/tem muito a dizer, suas experiências promovem fraturas na lógica colonial.

Segundo Sueli Carneiro (2015), é possível compreender a resistência negra através das vozes de sujeitos que, com suas vidas, encarnam uma memória ancestral. Eles revelam o processo tortuoso de construção da identidade, os enfrentamentos com o racismo e a discriminação, a tomada de consciência individual e a dimensão política e coletiva desse processo.

São vítimas e sobreviventes de processos violentos herdados do colonialismo que, no campo ontológico, promovem a construção do Outro como não-ser, contribuindo para o desvio existencial. Além disso, esses processos envolvem a apropriação de locais de subsistência e a expropriação de territórios, fortalecendo a dicotomia apresentada por Fanon (2022), onde a cidade do colono é farta e indolente, enquanto a cidade do colonizado é mal-afamada, com pessoas nascendo e morrendo em qualquer lugar e de qualquer maneira.

São vítimas da lógica da colonialidade que segue operando a partir do domínio econômico, manifestado pela apropriação da terra, exploração da mão de obra e controle das finanças; no domínio político, pelo controle da autoridade; no domínio social, pelo controle do gênero e da sexualidade e no domínio epistêmico e subjetivo/pessoal, pelo controle do conhecimento e da subjetividade (Mignolo, 2007).

São aqueles que conseguiram escapar do controle do dispositivo de racialidade/biopoder e alcançaram a autonomia de ação e pensamento diante dos modos de subjetivação por ele propostos. No entanto, também enfrentam os limites e contradições desses processos. Trata-se de subjetividades que emergem da dinâmica entre poder/saber e resistência, e que, ao buscar autonomia em relação ao dispositivo, constroem continuamente uma ética que afirma o ser-consigo, o cuidado-de-si e o cuidado com os outros (Carneiro, 2015). Trata-se de uma contranarrativa que, além de denúncia, relata movimentos que protagonizam ações políticas contra a brutalidade e a expropriação que fundamenta a sociedade na qual vivemos (Bento, 2022).

A branquitude foi responsável por narrar a história, portanto, existem aqueles que são narrados por ela. E quem não narra a história? Pois bem, nesse percurso compreendi que existem maneiras de contrapor o discurso hegemônico, uma delas é por meio de uma contranarrativa. Para Freire (2022), o conhecimento é um processo que resulta da práxis permanente dos seres humanos sobre a realidade. E, para Paul Gilroy, há uma dupla consciência, isto é, a tensão entre uma identidade imposta e uma identidade vivida. Essa tensão, a recusa à fixação da identidade, gera práticas de contranarrativas, que podem ser encontradas, por exemplo, na música, na literatura, dentre outras manifestações que desafiam a história oficial (Gilroy, 2001). Logo, estou partindo da ideia de que Tinho constrói uma epistemologia outra, isto é, uma epistemologia contracolonial a partir de uma contranarrativa. Essa é a minha tese.

Nesse sentido, tenho como objetivo investigar como a contranarrativa, construída a partir da experiência de Tinho, propõe uma epistemologia contracolonial que desafia o discurso hegemônico ao apresentar um saber outro, praticado nas frestas. São saberes oriundos de uma cotidianidade em que Tinho insiste em cismar com aquilo que foi naturalizado pelas normas e discursos hegemônicos e nos convida a imaginar, a partir do intercruzamento de conhecimento (Rufino, 2019), outros mundos.

Figura 1: Homenagem aos Pretos Velhos no Centro de Umbanda Ogum sete ondas



Ouvi num ponto de Umbanda que encruzilhada é cruzamento de caminhos. Para Rufino (2019, p. 13), a noção de encruzilhada “emerge como disponibilidade para novos rumos, poética, campo de possibilidades, prática de invenção e afirmação da vida, perspectiva transgressiva à escassez, ao desencantamento e à monologização do mundo.”. O encruzo ao qual me refiro no título deste tópico trata justamente disso: um ponto de interseção onde os caminhos se cruzam, transformando esse encontro em um espaço de transgressão.

Sobre encontros, todas as vezes que estive na Comunidade, fui acolhida de maneira calorosa por Tinho e pelos demais moradores. Na verdade, dizer que fui bem recebida é pouco; eu me senti em casa. Desde a primeira vez percebi que as relações humanas são valorizadas entre eles, o que explica a hospitalidade com que me trataram. Esses gestos desenvolveram em mim uma sensação de pertencimento e Tinho sempre faz questão de reforçar essa ideia.

Certa vez, participei de uma oficina de ritmos que aconteceu na Comunidade e contou com cerca de trinta pessoas. Após o evento, todos se reuniram para compartilhar um prato de comida. Ajudei a organizar as refeições na mesa e fiquei por lá, jogando conversa fora e aproveitando a companhia enquanto comíamos. Era um ambiente de descontração e alegria,

com muitas histórias sendo compartilhadas. Foi uma oportunidade para conhecer um pouco mais os moradores e fortalecer os laços com a Comunidade.

Outro dia participei da farinhada. Cheguei no engenho e Tinho ainda não estava lá. Os donos do local, três irmãos, não me conheciam e sequer sabiam que eu estaria presente, mas me receberam com alegria e tive a oportunidade de escutar suas histórias enquanto a farinha era preparada. Depois que Tinho, alguns moradores da Comunidade e alunos do EJA chegaram, desfrutamos de um churrasco com pirão de farinha e degustação de cachaça sentados em uma roda. Nesse dia, dona Alaíde (in memoriam), matriarca da família, me convidou para sua festa de aniversário de 90 anos.

Figura 2: Um dos irmãos do engenho colocando lenha no forno.



Fonte: autora, 2023.

No dia da farinhada, enquanto conversávamos, Tinho mencionou que seu sobrinho, que é pai de santo e que eu já havia conhecido anteriormente, estava inaugurando um novo espaço para seu terreiro. Ele expressou o desejo de sair rapidinho da farinhada e comparecer à inauguração, dizendo que gostaria que eu o acompanhasse para conhecer o local e tomar um passe. Aceitei o convite, saímos de fininho sem que ninguém nos visse e fomos juntos. Me senti realizada por vivenciar um pouco a dimensão espiritual da vida de Tinho.

Embora já tivesse visitado a Comunidade em outras ocasiões, foi numa quarta-feira à tarde que combinei de me encontrar com ele para falar sobre minha ideia de pesquisa. Compartilhei que queria pesquisar sobre suas experiências. Tinho demonstrou um entusiasmo visível, mas também se mostrou um pouco retraído, como se estivesse dizendo que era uma pessoa comum e que não teria muito a contribuir. Eu citava as próprias frases dele para ele, procurando enfatizar o impacto e potencial de seu conhecimento. Às vezes, ele mal conseguia acreditar que aquelas palavras haviam saído de sua própria boca. Ríamos juntos, e a partir desse

momento, nossa colaboração se aprofundou. Começamos a explorar mais profundamente suas experiências e conhecimentos, revelando questões e perspectivas que eu não havia antecipado.

Nossos encontros aconteciam na sede da Comunidade, um pequeno espaço que já foi uma escola e agora serve como base para a ONG Resistência, fundada por Tinho.

Figura 3: Mural da sede da ONG Resistência



Fonte: autora, 2023.

O local é utilizado para assembleias, eventos e outras atividades. Eu entrava em contato com ele, marcávamos o melhor dia e dirigia por uma hora de Criciúma até a Comunidade. Ao chegar, ele já me aguardava em uma sala preparada com uma toalha sobre a mesa e um suco fresco. Foi assim que dialogamos por um longo tempo, além de eventos em que estive presente, onde também tivemos conversas informais.

Todavia, também tiveram tensionamentos nesse processo. Um deles é o desafio de não cair na armadilha de adotar posicionamentos metodológicos que, de maneira voluntária ou involuntária, reduzem as pessoas negras a meras fontes primárias de pesquisa, desconsiderando

e até mesmo rejeitando seu status de autoridades no conhecimento sobre si mesmos (Carneiro, 2015).

No texto intitulado “o que os editores brancos não publicarão”, Zora Hurston, em 1950, alertou para o que chamou de museu americano de história inatural a tentativa de reduzir os negros a um essencialismo e a estereótipos simples, aonde todo mundo sabe tudo sobre eles como se essas pessoas fossem figuras leigas montadas em um museu, feitos de arames, sem qualquer interior, sem qualquer humanidade.

Essa é a perspectiva que segue fundamentando as produções sobre as pessoas negras. Tratadas como aquelas que não pensam, que não sentem, que não tem nada a dizer, aquelas que não vivenciam experiências significativas por se situarem separadas por uma diferença intransponível do homem branco. Uma diferença que impede que a pessoa negra tenha coisas em comum com esse ideal de ser humano, já que sua essência primitiva sempre prevalece. Isso é o que Hurston (2019, p. 109) chama de folclore da reversão ao tipo, essa crença amplamente difundida, mas infundada e estereotipada. Que vê os negros como tendo uma natureza fixa e inescapável baseada em sua raça, e que essa natureza é inferior ou “selvagem” em comparação com as normas ocidentais. “Sob uma camada superficial de cultura ocidental, os tambores da selva pulsam em nossas veias.”. Racismo.

Em diálogo com Tinho sobre o motivo pelo qual aceitou fazer parte de minha pesquisa, a resposta foi que: *vocês vem chancelados por uma instituição muito séria, muita gente conhece a UNESCO. Eu sou muito observador, uma pessoa vem com esse referendo, com essa anuência da Universidade e diz que quer pesquisar a comunidade, se colocando sempre numa via de mão dupla, de troca, não somente de sugar, pegar as coisas e levar... mas numa perspectiva de parceria. Eu fico muito feliz em função da visibilidade que isso dá, eu acho que as pessoas precisam pensar quilombos, modos de vida, respeito, empatia, é primordial que esse tema ganhe mais espaço e mais visibilidade.*

Tinho reconhece a seriedade da Universidade e valoriza a articulação entre a Comunidade com uma Instituição respeitada. Mas é preciso tomar cuidado com a reprodução de uma lógica de que é a Universidade e, por conseguinte, o conhecimento científico, que confere legitimidade às experiências dos grupos sociais marginalizados. Como, por exemplo, quando Tinho fala que *uma pessoa não negra vindo aqui falar pra comunidade cala mais forte do que eu tentar falar sozinho.*

Trago essa reflexão porque historicamente é o que vem acontecendo, isto é, a visibilidade das comunidades tradicionais depende da validação de instituições externas que servem como porta-vozes falando em nome ou sobre esses grupos e que, na maioria das vezes,

não refletem a realidade vivenciada por eles. Tal processo perpetua relações de dominação e subalternização, reforçando estruturas de opressão.

Entretanto, o outro ponto, e talvez o mais importante, é a parceria que Tinho busca estabelecer entre a Comunidade e a instituição acadêmica. É uma estratégia. Uma vez, Tinho foi em uma reunião para lideranças quilombolas e comentou que uma das pautas era de que as lideranças deveriam ter atenção quanto às pessoas que entram nas comunidades para fazer pesquisa e falar por elas. Nessa reunião ele alega que a Comunidade conta com a presença de *duas doutorandas, mas que existe essa troca né. É a ciência junto, dando pistas, recebendo, numa complementação que é muito propícia, favorável.*

Concomitante a isso, Tinho tem o objetivo de futuramente escrever um livro sobre a Comunidade, um dos fatores que também o levou a buscar fortalecer essas parcerias. Ele afirma que o investimento para publicar um livro é muito alto, e aí pensou que *as universidades têm as suas editoras, ainda que tenham custos, é algo que não estamos sozinhos, se a gente tem essa parceria a gente pode somar forças, a universidade também ganha com isso.*

Ademais, ele vê nessa parceria uma oportunidade de fortalecer a Comunidade. Segundo Tinho, *o ideal é que a tua pesquisa pegue toda a comunidade. Mas também precisamos pensar nas crianças, é urgente trabalhar com elas. Que eles se apropriem e gostem da questão étnica, que eles sintam esse pertencimento étnico, que gostem, que valorizem, e depois que valorizem no sentido de preservar e até de resgatar aquilo que a gente perdeu enquanto características da nossa comunidade.*

Mediante suas falas, é perceptível que estrategicamente cria laços com a comunidade acadêmica no intuito de se fazer ouvir. Tinho pensa muito na ideia de escrever sobre a Comunidade no sentido de promover e fortalecer o pertencimento. Segundo ele, *quem não conhece sua história, como vai se sentir parte? nós temos coisas muito bonitas, muito interessantes da nossa cultura, mas a forma como fomos criados... a própria educação, nunca foi nada afirmativo, era do negro que apanhava e tinha que trabalhar. Contar a história com nosso olhar, sob a nossa perspectiva, de uma maneira muito positiva, para que se tenha orgulho desse povo. Porque tudo começou em África. A África é o início de tudo, nós éramos povos de reis e éramos capturados lá e trazidos à força, ninguém veio, nós fomos trazidos. Então eu sempre abro minhas falas dizendo: nós não somos um povo descendente de escravos, mas descendentes de um povo que foi escravizado.*

Essa perspectiva de Tinho, voltada para a valorização da história e da cultura sob a ótica dos próprios sujeitos negros, dialoga diretamente com as reflexões de Grada Kilomba sobre o silenciamento imposto historicamente às pessoas negras, revelando a importância de romper

com esse estado de mudez. Em seu livro *Memórias da Plantação*, a autora discorre sobre a máscara do silenciamento, máscara de ferro utilizada pelos senhores brancos no período colonial nas pessoas escravizadas e que simbolizava o controle sobre a boca e a dominação, representando a implementação de um estado de mudez e medo entre diferentes povos.

Para a pessoa negra, falar significa muito mais do que simplesmente verbalizar palavras ao acaso. Quando eles ou elas utilizam suas vozes, colocam em evidência o que o branco reprimiu. São verdades desagradáveis, negadas, jogadas para o inconsciente e mantidas em segredo. Segredos porque se trata de escravidão, de colonialismo, de racismo (Kilomba, 2019).

Vivemos em um mundo em que determinados grupos são narrados por uma hegemonia. Num mundo em que os negros se tornam visíveis pela lente e pelo vocabulário do sujeito branco (Kilomba, 2019); em que as coisas só adquirem significado quando explicadas pela razão ocidental. Desde muito tempo o homem branco teve poder de interdição no direito de fala, evidente pelo uso atroz da máscara de ferro. Desde a colonização as vozes dos sujeitos subalternizados estão constantemente mediadas por instituições que têm a capacidade de se estabelecer como porta-vozes ou meios de difusão dessas vozes.

Que tipo de escrita, que tipo de abordagem metodológica romperia com a tendência academicista dominada pela branquitude que historicamente vem falando pelas vozes subalternizadas? Como não ceder a esse processo pelo qual fui instruída ao longo de toda a minha formação acadêmica? Se Tinho não era um mero informante, qual o seu lugar nessa pesquisa então?

Os tensionamentos me causaram um incômodo que certa vez compartilhei com Tinho. Disse que tinha receio de replicar o que a branquitude tem feito há tanto tempo, falando em nome de um outro inominado. Sabiamente, Tinho me tranquilizou: *Conheço tuas virtudes, então não te polície tanto, até porque entendo que pertencimento ou lugar de fala é algo transcendental. A tua consciência e a própria opção pelo tema da pesquisa, não é acaso. Esqueça o visível, puro e simples, o físico, a estética... O essencial é invisível aos olhos, lembra?*

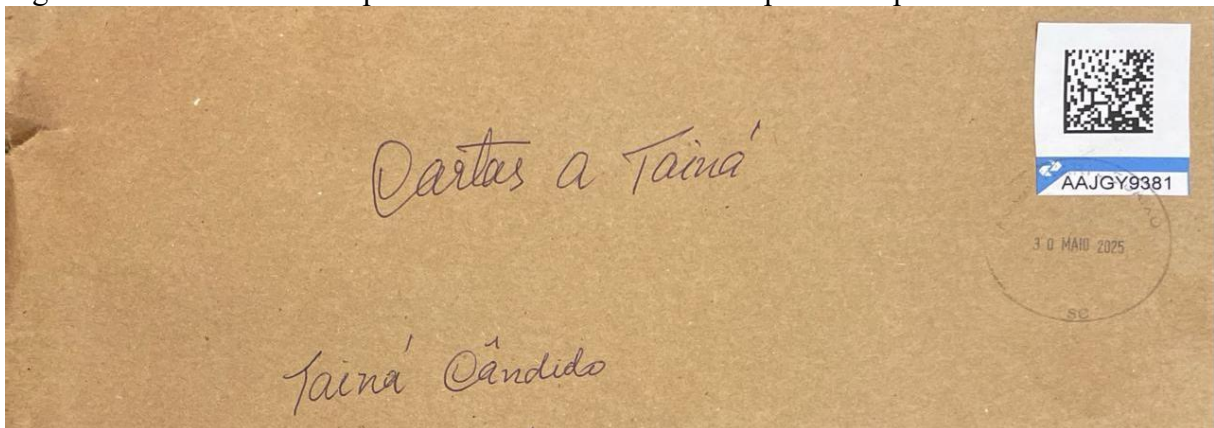
Refletindo sobre essas questões, conclui que Tinho não era um informante, mas um verdadeiro parceiro nesse processo. Por isso, daqui em diante, a escrita será em forma de um diálogo com ele, mesmo ciente de que a tese será lida por outras pessoas. Nossas conversas trouxeram à tona questões profundas e significativas que merecem ser respondidas diretamente a ele; suas experiências não devem ser reduzidas a meros dados para análise. Portanto, o papel de Tinho é entendido aqui como um co-criador do conhecimento que está sendo produzido e

não um objeto de estudo. Não quero ser uma pesquisadora que se valida por meio de uma escrita distanciada e sim por uma escrita envolvida.

Tinho, quando desabafei contigo sobre meus medos e você mencionou que pertencimento é algo transcendental, aprendi algo com você. O essencial não se trata de normas visíveis ou rótulos estabelecidos pela hegemonia eurocêntrica. É sobre conexões invisíveis, aquelas que moldam nossas experiências e entendimentos.

Em um momento de nossas conversas, você comentou que minha pesquisa poderia ser uma chance de desabafar, e eu te sugeri: “E se você me enviar cartas de desabafo?” Lembra? Você topou com muita empolgação e desde então tenho recebido suas cartas. Lembro que você disse que gosta muito de escrever, inclusive estou aguardando ansiosamente para ler as poesias que tens guardado contigo.

Figura 4: Recorte do envelope de uma das cartas recebidas por correspondência



Pensei muito sobre o que representa essas cartas. Desconfio que, apesar de você enviá-las endereçadas a mim, não sou a única destinatária. Além disso, não as vejo como uma fonte de dados a serem minuciosamente analisadas e interpretadas, elas possuem um papel mais significativo. As cartas surgiram a partir da nossa interação.

Você fala sobre desabafo, então as cartas aqui se configuram como mais uma forma de narrar sua existência. Ou uma forma de apresentar uma contranarrativa para uma existência narrada por outros? Confesso que fiquei pensativa, o que você sente quando está escrevendo?

É um misto de coisas, indignação, saudade, ausência de justiça e até vontade de voltar no tempo e fazer com que fossem diferentes. É um misto, era tudo muito diferente, hoje a gente tem soluções pra tudo que é problema, na época não tinha, eu sinto uma certa frustração, decepção e tristeza. Eu tenho vontade, mas a escrita me leva a lugares que não quero visitar,

e aí eu estanco, eu paro. Tem coisas que ficaram no passado, mas eu aprendi que é melhor deixar lá.

Sinto que, na sua escrita, o passado e o presente se entrelaçam. Ao mesmo tempo em que você narra uma história, também a coloca em questionamento, especialmente no processo de revisitar o que dói. Quando você volta e relembra seu passado, você também ressignifica.

Não se trata de uma tentativa de reviver o que já passou, mera nostalgia. É como se, de certa forma, ao revisitar essas memórias, você estivesse reconstruindo os pedaços de quem você é hoje, reorganizando e ressignificando suas experiências de vida. Cada lembrança que você revive faz parte de quem você é, compõe sua identidade. Ecléa Bosi, ao falar sobre memória e enraizamento, argumenta que a memória não é um refúgio, ou um passado reconstruído, mas sim um manancial, uma fonte, geradora de futuro. Assim, o vínculo com o passado é extremamente importante e vital, “porque dele se extrai a seiva para a formação da identidade.” (Bosi; Bruck, 2017).

A memória, nesse sentido, ajuda a construir e manter a identidade pessoal e coletiva, oferecendo um sentido de continuidade e pertencimento. Além disso, ajuda-nos a compreender a complexidade da realidade, entrelaçando grandes acontecimentos da história com a cotidianidade (Bosi; Bruck, 2017). O passado é fonte de inspiração para as lutas do presente. Nesse processo, o corpo é arma, mas também inventário de memórias ancestrais e comunitárias reivindicadas nas lutas presentes na cotidianidade (Rufino, 2021).

Por isso tudo, a memória não se trata de um repositório, como um arquivo no qual as lembranças ficam guardadas e, por vezes, o recorremos. Para Bosi (1994), a memória é o trabalho de organizar fragmentos. Ela possibilita o encontro do corpo presente com o passado por meio de fragmentos, que, por sua vez, interferem nesse presente. Nesse sentido, o que você faz, ao narrar sua história, é reinterpretar, reconstruir e organizar fragmentos do passado.

Num dia desses você me contou entusiasmado que reviver suas memórias, organizar seus fragmentos, estava fortalecendo seus argumentos e que você estava se sentindo encorajado para falar sobre determinados assuntos com mais naturalidade. Assuntos que antes não falava a respeito.

Bom, devo falar sobre o quão desafiador foi pensar nas estratégias de transformação da pesquisa em texto, na sua materialização. Li Mariza Peirano para encontrar inspiração sobre qual caminho seguir. A autora comenta sobre o caso de um aluno que, após uma etnografia, estava à procura de uma moldura, um quadro explicativo, uma teoria para as várias descrições que havia coletado e nas quais se sentia afogado. Confesso que, por vezes, tentei fazer o mesmo.

A complexidade de uma etnografia se encontra nisso, no fato de que a teoria não é algo que apenas vai guiar a pesquisa, diferente disso, a teoria encontra-se entrelaçada no próprio processo etnográfico (Peirano, 2019). A transformação da pesquisa em texto se deu seguindo essa lógica, numa tessitura em que a teoria emergiu e se desenvolveu na interação com o campo, ao mesmo tempo em que o campo foi interpretado por meio da teoria. É o que Peirano (2019) chama de etnografia e teoria vivida, onde a teoria é co-construída ao longo da pesquisa.

Nesse contexto, a etnografia não é vista apenas como um procedimento para coletar dados, mas como uma base, uma lente, uma forma de ver e ouvir, uma maneira de interpretar e analisar que coloca a teoria em prática através da interação entre pesquisador e pesquisado. É nesse processo que reside o potencial teórico do sujeito participante da pesquisa, gerando a produção de novos conhecimentos. Mais do que isso, a etnografia é uma prática que permite a revisão da própria teoria e sua relevância, com o intuito de desenvolver novas teorias, num processo em que o próprio pesquisador, ao revisar as categorias analíticas, também revisa a construção de si mesmo no confronto com a diferença (Bezerril, 2004).

Acredito que o que fizemos aqui se assemelha a isso: através do nosso diálogo, co-construí a teoria que dá corpo a esta pesquisa. Para me auxiliar nesse processo, além das observações e vivências na Comunidade, contei com entrevistas em profundidade e com a escrevivência, cunhada por Conceição Evaristo e que será abordada no tópico posterior.

Em nossos encontros, é perceptível que você não usa a linguagem apenas no sentido de duplicar uma realidade mental que descreve o mundo, mais que isso, muitos significados são produzidos. Por isso, estou ciente de que não sou a única destinatária de suas cartas, já que, nesse contexto, importa refletir sobre quem fala, para quem fala, por que fala, o objetivo, atributos sociais e que, não se trata apenas de um relato, mas uma reivindicação, um ato de legitimação (Peirano, 2019).

Portanto, neste estudo, realizo a difícil tarefa de colocar em texto essa etnografia sabendo que não é possível apenas repetir o que se viu e ouviu, sabendo da necessidade de que até as citações precisam ser contextualizadas. E, que, sobretudo, a linguagem não serve apenas para descrever coisas, que as palavras excedem as funções de nomear e designar. É por isso que Peirano (2019) afirma que, ao entender a etnografia como uma ação, não estamos apenas trocando ideias, mas fazendo coisas com as palavras. Aqui, a experiência ganha forma escrita e a inventividade que fundamenta esse processo, ou talvez a saída que encontrei para fazer isso, foi nesse diálogo no qual vamos co-construindo juntos essa contranarrativa. Aqui, “a encruza emerge como a potência que nos possibilita estripulias” (Rufino, 2019, p. 13).

Dessa forma, espero ter conseguido traduzir em palavras os desafios e a beleza contidos nesses encruzos e encontros, que se materializam nos tópicos que compõem esta tese. Foi uma trajetória em que tensões, contradições, desabafos e choros, permeadas por abraços, alegrias e festejos, se entrelaçam para dar origem a algo que emerge da própria vida, criando espaço para novas formas de ver e existir no mundo. Antes de adentrar na trajetória que dá corpo e sentido a esta tese, deixo aqui uma breve biografia de Tinho — co-criador desta pesquisa e presença indispensável, cuja generosidade e existência tornaram possível sua realização.

Sou José Carlos Mendes, (Tinho), nasci no dia 26 de agosto de 1960. Tenho três irmãos, éramos cinco, o mais velho faleceu em uma fatalidade ainda jovem. Meu apelido vem de bonitinho, pois meu professor do antigo primário assim falava ao puxar minha bochecha. Sempre fui muito sensível a todo tipo de injustiça e ao sofrimento das pessoas, muito emotivo também, basta assistir teatro ou ouvir uma música tocante, que choro com facilidade, especialmente se for algo feito por crianças. Minha primeira infância foi até tranquila do ponto de vista material, já que meu pai trabalhava em uma multinacional, ao ser demitido por ser analfabeto, restou o subemprego em uma época de muita recessão e custo de vida muito alto e cruel para com a manutenção das famílias. Era muito religioso e na pré adolescência já exercia minha liderança, no grupo de crisma já ajudava o catequista e posteriormente nos grupos jovens. No início da fase adulta, enveredei para o sindicato e a política partidária. Neste período, já estava imbuído de uma consciência crítica e visão de mundo e sociedade de forma plena. Me lancei inteiramente nas questões sociais coletivas.

Figura 5: Tinho na época em que integrou o convento



Noviço em uma Ordem Religiosa muito austera no interior de SP.

Figura 6: Tinho com crianças trabalhando como educador social



Centro medianeira: Educador Social voltado para crianças e adolescentes das periferias de São Leopoldo/RS.

Figura 7: Dona Custódia Graceslau Mendes (mãe de Tinho)



Na imagem, minha mãe, mulher analfabeta, mas muito sábia em relação aos conhecimentos orais e ancestrais. Era uma contadora de história para nós, seus filhos. Meu letramento racial já acontecia na infância, mas ele se restringia a questão da escravidão, não de uma liberdade que está em curso, porque era senso comum que “negro deve saber seu lugar”.

Figura 8: Seu Manoel Mendes (pai de Tinho)

Filho de
 e de Maria Marcolina de Jesus
 Natural de Estado Santa Catarina (1)
 Município Laguna (1)
 Cidade (lugar) (1)
 Data de nascimento 30-12-1929 (1)
 Instrução Analfabeto (1)
 Outras notas Lavrador
 Reservista em: 20-10-1955 (1)
 EV. -
 Ou Impressão digital (polegar direito) (4)
 (Assinatura do reservista) (2)
 Unidade onde serviu
 Tempo de serviço (incl) do em
 excluído em (1)

Cúrtis Preta
 Cabelo Preto carap (4)
 Olhos Pretos (4)
 Altura 1,65 (1)
 Nariz -X-X-X-X- (1)
 Rosto -X-X-X-X- (1)
 Bôca -X-X-X- (1)
 Sinais particulares não tem (1)

20 10 55
 B) SEP TIVO (1)

Certificado de Reservista de meu pai. Nele não aparece o nome de seu pai, meu avô. Temos um documento em que aparece o nome de seu avô, certamente materno.

AGORA JÁ É DESABAFO, É O MOMENTO DE DESABAFAR

“Por que deve a boca do sujeito negro ser amarrada? Por que ela ou ele tem que ficar calado(a)? O que poderia o sujeito negro dizer se ela ou ele não tivesse sua boca selada? E o que o sujeito branco teria que ouvir?” (Kilomba, 2019, p. 41). Grada Kilomba levanta esses questionamentos ao discutir a máscara de ferro, instrumento usado pelos senhores brancos nas pessoas escravizadas com o pretexto de impedir que elas consumissem os alimentos das

plantações.

Gostaria de refletir com você sobre o significado mais profundo do uso da máscara durante o período colonial. Esse objeto ia muito além da simples proibição de alimentos; ele simbolizava o controle sobre a boca, a dominação e a opressão, impondo um estado de mudez e medo sobre as pessoas escravizadas. Pergunto: por que calar esses sujeitos? Porque falar é trazer à tona o que foi reprimido – verdades incômodas, mantidas em segredo por exporem um lado que a supremacia branca se recusa a enfrentar e, pelo contrário, tenta a todo custo esconder.

Outro ponto importante sobre é o significado da máscara e sua relação com a opressão da linguagem, que foi usada como uma poderosa estratégia de dominação e desumanização. Os senhores escravocratas, conscientes da força da comunicação e da riqueza cultural transmitida pela língua, proibiam e reprimiam o uso das línguas nativas. Esse ato forçado de impor a língua do colonizador tinha um objetivo evidente: romper os laços culturais, enfraquecer as identidades e impedir articulações e formas de resistência. Dessa forma, o controle da linguagem tornou-se um mecanismo eficaz para perpetuar o estado de submissão. Sabiamente, Lélia González escreve que eles reagem assim porque “a gente pôs o dedo na ferida deles, a gente diz que o rei tá pelado. E o corpo do rei é preto e o rei é escravo.” (Gonzalez, 1984, p. 239).

Peço desculpas pela citação longa, mas não posso deixar de trazer as palavras de bell hooks sobre o uso da linguagem enquanto mecanismo de opressão:

Quando imagino o terror de africanos a bordo de navios negreiros, em conjunto para leilões, habitando a desconhecida arquitetura das plantações, eu considero que esse terror se estende além do medo da punição, que isso consiste também na angústia de ouvir uma língua que eles não poderiam compreender. O genuíno som do inglês tinha de apavorar. Eu penso nas pessoas negras se encontrando num espaço longe das culturas e línguas diversas que as distinguiam umas das outras, forçadas pelas circunstâncias a encontrar maneiras para falar umas com as outras em um “novo mundo” onde a negritude ou a escuridão da pele, e não a língua, poderia tornar-se o espaço de ligação. De que modo recordar, evocar esse terror... De que modo descrever o que deve ter sido para os africanos, cujas ligações mais profundas foram forjadas historicamente no espaço da fala compartilhada, serem transportados abruptamente para um mundo onde o verdadeiro som da língua materna não tinha sentido... (hooks, 2008, p. 859).

Falando a partir do contexto dos Estados Unidos, bell hooks argumenta que não é a língua inglesa em si que a fere, mas o uso que os opressores fazem dela — uma ferramenta para limitar, definir e agir como arma de vergonha, humilhação e colonização. Por isso, ao ouvir o inglês padrão, ela descreve escutar o som do massacre e da conquista. No Brasil, o português desempenha um papel semelhante, sendo a língua da conquista e da dominação.

Querido Tinho, a história, como sabemos, tem sido construída majoritariamente a partir da perspectiva de uma hegemonia branca, onde os negros e outros grupos não brancos são narrados por meio da lente e do vocabulário do sujeito branco (Kilomba, 2019). Nessa lógica, as coisas só passam a ter significado quando explicadas pela razão ocidental, porque, há muito tempo, quem detém o poder de interdição sobre o direito de fala é o homem branco. É por isso que, para alguns grupos sociais, não basta apenas falar, mas é necessário se fazer ouvir. Conceição Evaristo nos lembra que falar e se fazer ouvir são ações interdependentes (Evaristo, 2020). E, pelas suas ações, é evidente que você compreendeu isso profundamente.

Mesmo diante da opressão linguística, as pessoas escravizadas e seus descendentes não se deixaram silenciar. Elas se apropriaram da língua do colonizador e a ressignificaram, integrando expressões e elementos de suas línguas nativas e, assim, criando formas de comunicação que se configuram como estratégia de sobrevivência e afirmação, permitindo que suas vozes ressoassem apesar da tentativa de apagamento cultural. Assim, a língua do colonizador foi tomada, possuída, reivindicada como um espaço de resistência, enquanto “lugar onde nós fazemos de nós mesmos sujeitos” (hooks, 2008, p. 858), uma forma de estripulia a partir de uma fala renegada. Uma língua ressignificada num processo em que os negros pegam suas partes e fazem dessas partes uma contralíngua.

Situados à força num mundo à parte, ao mesmo tempo que preservam suas qualidades de pessoas humanas para além da sujeição, aqueles que haviam sido encobertos pelo nome “negro” produziram historicamente pensamentos muito próprios e línguas específicas. Inventaram suas próprias literaturas, músicas, maneiras de celebrar o culto divino. Foram obrigados a fundar suas próprias instituições - escolas, jornais, organizações políticas, uma esfera pública que não correspondia à esfera pública oficial. Em larga medida, o termo "negro" assinala esse estado de menorização e de clausura. É uma espécie de ponto de respiro num contexto de opressão racial e, por vezes, de desumanização objetiva (Mbembe, 2014, p. 95).

Desde a colonização, o uso estratégico da alfabetização e da linguagem foi imprescindível para o resgate de memórias sufocadas, histórias não contadas e se deu baseado em culturas orais, nos mitos e narrativas populares. Um dos exemplos foram as estratégias empreendidas pela marronagem como contra-ataque às imposições coloniais, período em que a alfabetização foi estritamente proibida para os sujeitos escravizados. A marronagem se consolidou clandestinamente e envolveu, dentre outros agenciamentos, o domínio da leitura e da escrita, onde uns aprendiam a ler e escrever e ensinavam os demais, mesmo diante dos perigos que vivenciavam. A isso, Depestre (2018, p. 217) chamou de “cimarrones del silabario”, processo que significou a libertação do domínio cultural através da alfabetização e do uso da linguagem, já que eles usavam, não sem desafios, a língua do opressor para falar uns com os

outros (hooks, 2008).

Ainda assim, a hegemonia branca insiste em rotular como “incorreta” ou “menos desenvolvida” em relação à “norma culta”. Sei que você já sentiu isso ao longo da sua vida. Lembro-me de uma vez em que compartilhei a transcrição de algumas de suas falas, e você, ao ler, se questionou por estar “falando errado”, dizendo que preferia escrever porque na escrita havia a possibilidade de corrigir. Essa preocupação não veio do nada; você sempre foi cobrado a “falar certo”.

Esse dilema também foi vivido por bell hooks, que relatou raramente usar a fala vernácula negra em ambientes predominantemente brancos, tanto no contexto profissional quanto social. Ao perceber essa realidade, ela passou a fazer o movimento oposto, buscando integrar a fala vernácula negra às suas práticas, mas ainda enfrentava desafios na escrita, especialmente em publicações acadêmicas.

Tinhou, o que bell hooks nos mostra é que o “uso incorreto” da língua, tão criticado e estigmatizado, na verdade carrega um profundo significado de resistência. É um espírito de rebelião que desafia as estruturas de poder estabelecidas. Usar a língua considerada padrão de uma forma que subverte seu uso e significado tradicionais é um ato de afirmação e criação cultural. Talvez o propósito seja justamente que a fala de determinados grupos sociais não seja compreendida pelas pessoas brancas.

As margens produzem discursos, e esses discursos são diversos. É a potência de criar dobras na linguagem, como expressa Luiz Rufino. Essas dobras operam a partir das brechas, das gingas, esquivas, gírias e feitiços, ou seja, a capacidade de ser leitor e autor em múltiplas formas e textualidades. “A dobra é a astúcia daquele que enuncia para não ser totalmente compreendido, não pela falta de sentido, mas pela capacidade de produzir outros que transgridem as regras de um modo normativo.” (Rufino, 2019, p. 117).

Já ouviu o *rap* chamado “Mandume”, de Emicida? Na letra, ele reforça essa ideia ao destacar como a linguagem pode ser uma ferramenta de resistência e afirmação cultural, apontando para a necessidade de redefinir significados e romper com os padrões impostos.

Eles querem que alguém/ Que vem de onde nós vem/ Seja mais humilde, baixa a cabeça/ Nunca revide, finge que esqueceu a coisa toda/Eu quero é que eles se/ Mas mano, sem identidade somos objeto da História/ Que endeusa "herói" e forja, esconde os retos na história/ Apropriação a eras, desses 'tá na repleto na história/ Mas nem por isso que eu defeco na escória/ Pensa que eu num vi?/ Eu senti a herança de Sundi/ Ata, não morro incomum e/ Pra variar, herdeiro de Zumbi/ Segura o boom, fi/ É um e dois e três e quatro, não importa/ Já que querem eu cego eu 'to pra ver um daqui sucumbir (não).

O nome do *rap* é uma homenagem a Mandume ya Ndemufayo, rei dos Kwanyama e figura central na resistência à colonização portuguesa. Sobre a música, Emicida fala: “Acredito que a cada vez que pegamos uma caneta, tanto eu quanto os outros MCs da música, buscamos honrar o legado deixado por nossos ancestrais” [...] “Tive alguns ótimos professores e pude conviver e viver com pessoas ‘iletradas’ que eram muito sábias e me ajudaram a moldar minha forma de ver o mundo.” (Ponte, 2016).

Aqui, vemos as palavras sendo usadas, ou, como coloca Rufino (2019), cuspidas, como efeito de encanto, como faca de ponta afiada, que cortam mas também que suturam e atam pertencas, sabedorias e memórias. Este é um exemplo da maneira como a língua portuguesa é adaptada e ressignificada por pessoas negras, que incorporam elementos da cultura afro-brasileira e expressões que refletem suas vivências.

Emicida, assim como diferentes artistas do hip-hop, utiliza o pretuguês em suas letras para desafiar normas linguísticas, mostrando que não existe uma única forma de se expressar. Outra estratégia significativa é o uso do pretuguês como uma forma de comunicar mensagens importantes e até denúncias, de maneira autêntica e impactante, aproximando-se de seu público e criando um espaço de reflexão.

Sobre o pretuguês, Lélia Gonzalez destaca:

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l, nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o l inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo, acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês (Gonzalez, 1984, p. 238).

O que é isso senão uma contradição e uma hipocrisia? Não estás falando errado, Tinho. Nós apenas internalizamos um preconceito linguístico que nos leva a acreditar que há uma forma superior de comunicação. A contralíngua, o pretuguês, é um instrumento de resistência e afirmação cultural. Ao incorporar elementos da ancestralidade africana e das vivências cotidianas da população negra, essa forma de linguagem desafia a hegemonia do português padrão e revela a riqueza das identidades culturais, muitas vezes silenciadas.

Para cicatrizar a fissura da mente e do corpo, nós, povo marginalizado e oprimido, tentamos retomar nós mesmos e nossas experiências na linguagem. Nós procuramos construir um lugar para a intimidade. Incapazes de encontrar tal lugar no inglês padrão, nós criamos a fala rompida, imperfeita, desregrada do vernáculo (hooks, 2008, p. 863).

Esse trecho me fez pensar sobre como, para cicatrizar as fissuras que a opressão causou em seus corpos e mentes, os povos marginalizados e oprimidos, tentam retomar as próprias histórias por meio da linguagem. E esse lugar de intimidade é onde se pode ser quem se é. É por isso que o processo de escrita é carregado de pulsão vital (Rolnik, 2018). Uma forma de buscar a potência de criação no âmbito da subjetividade, como um impulso germinador de mundos.

E talvez seja isso que incomode tanto uma certa objetividade que a ciência exige. Grada Kilomba (2019) argumenta que no contexto acadêmico, seus escritos receberam algumas críticas por serem incorporados de emoção e subjetividade. A autora nos faz lembrar que todos nós falamos de um tempo e lugar específicos e que não há um discurso neutro e objetivo ou universal, mas sim, dominante. Sua problematização levanta alguns pontos importantes para reflexão, como por exemplo, a dificuldade do academicismo de se relacionar com sujeitos marginalizados juntamente com suas experiências, discursos e teorizações.

Para Kilomba (2019), essas experiências estão carregadas de questões reais, históricas, políticas, sociais e emocionais envolvendo as relações raciais. São realidades que precisam ser faladas e teorizadas. Vejo sua realidade assim. Por isso, autoras como Grada Kilomba e Glória Anzaldúa defendem a importância de, em seus escritos, as pessoas negras se nomearem, bem como nomear seus locais de fala e de escrita. Por isso também, problematizam o próprio uso da linguagem nesse processo: “eu, como mulher negra, escrevo com palavras que descrevem minha realidade, não com palavras que descrevam a realidade de um erudito branco, pois escrevemos de lugares diferentes. Escrevo da periferia, não do centro.” (Kilomba, 2019, p. 59).

Rufino (2019) destaca que a existência e a força de ser estão intrinsecamente ligadas à produção discursiva, sendo a linguagem, em sua forma ativa, uma manifestação essencial das existências. Na filosofia da linguagem dos jogueiros, a expressão “palavra não se volta atrás” reflete essa ideia, comparando a palavra ao caminho percorrido pelo ser, que, assim como o rio em que ninguém se banha duas vezes da mesma forma, representa o estado e a condição de presença no mundo.

Estou te dizendo isso porque a escrevivência, um conceito desenvolvido por Conceição Evaristo (2020) e que escolhi adotar como metodologia nesta pesquisa, explora e valoriza a subjetividade. Para Evaristo, trata-se de transformar as vivências negras em formas de resistência e luta. Essas experiências, que ficam gravadas na “pele-memória”, são usadas para resgatar histórias que foram deixadas no esquecimento.

Já Rufino (2021) fala das “sabenças” que se manifestam no corpo. É no corpo que residem os outros saberes. Ele explica que os corpos marcados pela violência da lógica colonial

carregam essas cicatrizes no mais profundo de sua existência, tanto individual quanto coletiva. E é aí que entra o corpo como memória viva, como um espaço que guarda histórias, resiste e propõe novos caminhos para a comunidade.

Se a gente pensar bem, é tudo sobre transformar dor em potência, resgatar o que tentaram apagar e construir algo novo, partindo de quem somos e das nossas experiências, tanto no individual quanto no coletivo. Por isso que lendo Sueli Rolnik (2018) sobre afetos e ressonâncias, pude associar a escrevivência à possibilidade de gerar ressonâncias, sinergias que criam as condições para a formação de um corpo coletivo comum. E, vale destacar, um corpo coletivo extremamente potente contra a cafetinagem da vida.

Certa vez escutei Conceição Evaristo dizer que escrever é uma maneira de não adoecer. Que escrever é uma forma de sangrar, que a vida é uma sangria desatada. Ela disse que quando a escrita vem de uma posição de subalternidade, é uma escrita a partir de dentro. Uma possibilidade de indagar o mundo, inventar outro mundo, apresentar suas discordâncias. O texto nasce de um lugar, de um corpo, de uma experiência. Nasce de um corpo que carrega memórias, que representa muitos corpos, que é uma gramática insurgente.

O que Evaristo quis dizer está muito relacionado com o que Glória Anzaldúa coloca em sua carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. Mais uma vez, peço desculpas por estar te sobrecarregando assim, preciso te mostrar dois trechos escritos por Glória, é que tem palavras que a gente simplesmente não consegue substituir por outras, reescrever seria um pecado contra a força e a beleza original do que foi dito. Ela diz:

não é no papel que você cria, mas no seu interior, nas vísceras e nos tecidos vivos — chamo isto de escrita orgânica. Um poema funciona para mim não quando diz o que eu quero que diga, nem quando evoca o que eu quero que evoque. Ele funciona quando o assunto com o qual iniciei se metamorfoseia alquimicamente em outro, outro que foi descoberto pelo poema. Ele funciona quando me surpreende, quando me diz algo que reprimi ou fingi não saber. O significado e o valor da minha escrita é medido pela maneira como me coloco no texto e pelo nível de nudez revelada. (Anzaldúa, 2000, p.234).

E ela continua,

joguem fora a abstração e o aprendizado acadêmico, as regras, o mapa e o compasso. Sintam seu caminho sem anteparos. Para alcançar mais pessoas, deve-se evocar as realidades pessoais e sociais — não através da retórica, mas com sangue, pus e suor. Escrevam com seus olhos como pintoras, com seus ouvidos como músicas, com seus pés como dançarinas. Vocês são as profetisas com penas e tochas. Escrevam com suas línguas de fogo. Não deixem que a caneta lhes afugente de vocês mesmas. Não deixem a tinta coagular em suas canetas. Não deixem o censor apagar as centelhas, nem

mordaças abafar suas vozes. Ponham suas tripas no papel (Anzaldúa, 2000, p. 235).

Jogar fora o decalque, criar rizomas. Escrever a partir de dentro, liberando tudo o que foi reprimido, mesmo que inconsciente, mas que está presente. E na medida que as letras vão dando forma às palavras, as palavras vão dando sentido às experiências, inclusive ressignificando traumas. O agenciamento se instala aí, na potencialidade da escrita como um grito que ecoa, como uma raiz que encontra outras, e aí, não tem mais volta, há conexão, há força, há vida.

Esse agenciamento é a potência micropolítica das palavras, de expressar o que oprime e o que causa o nó na garganta. Nas palavras de Sueli Rolnik,

o que move os agentes da insurreição micropolítica é a vontade de perseverança da vida que, nos humanos, manifesta-se como impulso de “anunciar” mundos por vir, num processo de criação e experimentação que busca expressá-los. Performatizado em palavras e ações concretas portadoras da pulsação desses gérmenes de futuro, tal anúncio tende a “mobilizar outros inconscientes” por meio de “ressonâncias”, agregando novos aliados às insubordinações nessa esfera (Rolnik, 2018, p. 131).

A palavra anuncia mundos por vir. Rufino (2019) explora a ideia de que a palavra é uma extensão do corpo, comparando-a a carne viva que busca encarnar múltiplas vozes ao ser lançada, seja pelo sopro da fala ou pelo registro escrito. Para ele, a palavra estabelece uma conexão com o outro, navegando em direção ao diálogo e à comunicação, sempre mediada pelos jogos ritualizados do cotidiano que negociam significados e possibilidades. Além disso, ressalta que examinar a linguagem é um exercício desafiador, pois implica buscar alternativas para transgredir a colonialidade, explorando produções linguísticas que ainda não foram plenamente reconhecidas.

Este grito que ecoa, na verdade, é *desabafo*. Você diz que é o momento de desabafar. No dicionário, desabafar significa retirar aquilo que abafa (alguém ou a si mesmo). Retirar a mordaça que abafa sua voz, vozes. Porque a mordaça imposta pelo colonialismo e que segue operando pela lógica da colonialidade, te abafa, assim como também o coletivo que você representa e que te representa. É sobre isso, uma escrita orgânica na qual cada linha carrega consigo uma imensidão de sentimentos, de processos, de pessoas, de vidas. E, com tudo isso, resistências. Denúncias.

Em nossas conversas, mais de uma vez você deixa explícito a necessidade de reescrever a história que foi contada a partir da lente do branco. O que é isso senão o desejo, a pulsão, por emanar uma contranarrativa? Sem demora, fiz a conexão com Beatriz Nascimento quando ela ressalta que “é tempo de falar de nós”. É o momento de trazer à tona as vozes que foram caladas

desde muito tempo. Em diversos momentos você faz referência a uma história que sempre foi contada a partir de uma estrutura que se pauta na dicotomia entre vencedores e vencidos, onde pessoas negras não tem voz e, por conseguinte, não podem falar de seus incômodos, anseios, angústias, sua visão de mundo, sua psicologia. A história oficial suprime narrativas que, apesar de negadas e relegadas ao esquecimento, são fartas e fascinantes histórias (Nascimento, 2022).

Você demonstra uma profunda tristeza pelo fato de sermos, diariamente, expostos a narrativas racistas, sexistas, homofóbicas, transfóbicas e capacitistas, ou seja, convivemos com discursos que expressam violência contra a diferença, manifestando-se de diversas formas. Assim, somos impactadas por falas cuja essência está na agressão ao outro, ao diferente, ou, ainda, na violência perpetuada pela colonialidade. Nesse contexto, a violência opera como um mecanismo estratégico, sustentando um projeto de poder que se articula por meio da heteronormatividade, cissupremacia, neocolonialismo, racismo, sexismo e, sobretudo, pela supremacia branca enquanto regime de exceção (Mombaça, 2017).

É por isso que escrever é uma forma de lutar para garantir o direito de falar e ser ouvido num espaço/tempo estarrecedor. Os textos escritos por afrodescendentes mostram memórias e vivências marcadas pelo trabalho duro, pela pobreza e pela exclusão. Escrever, como explica Fonseca (2021), é uma maneira de tirar do esquecimento histórias que foram apagadas, permitindo que novas perspectivas sejam vistas. Essas histórias seguem caminhos traçados pelas pessoas negras que resistiram, como os quilombolas no Brasil e os negros marrons no Caribe, trazendo para o presente vozes que desafiam padrões impostos.

Em sua dissertação de mestrado, Ana Mumbuca argumenta que, apesar dos desafios enfrentados ao escrever no contexto acadêmico, marcado por uma lógica eurocêntrica e colonial de produção de conhecimento, e por pertencer a uma cultura baseada na oralidade, por pertencer ao mundo do falar, ela enxerga na escrita a oportunidade de tornar a fala fixada no papel (Silva, 2019).

Quando você escreve está borrando a imagem do passado, acordando os da casa-grande como bem coloca Evaristo (2020). Acordar porque as palavras soam como gritos de incômodo com o estado das coisas. É a experiência transformada em texto, palavra mais ação, autorização. É por isso que a autora menciona que escrever exige um dinamismo próprio, afinal, escrever também é interrogação sobre o que escrever, como escrever, para quem e para quem escrever. E também é por essa razão que ela afirma que nada do que escreve é inocente.

Da mesma forma, sei que não sou a única destinatária de suas palavras, Tinho. Imagino que você esteja fazendo aquilo que Nego Bispo falou, que é “pegar as palavras do inimigo que estão potentes e enfraquecê-las” ao passo que “vamos pegar as nossas palavras que estão

enfraquecidas e potencializá-las.” (Bispo dos Santos, 2023, p. 13). É um agenciamento, uma forma de materializar sua contranarrativa.

Uma agência outra (Cotta, 2019) onde práticas silenciadas de sujeitos sociais subalternizados reexistem e desvelam a matriz colonial de poder e a naturalização da discriminação racial/étnica e cultural, bem como a produção discursiva de subjetividades em dominadas e dominantes. Nesse caso, é fazer do português o que você quer que ele faça (hooks, 2008).

Uma vez você me disse que *a comunidade não é sem mim e eu não sou sem a comunidade*. Por isso, quando você fala, quando escreve, você contempla outras vidas. Assim como Nascimento (2022, p. 96) destaca: “Sinto-me sempre escrevendo de mim, mas esse ‘mim’ contém muitos outros, então escrevo de um coletivo sobre e para essa coletivização”. Da mesma forma, Ana Mumbuca destaca:

Como nas narrativas do falar, as narrativas das escritas, vem entrelaçadas de muitas vozes pois Zumbi é pequeno sem Palmares, e afirmamos que no Quilombo Palmares não existe apenas um Zumbi ou uma Dandara. Não existe história de um único(a) guerreiro (a) em quilombo, pois somos muitos (Silva, 2019, p. 20).

Ou seja, é uma linguagem que encarna muitos outros (Rufino, 2019). A narrativa, por abranger o coletivo e por fortalecer a coletivização, apresenta um compromisso ancestral, bem como possui viés político ideológico e subversivo, principalmente quando coloca no papel nomes, histórias, experiências e cosmologias quilombolas, “sobre nós e com nós escrevendo.” (Silva, 2019, p. 22).

Assim como Ana Mumbuca, estais arrancando a máscara do silenciamento. Além disso, esse agenciamento envolve, segundo Kilomba (2019, p. 28) mais do que uma oposição à opressão colonial, mas uma reinvenção, um modo de “inventar a nós mesmos de modo novo”. É ruptura, linha de fuga, ou, para utilizar o termo de Deleuze e Guattari (2011), rizoma. Os autores apresentam a ideia de rizoma para contrapor a ideia de árvore. Sendo você um grande admirador da natureza, certamente fará a conexão que os autores estão sugerindo. A árvore pressupõe enraizamento e decalque estereotipado, ou seja, a reprodução de uma lógica dada, que tem como finalidade descrever um estado dado, como um decalque do que já se dá feito, fundamentado numa estrutura que serve como suporte, fundamento.

Esse decalque que eles estão falando, neutraliza as multiplicidades de acordo com significados e subjetivações que são suas. A multiplicidade encontra-se estratificada. A estratificação torna a vida possível, organiza as multiplicidades, mas pode ser violenta quando

aprisiona as multiplicidades em formas, como, por exemplo, no homem branco, no pensamento ocidental. Já o rizoma é mapa que não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo, mas o constrói. O rizoma possibilita a linha de fuga que promove a explosão dos estratos, o rompimento das raízes e a incitação de novas conexões, coexistência, imbricações (Deleuze; Guattari, 2011). Nesse sentido, seu agenciamento, Tinho, tem efeito rizomático, criação de novos mundos onde “o criar com a palavra, construir palavra, seria uma ação micropolítica.” (Nascimento, 2022, p. 96).

É exatamente nessa rota de fuga que o agenciamento se instala. Conforme Deleuze e Guattari (2017, p. 154), “um agenciamento tem pontas de desterritorialização, ou, que dá no mesmo, que ele tem sempre uma linha de fuga, pela qual ele mesmo foge, e faz escoar suas enunciações ou suas expressões que se desarticulam, não menos que seus conteúdos que se deformam ou se metamorfoseiam”. Portanto, os agenciamentos são dinâmicos, não são fixos e limitados, buscando sempre se desterritorializar. Aqui o termo desterritorializar é usado no sentido de ir na contramão da ideia de territorialização como processo envolvendo fixação, estabilização e organização da multiplicidade em um sistema que cria espaços definidos e limitados por meio de controle, estabilização das identidades, dentre outros. É como a liberação do desejo das limitações nas quais ele foi submetido.

Eu vejo você estrategicamente organizando as rotas de fuga quando, por exemplo, diz que vem *pensando muito na questão da formação de lideranças... porque tudo passa né, a gente passa... então se eu tenho esse acúmulo, eu preciso passar porque realmente precisamos deixar legado, que nada desse aprendizado, que tem alegria, mas também tem muito sofrimento, que nada tenha sido em vão.*

Não foi em vão. Sem dúvida, é essencial materializar seu legado. Compartilhar suas experiências e suas ações é crucial para demonstrar o vasto conhecimento que você possui e, mais do que isso, alcançar um de seus objetivos: preparar aqueles que virão depois de você. Afinal, o que tens a dizer não encontramos nos livros. É um conhecimento a partir da experiência vivida, situado, localizado. Emerge a partir da corpo-política e geopolítica do conhecimento, onde o corpo é locus de experiência e produção de conhecimento enquanto também considera as implicações geopolíticas que moldam e condicionam essas experiências (Maldonado-Torres, 2023).

Narrar, ou melhor, contra-narrar, é uma forma de resistência ao racismo. Ao reorganizar os fragmentos da própria memória, você expõe aspectos que envolvem a sobrevivência física, a produção do complexo de inferioridade, a elaboração de traumas, a organização em coletivos, critica os processos de exclusão racial, social e de gênero, a violência em torno do território, a

destruição da Terra, rompe com a subordinação ao discurso hegemônico e aponta caminhos para a conscientização e emancipação dos sujeitos da Comunidade, produzindo conhecimento a partir de uma perspectiva própria. Tudo isso acontece em um processo de reelaboração do passado no presente, por meio de fragmentos que incomodam muitas pessoas.

Quando você escreve, você está combatendo o desarranjo das memórias, a escassez e o desmantelo cognitivo (Rufino, 2019). Escrever é, portanto, uma forma de manter vivo o espírito da sua revolta, assim como falava Glória Anzaldúa, que vê na escrita uma forma de “registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia.” (Anzaldúa, 2000, p. 232). E assim o fez, escrevendo sobre o não dito.

Trata-se de teorizar a partir de um lugar, de colocar o discurso dentro da própria realidade, que transgride a linguagem do academicismo clássico, um discurso político, mas também pessoal e poético. Escrever a partir da margem, entendendo a margem como um lugar de possibilidade. Por isso, Grada Kilomba, utilizando a expressão de Stuart Hall, fala sobre escrever contra. Escrever contra o silêncio, contra a marginalidade ocasionados pelo racismo. Escrever contra para se opor, mas não só se opor. Essa contralíngua não só se apresenta como resistência à supremacia branca, como também propõe outra coisa que não ela. Outra cultura, outras epistemologias que refletem diferentes maneiras de pensar e conhecer imprescindíveis para uma visão de mundo contra hegemônica.

É por essas e outras razões que identifico em suas ações uma estratégia de agenciamento político e educativo. Uma travessia que produz saberes insurgentes que se fazem através da resistência e disputam a produção da verdade sobre a racialidade dominada (Carneiro, 2015). Você expressa questões importantes que vêm da experiência vivida, usando o corpo como uma forma de transmitir novas ideias e maneiras de pensar. É como encontrar um jeito de resistir e superar as divisões que nos afastam de quem realmente somos e os danos causados por sistemas que tentam controlar ou apagar nossa essência. “Um modo de combater os efeitos da separação ontológica e da catástrofe metafísica.” (Maldonado-Torres, 2023, p. 47).

Por essas e outras razões você nos oferece uma contranarrativa. Ao compartilhar suas experiências, você nos desafia com verdades desconfortáveis. Sua voz é uma forma de subversão, uma insurgência contra as narrativas dominantes que buscam silenciá-la e marginalizá-la. E é nessa insurgência que reside o poder transformador de suas palavras, capaz de quebrar o silêncio imposto na criação de um espaço em que “o que está em jogo entre a vida vivida e a vida contada é, então, o Eu e esta possibilidade de dizer Eu” (Brandão, 2007, p. 9).

E a partir daí, juntamente com Rufino (2021, p. 63), questiono: “quais histórias escritas e guardadas nas vivências podem ser contadas para suspender o céu, ler o chão e confluir em um envolvimento com a diversidade de vidas que habitam essa casa chamada planeta?”.

A SANGRIA DESATADA DE PALAVRAS CONTIDAS

Para os saberes que se riscam de forma encruzada, para as epistemologias codificadas na encruza ou para uma ciência encantada, as palavras vão além: são detentoras de axé, são construtoras de mundo, invocam e fazem baixar moradores do invisível, desobsediam a má sorte e abrem caminhos. As palavras podem dizer mais quando não são ditas, falam mais ainda quando são dobradas, enigmatizadas como poemas enfeitiçados. Daí surge o ponto, o verso, o gungunado, o sopro, a letra atirada como flecha (Rufino, 2019, p. 155).

Prezada Tiaá'

Espero que esta, te encontre bem e já tenha passado essa massa de frio polar que acaba de chegar ao estado. Desculpa a demora, mas tenho meus caprichos e foi assim que pensei esta carta, na folha de caderno e postada na agência dos correios. Por enquanto segue uma lembrança que me ocorreu nos últimos dias: Em um dos estreitos talos que háiam para a irrigação do arroz, havia um lugar onde era mais largo e com areia ao fundo. Era conhecido por "areinha" ali era nosso lugar de diversão, pois embora relativamente próximos do litoral, não havia condições para o deslocamento até as praias. Na maioria das vezes, tomávamos banho nís, já que não podíamos chegar em casa com a roupa molhada e a areinha era caminho na nossa busca diária por lenha para o fogão, pois embora algumas famílias já pudessem contar com o fogão a gás, era preciso economizar. Falando sobre isto, fiquei muito triste em saber que há mais picos, pois o que tinha dali já matou muito de nossa fome! Pense em repouso!

Para terminar, envio algumas fotos: De meu pai, minha mãe, e eu no convento. Algumas outras são de uma instituição que atuei e fui muito feliz. Como amava essas crianças e elas a mim.
Outras cartas seguirão, me aguarde!

Com carinho do
Tinho

Cartas à Tainá

Carta 01 (02/05/2023)

Na minha infância, já quase adolescência, sonhava morar perto de uma padaria e que em cuja rua passasse carteiro. Enviava cartas, pois tinha amigos por correspondência, mas precisava receber as respostas que vinham para casa de amigos que moravam na cidade. Quando os serviços dos carteiros começaram a passar por aqui, as cartas se tornaram obsoletas. Fui um menino para quem a leitura era algo necessário, posteriormente e, por conseguinte, também a escrita. Perdi a conta de quantos “Meu querido diário” escrevi, mas quando a fase ruim passava, me recusava lembrar “tristezas”, por outro lado o que não era triste, se tornara “patético”. Muito tímido e fechado ao extremo perdi muitas oportunidades na vida, pois sucumbia ao perceber que me abrir, me expor se tornaria uma condição para a qual eu não aceitava. Marcou-me muito fortemente, o fato de ter que de quando em vez precisava ir ao açougue, onde só fazia meu pedido após todos saírem, pois minha compra era sempre as vísceras, que ainda precisava torcer para encontrar, enquanto os senhores das famílias abastadas pediam “Quero dois quilos de carne de primeira” e ainda faziam passar na máquina de amaciar o bife. Carrego comigo essa indignação, que é diferente de qualquer outro sentimento negativo, pois me fez perceber as desigualdades sociais e posteriormente o despertar para a consciência crítica, ainda que a escola não abordasse tais questões.

Cartas à Tainá

Carta 02 (01/06/2023)

Retorno aqui para dar continuidade ao período em que se descortinou para mim, a realidade de uma sociedade injusta sob muitos aspectos. O papel de liderança já era latente e eu não me entregava mesmo nos momentos em que mesmo ofegante e na iminência de perder os sentidos, tamanha era a timidez. Sentia que precisava fazer, ou ninguém faria o que no momento era necessário, ou seja, minhas convicções eram tão contundentes, que não difundir me colocava em uma situação de fracasso, pois diante de tamanho esforço, o desafio estava posto. A pastoral da juventude foi a primeira porta para o encontro com esse ser em transformação que jamais retroagiria ao que era antes. Passei à perceber que tal condição não se restringia ao Brasil, mas de América Latina, como um todo. Ler D. Pedro Casaldáliga, Frei Beto, Leonardo Boff, entre outros, reafirmava em mim essa realidade tão desconhecida e ao mesmo tempo tão escancarada, permeada por tantas formas de injustiça e exclusão.

Cartas à Tainá

Carta 03 (12/07/2023)

A cordialidade sempre me soou como um valor. Quando enviamos um cordial abraço a alguém, demonstramos afabilidade, sinceridade, franqueza, mas pensar que o termo pode servir de subterfúgio para esconder um sentimento nada verdadeiro, convicção com a qual só me deparei bem mais tarde. As crianças da “casa grande” de nossos dias passavam horas ou mesmo dias inteiros em nossa humilde residência, aquilo me passava um sentimento muito bom, era uma forma de ver que não havia diferença entre nós, negros e pobres, cuidando de crianças brancas e de famílias abastadas. Era algo familiar mesmo, porém, com o passar do tempo, passei a pensar que os pais nunca foram em nossas casas, somente as crianças podiam desfrutar de alguém que lhes desse atenção exclusiva naqueles momentos. Trata-se de algo tão simples e ao mesmo tempo complexo, pois havia simplicidade, também entre estas famílias por pertencerem a uma vida rural, participando da mesma comunidade, igreja, exceto nos momentos de vida social, quando iam aos seus. Com o tempo, isso foi se perdendo e a vida foi mudando para todos. Os pais de família passaram a trabalhar na cidade ao mesmo tempo em que os filhos daquelas famílias não aspiravam a vida do campo. Por outro lado, estamos falando de monocultura do arroz, mas talvez, não de agronegócio, que aliado à desavenças futuras, fez com que a família extensa (parentesco) cada qual seguisse o seu caminho, apequenando a produção cada dia mais, até o presente momento.

Cartas à Tainá

Carta 04 (10/06/2024)

Não sei de onde vem o “Tinho”, mas tive um professor do primário que apertava minha bochecha e dizia: ‘bonitinho, bonitinho’. Lembro que as folhas de meu caderno tinham incontáveis orelhas e minha escrita subia e descia montanhas. Adiante e já na terceira série, tive uma professora que jamais esqueci. Eu era um bom aluno, mesmo assim, ela batia minha cabeça contra o quadro se considerasse a resposta incorreta, isso, diante de todos os meus colegas, mas era “normal” para a época. Lembro dela com muito carinho e saudade e de canções que com ela aprendia.

“Eu não quero outra vida/ Pescando no rio de Jereré/ Tenho peixe bom/ Tem siri patola/ Que dá com o pé/ Quando no terreiro/ Faz noite de luar/ E vem a saudade me atormentar/ Eu me vingo dela/ Tocando viola de papo pro ar”

Este foi o ano em que fiz minha primeira comunhão. A adolescência foi um período muito marcante em minha vida. Ir à escola, era um exercício de tortura, tendo como causa o complexo de inferioridade, pois ao entrar era “macaco” e ao sair não era diferente. Isto impactou em muitas iniciativas profissionais, inclusive os sonhos, os projetos de vida. A timidez em mim era algo muito forte, a ponto de muitas vezes me esconder, fugir de qualquer socialização. A vida simples e pobre, também reforçava essa baixa autoestima, pois quando tinha que ir ao açougue, deixava que todos fossem atendidos primeiro.

Cartas à Tainá

Carta 05 (23/08/2024)

A subalternidade.

Tudo se encaminhava nesse sentido: As famílias dos italianos, posseiros de nossas terras, “deixavam” que cuidássemos de suas crianças e estas passavam dias em nossa casas. Outra situação dramática, se dava ao ir com minha tia na casa de uma família muito abastada do bairro, hoje, centro da cidade. Eu ia com alegria, pois me sentia grato ao poder ajudar no sustento de minha família, mas o meu pagamento lá eram pães amanhecidos, só que alguns já estavam escurecidos e estes não haviam como aproveitar. Minha tia era aquela, que uma vez falou para minha mãe: “comadre, hoje o dia não está bom” (algo assim) se referindo ao fato de que um homem negro teria cruzado seu caminho.

Cartas à Tainá

Carta 06 (03/12/2024)

Na minha infância, gostava das chácaras de laranjeiras, jogar bolinha de gude, mas minha grande paixão, eram as revistas em quadrinhos. Tinha pavor e um sentimento muito negativo em relação ao meu pai. Ele bebia e se tornava muito violento com minha mãe e essa conduta tão reprovável aos olhos de um menino, não me permitia perceber o lado bom daquele homem, virtudes que somente hoje valorizo. Era um homem diante de seus conflitos existenciais, do qual pouco sei de sua história de vida. Um dia, o vi chorando e chamava por sua mãe, nunca esqueci aquela imagem, pois ali, ele mostrou o seu lado humano e bem diferente da forma como o via cotidianamente. O mais importante é que foi um homem honesto e muito querido por todos. Minha mãe, era uma mulher analfabeta (ambos eram), mas de uma sabedoria como poucas mulheres que já conheci. É muito comum, encontrar palavras suas em

tudo que leio, embora as vezes de forma distorcida, mas a oralidade ancestral e muitas vezes aristocráticas, me fazem pensar que sejam herança de casa grande, preservada simultaneamente com o vocabulário da senzala e posteriormente, na lida pela sobrevivência, como até os dias de hoje nos engenhos. Eram cantigas, ladainhas, rezas, etc. Me contava que ia para Laguna vender goiaba no porto. Minha mãe era uma mulher muito mística, nos contava histórias de arrepiar, mas também da vida sofrida do passado. Na verdade, fazia jus a toda simbologia, presente na tradição oral do nosso povo. Tenho um elo muito grande com os elementos da natureza, algo que ela valorizava e tinha mesmo devoção. As matas, os rios, o mar, o pisar descalço sobre as pedras... Minha adolescência foi muito sofrida. Cheguei ao ponto de não ver perspectivas para o futuro, tão grande era meu complexo de inferioridade. Não conseguia falar com as pessoas e tudo o que planejava, acabava desistindo pois estava fadado a uma vida sem esperanças, mas não muito diferente das pessoas do meu convívio. A grande diferença é que eu não me conformava, ousava mais. Então, poucos percebiam minhas limitações. Estudei teatro pois era muito voltado para o mundo das artes e até fiz teste de interpretação, pois pensava: se Grande Otelo foi um astro notável, eu também poderia ser, apesar das pernas bambas em tudo o que fazia em público.

NÃO EXISTÊNCIA: EFEITO DO PROFUNDO ESTADO DE OUTRIDADE

Início essa escrita a partir da comunicação de seus incômodos. A partir do que emergiu na sangria desatada. Dentre as verdades que a branquitude quer reprimir, você escancara as consequências duradouras e persistentes do colonialismo e a produção da não existência é uma delas.

Aimé Césaire, sabiamente foi categórico e assertivo ao evidenciar os incidentes brutais e cruéis do colonialismo, que deixaram seus rastros até os dias atuais. Em sua obra “discurso sobre o colonialismo”, o autor demonstra, por meio de exemplos concretos, que os procedimentos colonialistas continuaram fazendo parte do discurso e das ações de diferentes pessoas ao longo do tempo. É real, não há como negar os fatos.

Nessa obra, Césaire (2020) nos mostra que ninguém coloniza inocentemente e não há como justificar a colonização, sendo que uma nação que procura fazer isso, está doente e moralmente atingida. Quando o autor descreve a colonização, faz menção a uma civilização da barbárie que leva à negação da própria civilização. Por isso, ele destaca que o colonizador é descivilizado já que o empreendimento colonial desumaniza até o homem mais civilizado, “o colonizador, ao acostumar-se a ver o outro como animal, ao treinar-se para tratá-lo como um

animal, tende objetivamente, para tirar o peso da consciência, a se transformar, ele próprio, em animal” (Césaire, 2020, p. 23).

Você escancara uma violência que é intrínseca ao colonialismo, atravessando todos os seus aspectos, desde a conquista inicial até a manutenção e exploração contínuas. Fanon (2022) destaca que o colonialismo é a violência em seu estado puro. Essa violência se manifesta principalmente na destruição das estruturas sociais nativas, dos sistemas econômicos tradicionais, das formas culturais e costumes dos povos originários.

A violência está presente quando o colonizador, usando canhões e máquinas, agiu impondo padrões e valores em quem astutamente inculcaram o medo, o complexo de inferioridade, a submissão, o desespero, a servidão (Fanon, 2020). Pessoas que foram afastadas de suas cosmovisões, deuses, terras, costumes, rituais, vida, sabedoria. Pessoas cujos pertencimentos culturais e históricos foram arrancados pelo navio negreiro, transformando-as em negros cativos, renomeando-as, rebatizando-as e impondo-lhes práticas de trabalho, religião e relações sociais moldadas pela sociedade cristã colonial. Nesse processo, o senhor escravagista detinha o controle sobre seus corpos, o que Ferdinand (2022) descreve como um “corpo perdido”.

Essas questões estão relacionadas ao que Maldonado-Torres (2023) chama de catástrofe metafísica, processo que, desde a invasão das Américas, estabeleceu novas formas de relacionamentos e influenciou na intersubjetividade e alteridade, distorcendo o significado de humanidade. Essa catástrofe está na raiz das mudanças na forma de conhecer (epistemologia), de ser (ontologia) e de agir (ética), compondo os alicerces da modernidade/colonialidade.

Os não europeus eram considerados selvagens, sem alma, logo, irracionais, objetos de estudo, próximos à natureza. Essa visão de mundo foi amplamente sustentada pelo método cartesiano, formulado por René Descartes, que separava o corpo da mente e estabelecia a razão como o principal critério de existência e valor humano, sintetizado na frase: “Penso, logo existo.” A partir da frase, pergunto: quem pensa? quem existe? Isso porque o cientificismo e o eurocentrismo são as bases para a instituição de um universalismo abstrato que reforça o desvio existencial, ou seja, o outro não pensa, o outro não existe, onde “a desqualificação epistêmica se converte em instrumento privilegiado da negação ontológica” (Maldonado-Torres, 2007, p. 145).

Gostaria de compartilhar uma reflexão sobre como a história e as relações de poder moldaram a maneira como os colonizadores viam os povos colonizados. Existe uma distinção baseada na alteridade, na qual os colonizadores se posicionavam como superiores, simplesmente por serem diferentes daqueles que colonizavam. Essa alteridade não é uma

diferença natural, mas algo projetado — uma construção que cria um “outro” para absorver e refletir tudo aquilo que o grupo dominante prefere negar ou reprimir em si mesmo.

Nesse contexto, o “Outro” se torna o oposto do “eu”, ou seja, aquilo que o sujeito branco não quer que o defina ou com o que não deseja ser associado (Kilomba, 2019). Assim, as humanidades não europeias passaram a ser vistas como inferiores, como seres menores, reduzidos a um reflexo empobrecido do “homem ideal”. Como bem pontua Mbembe (2014), essa desumanização criou uma diferença considerada intransponível, um abismo que sustentava a ideia de uma superioridade incontestável do colonizador.

Na colonização, a cor da pele tornou-se o principal critério para definição de hierarquias. Quero compartilhar algo que me marcou profundamente. Mbembe (2014) nos ensina que o negro, enquanto sujeito, não é reconhecido por sua plena existência, mas continuamente produzido dentro de uma lógica de sujeição. Ele explica que essa produção transforma o corpo negro em um objeto de extração, exposto à vontade do senhor e explorado ao máximo em suas capacidades. Além disso, o negro carrega o peso de ser um símbolo de injúria, associado ao açoite, ao sofrimento e às batalhas travadas em um campo social e racialmente segmentado. Essa visão é um lembrete brutal de como as estruturas de poder moldam vidas e corpos, reduzindo existências a instrumentos de exploração e controle.

Com isso, os africanos e seus descendentes foram transformados em negros, em corpos de extração e em sujeitos raciais, conforme a lógica que Mbembe (2014) descreve como ossificação, envenenamento e calcificação. Esse processo permitiu que o colonizador, autoproclamado como branco, justificasse a dominação sobre o colonizado e estruturasse a organização social e a divisão do trabalho. Ao criar o negro, ao escravizar o africano, o branco demarcou o seu lugar na sociedade, definiu a maneira como tratar e como ser tratado, atribuindo a cor negra a uma posição social inferior.

É por isso, Tinho, que a raça foi inventada como uma forma de justificar a superioridade de certos grupos sobre outros, especialmente para consolidar a dominação de uns sobre os outros. A construção dessa diferença, baseada na cor da pele, não é algo neutro, mas sempre se definiu em relação a um “outro”, no caso, o branco. O branco é colocado como o único padrão de referência, e a partir disso, o negro é definido como inferior, subalterno e, muitas vezes, desumanizado (Souza, 1983).

Mbembe (2014) afirma que a ideia de “negro” não é algo que surgiu naturalmente, mas sim como um produto de um sistema social e econômico atrelado ao capitalismo, que se espalhou globalmente. Essa construção racial também está diretamente ligada ao regime escravista, como aponta Depestre (2018). O processo de escravização não apenas intensificou

a exploração do trabalho, mas também “epidermizou” as relações de produção, ou seja, racializou ainda mais as dinâmicas de classe e poder, criando uma divisão racial que vai além da economia. É nesse sentido que Munanga (1996) afirma não ser só uma questão econômica, mas também moral e ontológica, pois o racismo nega a humanidade do outro e gera um sofrimento profundo, não apenas nas relações sociais, mas na própria essência do ser humano.

Peço desculpas por me estender nas questões teóricas, mas acredito que elas são essenciais para compreender como a violência racial, indo além da violência física, também se manifesta como uma violência existencial que permeia e estrutura as relações sociais até os dias atuais – algo que você vivencia diretamente.

Algo que você menciona em sua narrativa, envolvendo a violência implícita nas relações entre brancos e negros, diz respeito aos processos psíquicos e emocionais. Para aprofundar essa questão, recorri à psicanalista Grada Kilomba, que explica como, historicamente, o branco evita se identificar com aspectos de sua própria psique que considera negativos ou indesejáveis. Esses aspectos são então reprimidos e projetados no negro. Ou seja, o branco vê no negro as partes de si mesmo que ele rejeita, como se o negro simbolizasse tudo o que é considerado “ruim”, “indesejado” ou “vergonhoso”. Isso gera sentimento de culpa, vergonha e ansiedade, pois o negro passa a ser uma representação do que o branco teme reconhecer sobre si mesmo (Kilomba, 2015).

Nesse processo, o branco preserva e mantém intactos os aspectos positivos de sua identidade, considerando a branquitude como a “parte boa” do ego. Já a negritude é relegada a representar a “parte ruim”, aquilo que o branco não quer ver em si mesmo. Esse confronto com o “outro”, portanto, é muito mais do que uma questão social, mas também uma questão psicológica, onde o sujeito negro é visto, muitas vezes, como um reflexo das partes negadas do branco. Sei que é um tema profundo, mas fundamental para entendermos as dinâmicas que moldam as relações raciais até hoje.

Sueli Carneiro (2015) também nos ajuda a entender esse processo. Ela fala sobre como o “eu” se define ao encontrar o “outro” mediado pelas noções de racialidade e etnicidade. Nessa lógica, a ideia de superioridade do “eu” só se constrói pela produção do “inferior”. Essa dualidade, explica a autora, utiliza a cor da pele como marcador, com a brancura sendo a representação do que é considerado normal.

Ainda sobre as dinâmicas raciais, queria compartilhar com você um ponto interessante que Grada Kilomba (2015) levanta sobre a relação entre a branquitude e a negritude. Ela explica que a branquitude, enquanto identidade, é dependente da negritude. Em outras palavras, o branco define a sua identidade em oposição ao negro, que passa a carregar todos os estigmas e

atributos negativos que a sociedade branca rejeita em si mesma. A negritude, então, não existe por si só, mas é moldada por um processo de negação e distorção da realidade do sujeito negro.

Essa construção do “outro” é uma fantasia, uma projeção dos medos e inseguranças do sujeito branco. Isso me lembra de uma afirmação de Fanon (2022), que aponta como o colonizador fez, e ainda continua a fazer, o colonizado. Ou seja, o processo de subordinação e desumanização do negro é uma construção constante que serve para manter a branquitude como um ideal superior.

Assim sendo, a branquitude depende da narrativa da diferença e da inferioridade atribuída ao sujeito negro para sustentar sua própria imagem de superioridade. Essa construção de antagonismo não apenas reforça as desigualdades estruturais, mas também desumaniza os colonizados, negando-lhes a complexidade e a dignidade de suas próprias identidades. O colonizado é descrito como aquele sem valor. “Elemento corrosivo, que destrói tudo o que dele se aproxima, elemento deformador que desfigura tudo o que tenha a ver com ética ou moral, depositário de forças maléficas, instrumento inconsciente e irrecuperável de forças cegas.” (Fanon, 2022, p. 38); sendo seus costumes, tradições e mitos a própria marca de indigência.

Tudo isso é tão complexo e profundo que a confluência entre as chamadas raças branca e negra, promoveu o acometimento em massa de um complexo psicoexistencial (Fanon, 2020). Categoricamente, Frantz Fanon evidencia como o sentimento de inferioridade nas pessoas colonizadas não surge naturalmente, mas é resultado de dois processos distintos e interligados. O primeiro processo é econômico, e a escravização pode ser usada como exemplo, já que era fundamentalmente um sistema de exploração econômica. Segundo, pela epidermização da inferioridade, quando a sociedade colonial impõe uma visão racializada em que a cor da pele se torna um marcador de valor e status. Portanto, o complexo de inferioridade é construído através da combinação da exploração econômica e da imposição de uma ideologia racista.

Em Fanon (2020) vimos que a chegada do colonizador promoveu um impacto profundo e multidimensional, alterando profundamente as perspectivas e as estruturas psicológicas do colonizado. Ou seja, o colonizador altera a visão e a forma como as pessoas pensam, sentem e se relacionam consigo mesmas e com outras pessoas. De acordo com os estudos do autor, esse contato gera um impacto traumático, o que chama de ferida absoluta. É quando o branco tira do negro qualquer valor, “diz que eu parasito o mundo, que preciso o quanto antes acertar o passo com o mundo branco [...] então tentarei basicamente me tornar branco, isto é, obrigarei o branco a reconhecer minha humanidade.” (Fanon, 2020, p. 112).

Estamos falando da criação de um dispositivo de racialidade (Carneiro, 2015), que estabeleceu a brancura como padrão de humanidade e, inevitavelmente, reconfigurou todas as

outras características humanas com base em sua proximidade ou afastamento desse padrão. Esse torna-se branco que Fanon fala, é o que Sueli Carneiro está chamando de “ideal de Ser”. O Ser branco se fundamenta como padrão hegemônico e, a partir dessa lógica, surge a ideia de que a vida do branco vale mais do que a dos outros seres humanos.

Sueli Carneiro (2015) explica que o racismo faz uma redução do ser humano, limitando-o à sua dimensão ôptica, ou seja, ele foca apenas nas características superficiais, como a cor da pele, e ignora a profundidade e a universalidade da experiência humana. Isso significa que o racismo nega à pessoa negra sua condição de ser humano pleno, autônomo e integral, tratando-a como um ser inferior, cuja identidade é definida apenas pela cor da pele e não por sua totalidade.

Esse processo de redução acaba fortalecendo complexos de inferioridade, pois promove a ideia de que o branco é o modelo a ser seguido, o padrão estético e moral que todos devem aspirar. Como Carneiro (2015) também aponta, isso coloca o branco burguês como o ideal, e o sujeito negro é levado a acreditar que, para ser aceito, precisa se aproximar cada vez mais desse modelo. Isso é uma distorção que continua a impactar a autoestima de algumas pessoas, que veem no branco a medida do que é considerado “gente”.

Da mesma forma, Neusa Souza (1983) aplica a psicanálise para entender o impacto do racismo na formação do sujeito negro, e como isso se conecta com a nossa experiência. Ela usa os conceitos de narcisismo e Ideal do Ego para explicar como a sociedade racista molda a maneira como o negro se percebe. O narcisismo está relacionado ao amor próprio e à forma como o ego se valoriza, enquanto o Ideal do Ego é aquela imagem idealizada de si mesmo, construída a partir das expectativas da sociedade, da cultura e da família. E é aí que entra a questão, pois, para a sociedade, o branco é o modelo de perfeição a ser seguido, e o negro, mesmo sem querer, acaba internalizando esse Ideal do Ego branco, o que gera uma tensão interna muito forte. É por isso que Neusa Souza fala sobre a ferida narcísica, que é quando a pessoa negra, imersa nesse sistema, busca se aproximar desse ideal inalcançável, e a cada tentativa frustrada, o sentimento de culpa e inferioridade só aumenta.

Você evidencia isso quando, em uma de nossas conversas, relembra uma frase de sua tia que havia escutado quando criança mas que ficou marcada até hoje em sua memória. Disse: *eu tenho uma coisa que sinto até vergonha de dizer, mas recorrentemente eu penso nisso. Minha tia disse para minha mãe “cumadre, hoje o dia não vai dar certo, porque sai e já encontrei um negro, foi a primeira pessoa que encontrei no meu caminho.” Ela estava pensando com cabeça de branco... como se fosse azar... olha que forte... isso não sai do meu pensamento, veja só, porque que não sai do meu pensamento se eu era tão pequeno? aquilo*

calou tão forte em mim, eu guardei até hoje. Ou seja, ela absorvia aquilo que ela ouvia do povo branco, como se ela não fosse nem negro, nem ninguém, algo sem definição.

É como se sua tia estivesse na zona do não ser descrita por Fanon (2020). Num espaço existencial de desolação e vazio, um estado de alienação extrema, onde sua identidade e humanidade são completamente negadas pelo branco. Depestre (2018), chamou esse fenômeno de esterilização, de zumbificação. Além disso, sua fala evidencia como o/a sujeito/a negro/a, em um processo marcado pela violência simbólica, acaba por introjetar, assimilar e reproduzir o discurso do branco como se fosse seu. É nesse ponto que se localiza a ferida narcísica: a tentativa de livrar-se de uma condição de não ser que, antes de tudo, lhe é imposta — nunca escolhida. Diante dos impactos psíquicos dessa ferida, constroem-se mecanismos de defesa, como a negação ou a denegação do racismo, os quais se incrustam na própria autoimagem, distorcendo a percepção de si e do mundo. Isso é moldado pelo que Sueli Rolnik (2018) chama de inconsciente colonial-cafetinístico, maneira como a colonização e a escravidão forjaram modos de subjetividade que ainda operam na sociedade contemporânea, muitas vezes de forma inconsciente.

Quando você fala que ela estava pensando com a cabeça de branco, me remete a frase de Neusa Souza quando diz que “o negro acreditou no conto, no mito, e passou a ver-se com os olhos e falar a linguagem do dominador”. Outro fato que é marcante, é quando você diz que ela agiu como se não fosse nem negro, nem ninguém, algo sem definição, evidenciando um tipo de negação, o expurgo de qualquer “mancha negra” (Souza, 1983, p. 28).

Tal situação remete aos dizeres do Nego Bispo, quando faz uma analogia entre o colonizador e o adestrador de bois, afirmando que ambos começam por “desterritorializar o ente atacado quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhe novos modos de vida e colocando-lhe outro nome.” (Bispo dos Santos, 2023, p. 12). Conforme o autor, no processo de denominação, há uma tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa existir.

Da mesma forma, você argumenta que ações como as da sua tia são heranças da colonização e foram se reproduzindo ao longo do tempo, deixando marcas na identidade dos moradores da comunidade. *As pessoas não gostam que tu fale de negro, o próprio povo negro que não se aceita, que se vê menor, que se vê enquanto sujeito de toda exploração, de toda forma de diminuir a sua condição... são coisas que eles não gostam de falar, de lembrar, assim como eu lembro que na escola não gostava que isso fosse trabalhado nas aulas de história, porque não era trabalhado na nossa perspectiva, mas somente na perspectiva europeia, do*

dominador, do colonizador. Era sempre o negro amarrado, era o escravo e etc., então ninguém queria, ali na escola se fazia um esforço para suportar, hoje as pessoas falam mais sobre isso.

É profundamente impactante quando você compartilha sua experiência no contexto familiar e escolar, revelando que a família é o primeiro espaço onde ocorre a construção do Ideal do Ego, processo que é posteriormente reforçado e intensificado na escola. Segundo Neusa Souza (1983, p. 36), “é aí onde se cuida de arar o caminho a ser percorrido, antes mesmo que o negro, ainda não sujeito, a não ser ao desejo do Outro, construa o seu projeto de chegar lá.”.

Sobre a escola, você sempre fez questão de tornar evidente seu descontentamento. Certa vez, me disse: *nós temos coisas muito bonitas, muito interessantes da nossa cultura, mas a forma como fomos criados, a própria educação, nunca foi nada afirmativo, era do negro que apanhava e tinha que trabalhar... então a gente pensava “pra quê que eu quero essa vida?” “pra quê que eu vou lutar se a corda arrebenta sempre para o lado mais fraco?”.*

Quando você faz uma crítica sobre como foi seu processo educativo, de que tinha que se fazer um esforço para estar ali, para suportar uma narrativa que trazia sofrimento, angústia e a sensação de um futuro limitado você expõe uma realidade dura e comum a muitas pessoas negras. Não é apenas um desabafo pessoal, mas uma observação sobre um sistema educacional que é falho, racista. Da mesma forma, Cida Bento, ao falar sobre sua experiência pessoal, destaca que seus professores foram os principais responsáveis pela sensação de não pertencimento (Bento, 2022). Quanto ao assunto, Rufino (2019, p. 76) destaca que

a educação conforme proposta pelo modelo dominante perpassa pela anulação da diversidade da vida. Para o ser inculcido de desvio existencial, os caminhos que se abrem só são possíveis a partir da calcificação dessa anulação. Sopra-se uma demanda de má sorte: você só existe à medida que sua não existência é cada vez mais evidenciada.

A escola é um espaço significativo na construção da identidade dos indivíduos, capaz de formar e moldar a identidade dos estudantes, bem como, influenciar sua percepção de si mesmos e de seu lugar na sociedade. O que é preocupante numa concepção de educação em que “você não sabe quem é, porque não está nos livros” (Nascimento, 2022, p. 141). Da mesma forma, Rufino (2021, p. 22) argumenta que a “colonização não se faz sem que haja um plano de ensino e um currículo que institua a aprendizagem do ser colonizado via violência e esquecimento de si para sua transformação em algo permanentemente em desvio e submisso.”.

Esse fenômeno contribui para a elaboração de percepções distorcidas sobre si, o que provoca muito sofrimento. As imagens estereotipadas e os retratos míticos que os

afrodescendentes encontram ao se verem no “espelho branco” (Depestre, 2018) representam uma imposição de estereótipos que limita a autopercepção e contribui para uma identidade prejudicada, resultando um profundo impacto psicológico e gerando um sentimento de inferioridade. Segundo Sueli Rolnik (2018, p. 127),

Do lado dos subalternos, sofrer opressão, exploração e exclusão (as quais situam-se na esfera macropolítica) produz no sujeito a experiência de que sua existência não tem valor, o que lhe gera um intolerável sentimento de humilhação. Isto tem um efeito traumático na esfera micropolítica: a tendência a machucar mais ainda sua pulsão vital já debilitada pelo medo e pelo colapso de si provocado pelo abuso.

Depestre (2018) fala de um desvio existencial como consequência de uma história roubada. Para o autor, a colonização roubou não só a história e o passado de muitas pessoas, mas sua confiança neles mesmos, suas lendas, crenças, sistema familiar, sua arte. A cor da pele se transformou em frustração. Em suas palavras, “a humilhação e a alienação transbordaram a trama econômica e social do trabalho servil para penetrar através dos poros do negro até as estruturas viscerais de sua personalidade dilacerada.” (Depestre, 2018, p. 213, tradução minha).

Personalidade dilacerada pela ação desumana do colonizador que, na tentativa de impor um padrão de humanidade, foi responsável pela opinião que homens e mulheres das formaram sobre si próprios, sobre seus corpos, seus sentimentos e sua identidade, durante muito tempo. Ou seja, “por meio de um processo de disseminação, mas sobretudo de inculcação, este enorme rebatalho de disparates, mentiras e fantasmas se tomou uma espécie de invólucro exterior cuja função foi, desde então, substituir o seu ser, a sua vida, o seu trabalho e a sua linguagem.” (Mbembe, 2014, p. 80).

Lembra de quando me contou sobre a visita de um comitê de Brasília, durante o processo de certificação quilombola da Comunidade? Vocês foram até a escola e, nesse momento, sentiu vergonha, *porque tinha um cartaz na parede em que apareciam várias crianças e nenhuma criança era negra, enquanto que a escola tem 90% de crianças negras, tem turmas que não tem uma criança branca. Então quando a criança vê muito aquele cartaz, ela acha natural, acha normal. Mas se ela vê uma criança negra ali, ela vai parar e se ver ali através daquela criança. Faz uma diferença enorme.*

É interessante quando você denuncia a invisibilidade naturalizada em instituições como a escola. Isso dá abertura para problematizar o alto índice de evasão escolar e o mal desempenho do alunado negro, que, segundo Cida Bento (2022) é um dos aspectos resultantes da herança do racismo. Além disso, é racismo, por exemplo, percebemos um alto número de pessoas brancas ocupando cargos de gestão e de docência. Quando os brinquedos, livros didáticos,

projetos político-pedagógicos dialogam exclusivamente com a branquitude. Para a autora, na própria organização da instituição se consolida a estrutura racista, isto é, na escolha pelas perspectivas teóricas e metodológicas, dentre outras questões. O currículo escolar manifesta a branquitude e os elementos da cultura negra e indígena, quando incluídos, aparecem de maneira estigmatizada, folclorizada.

De maneira semelhante, Sueli Carneiro (2015) problematiza os índices de evasão como reflexo das formas de exclusão e expulsão. Esses indicadores evidenciam a dificuldade de ajustamento dos/as estudantes negros/as às normas estabelecidas pelas instituições, principalmente em relação a sua racialidade. Essas questões são refletidas nas suspeitas em relação à educabilidade dessas pessoas, à subordinação racial manifesta nos instrumentos didáticos que buscam conformar essas identidades no espaço escolar e às humilhações raciais que esses estudantes enfrentam e que comumente não são levadas a cabo pelos professores e gestores. Segundo a autora, o “abandono, ou o desempenho negativo no ambiente escolar, poderia estar a refletir a condição de “incorrigíveis”, de parte do alunado negro, no sentido de não dispor de recursos, em particular emocionais, para conformarem-se aos processos de fixação/sujeição presentes na escola.” (Carneiro, 2015, p. 279).

Sobre as experiências das crianças negras nas escolas, Nascimento (2022) nos lembra que, até hoje, tanto crianças quanto adultos não suportam a história, pois ela carrega uma carga esquizóide, esquizofrênica, que ainda ecoa em nossa sociedade. Carneiro (2015) aborda como o racismo foi naturalizado e legitimado ao longo da história por meio de práticas pedagógicas e processos educativos. A autora ressalta que os corpos negros foram alvos de representações estigmatizadas, que foram repetidamente reforçadas pelas instituições escolares e outros espaços de ensino. Essas práticas não apenas perpetuaram preconceitos, mas também conferiram uma justificativa religiosa ao sofrimento das pessoas negras, apresentando-o como punição por seus supostos “pecados”, sendo a cor da pele considerada o maior deles.

É extremamente triste quando, ao narrar sua experiência de vida, você evidencia o quanto o sistema educacional perpetua, ao longo dos séculos, estereótipos e representações negativas associadas ao corpo das pessoas negras. Ele se constitui como um aparelhamento de controle nessa estrutura de discriminação cultural. Frequentemente, as referências aos africanos e seus descendentes manifestam-se no sentido do distanciamento e da alienação em relação à identidade negra (Nascimento, 2016). Em meio a tudo isso você foi desenvolvendo uma relação consigo mesmo e com os outros, uma relação mediada pelo sofrimento psíquico, pelo trauma de vivenciar um estado de absoluta “outridade”. E assim você foi forçado a construir sua identidade em um ambiente que constantemente nega e desvaloriza a sua humanidade.

E, nesse estado de outridade, Grada Kilomba fala sobre o quanto é alienador ser forçado a se identificar com os heróis, que aparecem na história como brancos, e a rejeitar os inimigos, que aparecem como negros. Você relembra com tristeza a época da escola porque nessa história esquizofrênica, as imagens da negritude não são realistas, afirmativas e gratificantes. É como se, no âmbito conceitual branco, propõe-se que o inconsciente coletivo das pessoas negras seja predisposto à alienação, desilusão e trauma psíquico (Kilomba, 2019).

Assim, a multiplicidade de identidades desaparece quando adentra o termo negro, isto é, o negro chega antes da pessoa, do profissional, do gênero, do título universitário, dentre outros. O negro é representado, construído pelas práticas discursivas que “congela os “eus” latentes no interior do corpo negro, torna-os dormentes, anêmicos, pulsões irrealizáveis pela tirania do “negro” anexado.” (Carneiro, 2015, p. 132).

De fato, quando você conta suas experiências quando criança na escola é perceptível o quanto marcaram profundamente sua vida. Principalmente quando fala que em sua trajetória escolar, vivenciou *muito racismo, na escola eu era o macaco. Sou carregado de complexo por conta disso, tive muito prejuízo, perdi muito porque apesar de devorar livros e saber muitas coisas, eu não podia expressar, sofria muito com essa dificuldade de me colocar por conta de toda essa carga negativa do racismo, do preconceito, da estigmatização.*

Suas palavras trouxeram à tona dois aspectos. Um deles é a representação do/a negro/a como elo entre macaco e o homem. Segundo Souza (1983, p. 28), essa representação é comum no discurso mítico e representa uma visão que reduz e cristaliza o/a negro/a à instância biológica. Esse aspecto é extremamente violento no que tange a produção da não existência, pois “exclui a entrada do negro na cadeia dos significados, único lugar de onde é possível compartilhar o mundo simbólico e passar da biologia à história”.

O outro é quando você fala que apesar de devorar livros e saber muitas coisas, não podia se expressar e sofria por conta da dificuldade de se colocar. A situação que você compartilha me faz associar com a distância entre o Ego e o Ideal de Ego colocada por Neusa Souza (1983). A tensão provocada pelo distanciamento entre o Ego e o Ideal do Ego sustenta o complexo de inferioridade, bem como sentimentos de culpa, insegurança e angústia, “cria um fosso vivido com efeito de autodesvalorização, timidez, retraimento e ansiedade fóbica.” (Souza, 1983, p. 41).

Sobre essa distância, Souza (1983) relata que quando há a constatação da impossibilidade de realização do Ideal, um dos caminhos é a melancolia, sentimento de perda da autoestima, ou seja, render-se às punições do Superego ou lutar, e lutar significa um redobrar permanente dos esforços através da potencialização obrigatória de seus esforços.

Da mesma forma, Nascimento (2022) também fala sobre suas experiências na instituição escolar. Conta que era uma criança extremamente bem comportada na escola, inclusive recebia elogios das professoras por ser educada e não pedir para sair da sala durante as aulas. Do contrário, para a autora, tratava-se, sim, de uma criança muito reprimida.

Você também fala sobre suas ações serem moldadas de acordo com as expectativas do branco quando diz que *era extremamente tímido, eu não sabia no que podia contribuir. Sabia que tinha algo, mas não sabia o que. Já tinha consciência do que fazer, nada me parava, nada me detia porque eu podia muito bem deixar pra lá, mas não consigo fazer isso, já havia essa coisa da liderança em mim. Mas a timidez era tão grande, porque a gente quando ia pra escola ao entrar era macaco, ao sair era macaco. Tudo isso veio sendo fruto desses rótulos, desse sentimento de inferioridade, esse complexo de inferioridade que a gente era colocado.*

Ao compartilhar essas vivências, você denuncia uma estrutura que mantém as pessoas negras submetidas a um padrão cultural branco, impactando diretamente sua autopercepção. Isso se reflete, por exemplo, na sua própria timidez ou na de Beatriz Nascimento, que foi uma criança quieta e comportada. Essa timidez, no entanto, não é um traço individual ou inerente, mas uma resposta ao contexto opressivo, evidenciando uma dinâmica mais ampla de exclusão e silenciamento.

A respeito dos rótulos que você menciona, você aponta que a associação do/a negro/a ao macaco é uma *tentativa de não só nos colocar no lugar do animal, tentativa de nos animalizar, mas também de tirar a nossa racionalidade, ou seja, de seres que não pensam, que não raciocinam.* Quanto a essa questão, Sueli Carneiro (2015) traz o conceito de interdição para explicar os mecanismos de exclusão presentes na produção discursiva e nas práticas sociais que inserem indivíduos no âmbito da anormalidade, na esfera do não, da desrazão. Nesse processo, a “interdição que se processa é a da admissão do Outro na plena humanidade, o seu deslocamento para um território intermediário entre a humanidade plena e a animalidade.” (Carneiro, 2015, p. 125). Assim, segundo a autora, o ser negro fica no intermédio entre o homem e o animal, resultado de uma incompletude humana.

Quando Beatriz Nascimento fala em seu livro sobre o “seu negro interno”, ela compartilha sua experiência com um analista, abordando o conceito de identidade e os desafios de se reconhecer como negra em uma sociedade marcada pelo racismo estrutural. Nascimento discute como, ao longo de sua vida, ela foi confrontada com um imaginário social que distorce a figura do/a negro/a. A autora alega que a inferiorização do/a negro/a é uma experiência recorrente em sua vivência, resultando em duas consequências distintas, sendo que uma delas a empurra para brigar e a outra ao retraimento, fazendo com que ela se “recolha para dentro de

uma casca” (Nascimento, 2022, p. 140). É como uma reclusão dentro de si mesmo, experiência semelhante à vivenciada por você quando se identifica como sendo uma criança tímida.

Imagino o quanto esse processo seja doloroso, Tinho. A casca na qual Beatriz Nascimento diz ser lugar de refúgio e recolhimento, é como se fosse um revestimento exterior que foi se formando no sentido de garantir sua proteção e que, como o passar do tempo, como bem coloca Mbembe (2014) se estratifica, se torna uma casca calcificada, o que ele também chama de uma segunda ontologia, uma segunda camada de ser ou existência. Essa “casca” ou invólucro não apenas cobre, mas se torna uma chaga, uma “ferida viva”, que devora e destrói aqueles que a carregam, destrói sua verdadeira identidade.

Para Fanon (2008), o desmoronamento do ego das pessoas negras, resultante da influência e imposição de um mundo branco, ocorre quando o/a negro/a deixa de se comportar como indivíduo acional. Nesse contexto, a significância de suas ações é determinada pelo olhar do outro, o branco, visto que somente esse outro pode conferir valor a ela. Ou seja, “castrado em sua iniciativa, tolhido em sua espontaneidade, o negro passou a reagir, ao invés de agir e até mesmo evitar a ação.” (Souza, 1983, p.30).

Você comunica as marcas permanentes das experiências vivenciadas pelas pessoas negras. São experiências que emanam de uma sociedade de natureza perversa e brutal, moldada por uma estrutura racista. Você comunica a discriminação racial, seus mecanismos de hierarquização, exclusão e preconceito, que negligencia os direitos políticos, institucionais e individuais dessas pessoas. Essas três esferas não apenas coexistem, mas também exercem um impacto significativo na subjetividade do indivíduo (Kilomba, 2019).

Além disso, estais colocando por terra o mito da democracia racial, isto é, a ideia de que somos uma democracia racial porque a chamada miscigenação gerou um povo sem barreiras e sem preconceitos (Munanga, 1996). O que vemos na realidade é a grande desigualdade social e racial que o próprio mito ajuda a camuflar.

A herança colonial ainda continua a reverberar na sociedade atual. O racismo estrutural, a xenofobia e as desigualdades sociais e econômicas que observamos hoje são manifestações modernas das práticas violentas e opressivas do passado colonial. Afinal,

a primeira coisa que a gente percebe, nesse papo de racismo, é que todo mundo acha que é natural. Que negro tem mais é que viver na miséria. Por que? Ora, porque ele tem umas qualidades que não estão com nada: irresponsabilidade, incapacidade intelectual, criancice, etc. e tal. Daí, é natural que seja perseguido pela polícia,, pois não gosta de trabalho, sabe? Se não trabalha, é malandro e se é malandro é ladrão. Logo, tem que ser preso, naturalmente. Menor nego só pode ser pivete ou trombadinha, pois filho de peixe, peixe é. Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. Basta a gente ler jornal, ouvir

rádio e ver televisão. Eles não querem nada. Portanto têm mais é que ser favelados. (Gonzalez, 1984, p. 226).

Com Lélia Gonzalez identificamos de maneira muito bem explícita que, mesmo após a abolição da escravidão, as hierarquias raciais persistem nas estruturas sociais, políticas e econômicas do Brasil. Para a autora, o racismo é um vestígio da mentalidade colonial, refletindo no que chamou de neurose cultural brasileira.

Gonzalez (1984, p. 226) problematiza o mito da democracia racial e a ideia de que no país todo mundo é brasileiro acima de tudo, num país em que “preto é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem. Tanto é que, quando se esforça, ele sobe na vida como qualquer um.” A partir de discursos como esses, o mito da democracia racial oculta muitas coisas. Ele mascara as profundas desigualdades raciais existentes, criando uma falsa impressão de igualdade e harmonia racial que ignora as disparidades históricas e estruturais que afetam a população negra. Esse mito desconsidera a persistente discriminação e marginalização enfrentada por pessoas negras em várias esferas da vida, como educação, mercado de trabalho, habitação e acesso à justiça. Além disso, perpetua a noção de que o sucesso individual é puramente resultado de esforço pessoal, desconsiderando as barreiras estruturais que limitam as oportunidades para a população negra.

No contexto do mito da democracia racial, a ideia de branquitude está relacionada ao papel desempenhado pelos brancos na manutenção e perpetuação dessa narrativa ilusória. Portanto, a branquitude contribui para a manutenção desse mito ao não reconhecer as desigualdades raciais existentes e ao minimizar a discriminação estrutural enfrentada pelas pessoas negras (Bento, 2022). O discurso baseia-se na ideia de que vivemos em uma democracia racial, onde supostamente não existe racismo e a convivência seria plenamente harmoniosa.

A partir disso, há uma tendência por parte do povo brasileiro em negar a discriminação, trata-se do preconceito de ter preconceito, dificultando o processo de luta contra uma realidade não-aceita e não-assumida por todos os seus elementos (Munanga, 1996). “Ora, sabemos que o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento.” (González, 1996, p. 232).

A partir da ideia do discurso enquanto campo de batalha onde diferentes interesses e relações de poder estão em jogo, sendo utilizado para consolidar essas relações, é possível perceber que o mito da democracia racial é um discurso que molda as relações raciais e que “sua construção e permanência até os dias atuais evidencia, por si, sua função estratégica,

sobretudo como apaziguador das tensões étnico-raciais.” (Carneiro, 2015, p. 62). Sobre isso, Munanga (1996, p. 215) destaca que

o silêncio, o implícito, a sutileza, o velado, o paternalismo, são alguns aspectos dessa ideologia. O racismo brasileiro na sua estratégia age sem demonstrar a sua rigidez, não aparece à luz; é ambíguo, meloso, pegajoso, mas altamente eficiente em seus objetivos. Essa ideologia é difundida no tecido social como um todo e influencia o comportamento de todos - de todas as camadas sociais, e até mesmo as próprias vítimas da discriminação racial.

A ideia de democracia racial não só camufla as tensões étnico-raciais como fortalece o imperialismo da branquitude e está vinculado a rótulos enganosos como assimilação, aculturação e miscigenação. São processos que oferecem às pessoas negras um único privilégio: tornarem-se brancas, mas que, por trás dessa fachada teórica, a crença na inferioridade dos descendentes de africanos permanece intacta (Kilomba, 2019).

Conforme Bento (2022, p. 15), “não temos um problema negro no Brasil, temos um problema nas relações entre negros e brancos.” Essas relações revelam a existência de uma supremacia branca arraigada na branquitude, caracterizando uma dinâmica de domínio de um grupo sobre outro. Essa dinâmica se manifesta diariamente ao nosso redor, por vezes de maneira sutil, por vezes de forma mais evidente. Afinal, “há adestradores que batem e há adestradores que fazem carinho; há adestradores que castigam e adestradores que dão comida para viciar, mas todos são adestradores.” (Bispo dos Santos, 2023, p. 12).

Desde a sua infância você já se questionava: *alguma coisa está errada, por que tem pessoas vivendo lá daquela forma e outras vivendo na miséria sem acesso à saúde, à educação, a tudo que é básico pra vida?* Esse tipo de reflexão, ainda na infância, revela uma indignação crescente à medida que você começa a tomar consciência de pertencer a uma classe/raça sistematicamente inferiorizada em comparação àqueles que desfrutam dos privilégios da branquitude.

O racismo está intrinsecamente vinculado ao exercício do poder. Ele se relaciona ao fato de que a sociedade, em seus alicerces, é organizada de uma maneira que desfavorece as pessoas negras e beneficia os brancos. Suas raízes são históricas e culturais, influenciando a própria organização social. Esse fenômeno é conhecido como racismo estrutural e se manifesta por meio da disparidade na distribuição e no acesso a recursos socialmente valorizados, como representação política, mídia, educação, saúde, moradia, entre outros.

É justamente por ser estrutural que o racismo transcende aspectos individuais e estende-se a estruturas sociais que perpetuam desigualdades fundamentadas nas características raciais.

Assim, o que teóricos denominam como racismo estrutural diz respeito às formas sistêmicas de discriminação racial que se fazem presentes nas normas, práticas e instituições de uma sociedade (Kilomba, 2019).

Estava pensando sobre o conceito de racismo estrutural e como ele se desdobra no racismo institucional, algo que, infelizmente, vivemos de forma tão evidente. O racismo estrutural é a base de todo o sistema racista, enquanto o racismo institucional é como ele se organiza e se perpetua dentro das instituições, de maneira sistemática e muitas vezes invisível. Bento (2022) explica que o racismo institucional não é algo ideológico ou explícito, mas está institucionalizado nas práticas do dia a dia. São ações que, à primeira vista, podem parecer neutras, mas que, na verdade, continuam perpetuando a discriminação histórica contra os negros.

Esses efeitos do racismo institucional estão presentes em vários espaços da nossa vida cotidiana, seja na educação, no mercado de trabalho, ou no sistema de justiça, e você faz questão de evidenciar isso em suas falas. E os resultados são claros: a população negra continua sendo marginalizada e prejudicada de formas profundas. Isso pode ser visto, por exemplo, na preferência por perfis de pessoas brancas para cargos de liderança, na precarização da vida da população negra, no desemprego, na pobreza, na evasão escolar, e até no alto índice de vítimas de violência policial. Bento (2022) aponta essas questões como manifestações diretas do racismo institucional, que, mesmo não sendo sempre visíveis, estão presentes o tempo todo.

Os dados e estatísticas sobre a presença de pessoas negras atuando nessas instituições ou que passam por elas, destacam como esses mecanismos impactam negativamente a vida da população negra, revelando de forma contundente a desigualdade que põe em xeque a legitimidade da democracia racial. De fato, o racismo não é um problema da pessoa negra, e, sim, um problema branco experimentado pela pessoa negra (Kilomba, 2019). O racismo é um determinante dessas relações.

Grada Kilomba chama isso de racismo cotidiano, que se expressa no dia a dia através de vocabulário, discursos, imagens, gestos e olhares dos brancos, reforçando a posição do sujeito negro como o “outro”. Nessa perspectiva, o negro é o “outro” — intruso, perigoso, violento, selvagem — enquanto o branco é considerado civilizado e decente. Suas palavras sobre isso são profundamente impactantes:

o vocabulário me coloca como “Outra” quando nas notícias ouço falarem sobre “imigrantes ilegais”. Discursos me colocam como “Outra” quando dizem que não posso ser daqui porque sou negra. Imagens me colocam como “Outra/o” quando ando pela rua e me vejo cercada por anúncios com rostos negros e palavras apelativas como “ajuda”. Gestos me posicionam como “Outra” quando na padaria a mulher branca ao

meu lado tenta ser atendida antes de mim. Ações me colocam como “Outra” quando sou monitorada pela polícia assim que chego numa estação de trem. Olhares me colocam como “Outra” quando as pessoas olham fixamente para mim. Toda vez que sou colocada como “Outra”, estou experienciando o racismo, porque eu não sou “outra”. Eu sou eu mesma (Kilomba, 2019, p. 80).

É essencial abordarmos esse tema, pois o racismo cotidiano não se resume a eventos isolados, mas constitui uma presença constante e repetitiva na vida das pessoas negras. Kilomba (2019) descreve-o como uma "constelação de experiências de vida", caracterizada por uma exposição contínua ao perigo e por abusos recorrentes que se acumulam ao longo do tempo. Ele não se manifesta em episódios pontuais, mas por meio de múltiplas vivências diárias, marcadas por situações de violência e risco. Esse racismo está profundamente enraizado nas estruturas sociais, nas práticas culturais e nas interações cotidianas, configurando-se como um padrão sistêmico e persistente na trajetória de quem o enfrenta.

Grada Kilomba (2019) explica que as novas formas de racismo costumam se basear nas diferenças culturais. Hoje, o racismo aparece em discursos que falam sobre “diferença cultural” ou “religiões”, alegando que essas diferenças seriam incompatíveis com a cultura dominante de um país. Essa forma de discriminação foca em práticas, tradições e comportamentos culturais que não seguem o que é considerado padrão. Um exemplo disso é a crítica às religiões de grupos minoritários, que são frequentemente alvo desse tipo de preconceito.

A religião esteve presente em sua vida desde sempre. Começou na infância, quando relata que sua mãe e sua tia faziam parte de uma religião de matriz africana, a Umbanda, mas que iam escondidas pelo medo de não aceitação por parte dos moradores da comunidade. Sobre o assunto, você comenta que *a minha mãe tinha iniciação, mas tínhamos vergonha, vergonha dos nossos amigos saberem então a gente reprimia muito, infelizmente. Então por isso ela não levava a cabo. Mas imagina né, ela sendo já uma pessoa mais antiga, ela ainda tinha coragem e resistência, enquanto que nós éramos jovens e reprimia, que pena. Naquela época era ainda mais forte o preconceito, só não era tão nítido porque não tínhamos redes sociais. Eu sinto muita tristeza porque a gente tinha vergonha e sufocava isso nela, hoje eu valorizo por compreender agora a história.*

Ao ouvir seu relato sobre a vergonha que sua mãe e sua tia sentiam por praticarem uma religião de matriz africana e sobre a resistência da comunidade em aceitar isso, consegui compreender o ponto que você trouxe. Isso está ligado à formação religiosa da comunidade, que na época era predominantemente católica. Quando você fala da angústia que sentia pelo fato de sua mãe pertencer à Umbanda e de como hoje você entende e valoriza essa questão, fica explícito que você está fazendo uma crítica às atitudes de uma família branca que se mudou

para a comunidade e contribuiu para reforçar esse tipo de rejeição. *Existe um respeito por essa família porque a matriarca na época era catequista, então eles que detinham o conhecimento. Ela catequizou todos nós.* Você se incomoda por observar a repetição de um padrão semelhante ao da época da colonização, já que se trata da imposição de valores da cultura europeia/cristã à Comunidade.

A catequização foi utilizada como instrumento de controle desde muito tempo. Nesse contexto em específico, buscou assegurar que os membros da Comunidade adotem comportamentos, valores e crenças alinhados com os interesses dos colonizadores. Ações como essa contribuem para o enfraquecimento da identidade cultural e da herança ancestral das comunidades africanas e afro-brasileiras, muitas vezes consideradas como “inferiores”.

Para Rufino (2021, p. 22), “a salvação da alma, tão apregoada na agenda colonial, nada mais é do que o modo mais profundo de intervenção nas esferas sensíveis da existência e na contratualização da permanente e inalterável condição de subordinação do colonizado em relação ao colonizador.”. Podemos também associar a religião, neste caso, a católica, a um exemplo de instituição/discurso que neutraliza a possibilidade da subjetividade de se afetar pelas ressonâncias que driblam o inconsciente colonial-capitalístico (Rolnik, 2018).

Além disso, cabe problematizar o lugar que a matriarca da família ocupa nesse processo, pois a mulher branca catequizadora representa a autoridade cultural e moral do grupo dominante, conferindo-lhe uma posição de poder e respeito dentro da comunidade. Este respeito é baseado na sua associação com o conhecimento e valores que são considerados superiores dentro da estrutura de poder colonial. Nesse sentido, a catequização estabelece uma hierarquia cultural onde a cultura e os valores do grupo dominante são colocados acima dos da comunidade negra. Esta hierarquia justifica e perpetua a dominação cultural e social.

É evidente que essas dinâmicas de poder continuaram afetando sua vida, moldando suas experiências e percepções ao longo do tempo quando você conta, por exemplo, sobre sua experiência com a religião católica desde sua adolescência até a vida adulta em que esteve envolvido como membro seminarista em diferentes congregações. Começou pelos Padres de Aparecida, quando resolveu ir até São Paulo no Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida procurar um serviço de orientação vocacional, onde recebeu suporte, orientação e visitas em sua casa. Nesse processo, foi morar em uma casa de formação situada em Passo Fundo, Rio Grande do Sul. Sobre isso, sua fala é significativa quando se trata do local: *olha a região na qual eu fui parar né, porque lá ter nome comum já é considerado negro, como “Souza”, “Silva”.*

Você compartilha os confrontos vivenciados enquanto esteve ativamente envolvido na prática da religião católica, na qual entrou motivado pela possibilidade de promover mudanças na realidade, mas começou a perceber que estar lá dentro, com todo o conforto que tinha, não era suficiente para promover as mudanças sociais que almejava. Na época, afirmava que *tinha a roupa lavada, dobrada e passada, tinha o almoço sempre no horário marcado, mas pensava nas pessoas. Desde muito cedo eu tenho uma consciência crítica muito apurada, muito ativa. Eu venho da pastoral da juventude, isso somou para que eu fosse para a vida religiosa, mas vendo e contrapondo essa situação, eu preferi vir e ficar com as pessoas, próximo das pessoas e suas mazelas, suas dificuldades, com desemprego... ainda mais que era uma época de muita recessão, muita pobreza. Isso culminou com o falecimento da minha mãe, eu me senti muito triste por não estar perto dela quando ela faleceu.*

Ao falar da sua experiência com a doutrina católica, você destaca o quanto isso marcou sua vida, principalmente quando se trata do racismo praticado pelos padres, o que contribuiu para sua saída. Mas a saída de uma religião na qual se dedicou por tanto tempo, ainda é uma decisão que provoca reflexões, *quando abruptamente a gente sai, a gente deixa algo, então isso causa muito sofrimento na gente.*

Apesar do sofrimento por não se sentir pertencente a algo que você acreditou profundamente na época, você faz o movimento de saída com a consciência sobre o que é ser negro mais fortalecida, que é quando começou a pensar na necessidade de sua intervenção na realidade fora da instituição religiosa. Sobre isso, você mesmo diz: *eu saio da religião católica e começo a perceber que esse povo europeu que veio pra cá e depois nos escravizou, é o mesmo que veio trazer a religião oficial, eu fui ter essa consciência só depois.*

Trouxe esses aspectos envolvendo sua vivência com a religião para sublinhar que a religião dominante é um instrumento de imposição de um padrão colonial que impacta na identidade e no senso de pertencimento cultural das pessoas. Atualmente, você está no processo de retorno à Umbanda, e nós dois sabemos o quanto isso é desafiador, devido aos resquícios deixados pela formação que recebeu na doutrina católica. Dado que as religiões de matrizes africanas têm sido alvo de preconceito e discriminação ao longo da história, é fundamental reconhecer o impacto profundo que elas têm na vida de seus praticantes. Por isso, você diz: *admiro quem nasce na Umbanda, tem coisas que pra mim, por ter sido muito introjetado como coisa de macumba, ou, demonizado, eu não estava imune a isso.*

Quero refletir contigo sobre uma análise de Miranda (2021) que trata da relação entre religião e política, e como a tentativa de suprimir as religiões de matrizes africanas tem uma abordagem política muito evidente. Segundo ele, essa supressão é feita tanto no plano

simbólico, com a demonização das práticas, quanto no plano concreto, com a destruição dos terreiros. Isso me fez lembrar da história de sua mãe, que sentia a necessidade de esconder sua escolha pela Umbanda e que também influenciou na formação e no fortalecimento de sua identidade.

O que observamos nessas situações é que os mecanismos de poder herdados do período colonial ainda operam hoje, moldando identidades de maneira que, muitas vezes, negam a existência de pessoas e grupos, como no caso dos/as negros/as. Sueli Carneiro (2015) também fala sobre isso, destacando como esses mecanismos ainda deslocam o negro, expulsa-o para longe, na morada de uma alteridade que se situa nos confins do não-ser. Esse processo é, sem dúvida, uma continuidade da violência simbólica e estrutural que vem desde o período colonial. Essa análise me trouxe muitas reflexões sobre como ainda somos afetados por essas estruturas, e como as identidades negras continuam sendo desafiadas, oprimidas e negadas.

Expulsar o negro para longe está relacionado à expulsão de tudo o que representa o ser negro, e as religiões de matrizes africanas são uma parte significativa disso. Esse processo de exclusão não se limita apenas à segregação física. A marginalização dessas religiões reforça a desumanização e a exclusão dos indivíduos que as praticam, perpetuando um ciclo de opressão que afeta profundamente suas identidades e vidas.

Colocar o negro na zona do não ser é produzir uma diferença que não é só colonial, mas uma diferença ontológica colonial (Maldonado-Torres, 2007). A diferença colonial é o produto da colonialidade do poder, do saber e do ser, enquanto a diferença ontológica colonial é especificamente o produto da colonialidade do ser. Esta diferença não se refere apenas à distinção entre um ser e outro, mas à diferença entre o ser e aquilo que está abaixo do ser, uma diferença subontológica entre o ser e um sub-outro. A colonialidade do ser se manifesta por meio da invisibilidade e desumanização, num processo em que o ser, em sua luta para continuar existindo, cria um não-ser humano e um mundo desumano. Nesse sentido, a colonialidade do ser transforma a identidade de grupos colonizados em algo menos do que humano. Para Maldonado-Torres (2007), a colonialidade do ser se manifesta na produção de sujeitos liminais, aqueles que vivem nas margens da sociedade. Esses indivíduos não são totalmente incluídos na sociedade dominante, mas também não estão completamente fora dela.

Tinho, à guisa de finalizar essa conversa difícil, gostaria de dizer que entendo o que você está insinuando nas entrelinhas de suas palavras. Em suma, a colonização não se encerrou com o fim dos impérios coloniais. Embora o período colonial tenha terminado, ele deixou heranças persistentes que continuam a operar na produção de uma não existência. Portanto, os empreendimentos coloniais continuam a atuar na manutenção e aprofundamento dos traumas,

pois não se limitam a operar somente na concretude das coisas, mas extrapolam os limites do corpo físico e atingem as dimensões sensíveis da existência (Miranda; Rufino, 2019, p. 230). É como um carrego colonial que opera como um sopro de má sorte, nutrindo o assombro e a vigência de um projeto de dominação que atinge diferentes planos da existência do ser (Rufino; Simas, 2019).

NÃO HABITAR: EFEITO DO PROFUNDO ESTADO DE OUTRIDADE

Ao te ler e te escutar não há como deixar de falar sobre suas experiências em relação ao território, afinal, ele molda sua identidade e a história da Comunidade. Além disso, o território também é afetado pelas dinâmicas de poder e exclusão.

O entendimento que as comunidades tradicionais têm sobre o que representa o território ultrapassa qualquer tentativa de explicação teórica que eu venha fazer. No entanto, mesmo sabendo do risco que corro em limitar a explicação por meio de uma categoria conceitual, considero pertinente refletir sobre esse conceito à luz das experiências e vivências dessas comunidades, que tecem uma relação profunda com a terra. Nesse sentido, a intenção com essa escrita é refletir sobre a crise que afeta o território por meio de uma abordagem epistêmica e ontológica.

Nego Bispo propõe uma visão do território que vai além da concepção tradicional de um espaço geográfico delimitado. Para ele, o território é um conceito carregado de significados que envolvem a identidade, a cultura e a luta histórica das comunidades. Você já expressou esse entendimento por meio de sua fala e da maneira como se relaciona com o território, mas considero relevante apresentar essa explanação, caso sejamos lidos por outras pessoas: entendemos o território não apenas como a posse física das terras, mas também como a percepção subjetiva de pertencimento e identidade em relação a um espaço específico.

Sobre o assunto, Porto-Gonçalves (2010) fala sobre o território não como algo exterior à sociedade, mas sim como espaço apropriado por sujeitos ou grupos sociais que se afirmam por meio dele. Por essa razão, território pressupõe territorialidade, quer dizer, processos sociais de territorialização. É nesse sentido que essa noção transcende a ideia de território como conjunto de sistemas naturais e de coisas superpostas.

Não é possível falar sobre território sem recorrer às palavras de Milton Santos. É particularmente interessante quando ele se refere ao território usado, como o “chão” mais a identidade. Em suas palavras, trata-se de um lugar onde “desembocam todas as ações, todas as

paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é, onde a história do homem plenamente se realiza a partir das manifestações da sua existência” (Santos, 2006, p. 13).

Nesse sentido, o território, além de seu sentido mais elementar, como meio para subsistência dos grupos, envolve sempre uma dimensão simbólico-identitária (Haesbaert, 2006). Assim, além dos processos de dominação concretos, na produção material e nos aspectos jurídico-políticos, o território engloba uma dimensão imaterial envolvendo a formação de identidade, subjetividade e simbolismos associados a um determinado local.

Partindo dessa ideia, o território é relacional, tanto por envolver um conjunto de relações sociais, quanto por envolver uma relação complexa entre processos sociais e espaço material. Olhando para o território num sentido relacional também é possível desconstruir a ideia de enraizamento, estabilidade. É por ser relacional que o território inclui fluidez, movimento e conexões (Haesbaert, 2006). É o espaço feito casa própria e, por conseguinte, espaço que se torna abrigo (Porto-Gonçalves, 2010).

Alguns autores têm questionado a visão do território como algo estático e imutável, buscando compreendê-lo em sua multidimensionalidade. Escobar (2005, 2015) explora o território para além de uma base material para a reprodução da comunidade, considerando-o como um espaço-tempo-vital que engloba o sentimento de pertencimento e toda a bagagem sociocultural associada. Nessa perspectiva, o território é visto como uma condição de possibilidade, sempre em movimento, caracterizado por sinergia e complementaridade.

Gostaria de compartilhar um ponto importante sobre a relação das pessoas com o território, especialmente à luz das definições discutidas anteriormente. Utilizo a expressão “não habitar” para abordar essa relação, que, como defendo, é fortemente influenciada por questões de raça e poder. O intuito é refletir sobre as dimensões mais profundas da negação de direitos territoriais, da marginalização e da complexidade da luta pela terra, bem como pelo reconhecimento dos territórios quilombolas. Dentro dessa reflexão, é fundamental considerar também a dimensão espacial das relações raciais, que impacta diretamente o modo como as comunidades se veem e se relacionam com o seu território.

Tinhou, ao lembrar seu passado envolvendo as relações com o ambiente, você diz que *antes nós éramos o extremo da cidade mãe [Tubarão, SC], então ficávamos onde não havia nem eletricidade, era uma vida linda. Ali naquele momento nós vivíamos essencialmente a vida quilombola e não sabíamos disso*. Posso imaginar que na época, mesmo sem se auto identificarem como quilombolas, os moradores da comunidade valorizavam verdadeiramente o viver em comunidade.

Trata-se de modos de vida próprios, “sociedades comunitárias, nunca de todos para alguns”. Não eram sociedades somente antecapitalistas, mas também anticapitalistas (Césaire, 2020, p. 26). Eram sociedades cooperativas, fraternas. Aimé Césaire usa os termos antecapitalistas, no sentido de comunidades que existiam antes do surgimento do capitalismo e, anticapitalistas, se referindo a comunidades que, mesmo após a ascensão do capitalismo, se opõem a ele ou resistem a suas estruturas e valores. Você apresenta um exemplo concreto disso nessa passagem: *o meu pai pescava aqui, nesses riozinhos, e o que ele conseguia pegar de peixe ele dividia com os vizinhos mais próximos, as pessoas eram muito solidárias, elas ainda são, mas era essa proximidade no sentido de família, de coletivo, era muito presente.*

Suas memórias refletem uma comunidade enraizada nos valores da solidariedade e do compartilhamento, aspectos que se destacam na figura de seu pai. O ato de compartilhar vai além da mera distribuição de recursos; ele simboliza uma profunda conexão entre as pessoas, um sentido de pertencimento e responsabilidade mútua que transcende o individualismo.

De forma parecida, ao contar sobre sua experiência, Nego Bispo relata que “no quilombo somos compartilhantes, desde que tenhamos nascido aqui ou que tenhamos uma relação de pertencimento. E quando digo relação de pertencimento com o quilombo, falo de uma relação com o ambiente como um todo, com os animais e as plantas” (Bispo dos Santos, 2023, p. 38). Segundo ele, diferente de uma sociedade feita por posseiros, as comunidades quilombolas são feitas por pessoas.

Escobar (2005) aponta os diferentes saberes e práticas de gestão/manejo da natureza e a importância das formas subalternas de pensar e das modalidades locais e/ou regionais de configurar o mundo como alternativa ao modelo destrutivo. Conforme o autor, o que existe são modelos de natureza que, desde a colonização, coexistem em maior ou menor grau de subalternização e/ou isolamento. Alguns desses modelos locais de natureza vêm resistindo por séculos e se configuram em estratégias de sobrevivência anticapitalista e ecológicas.

Porto-Gonçalves (2010) destaca como os saberes e os territórios estão conectados. Ele explica que os lugares de onde as pessoas falam e vivem têm uma materialidade, ou seja, carregam em si muitos conhecimentos e histórias. Esses saberes, no entanto, costumam ser ignorados ou silenciados pelo poder dominante, que vem da lógica colonial e moderna. Essa ideia é importante porque mostra a geofricidade no campo do conhecimento, ajudando a questionar a visão eurocêntrica que tenta impor um único tipo de saber como universal.

A moderno-colonialidade não se inscreveu num espaço vazio de significação, mas sim em territorialidades que abarcam a natureza, a cultura e a identidade. Se se trata do território como substrato fundamental à identidade, a correlação entre a perda de identidade e a perda

territorial é intrínseca, revelando uma interdependência recíproca entre ambos os elementos. Noutra altura, falei sobre a perda da identidade cujos efeitos reverberam até os dias atuais e, se entendemos o território enquanto componente intrínseco à formação da identidade, é pertinente argumentar que a desterritorialização exerce uma influência direta sobre essa questão.

A desterritorialização é um processo de expropriação em que determinados grupos sociais são privados do acesso ao território, essencial não apenas para sua subsistência material, mas também para a preservação de suas culturas e modos de vida. Haesbaert (2006) descreve esse fenómeno como uma forma de precarização territorial. Ele ressalta que as camadas sociais vulnerabilizadas vivem em uma condição de “a-territorialidade insegura”, sendo frequentemente forçadas a se deslocar. Essa mobilidade compulsória intensifica a exclusão e a precarização do espaço, especialmente em sociedades capitalistas, onde a falta de acesso ao território se torna uma realidade comum.

Em sua fala, você afirma que *houveram mudanças significativas, as pessoas eram muito próximas, no sentido de comunidade tradicional, era o ideal, nós vivíamos a partir da troca, da disposição das pessoas*. No entanto, a colonialidade, constituindo-se como os legados e padrões que continuam a influenciar os territórios, continua a operar no âmbito da desterritorialização.

Para Ferdinand (2022), o navio negreiro não apenas transportava pessoas, mas produzia o que ele chama de “corpos perdidos” – indivíduos arrancados de suas histórias e cujos corpos eram submetidos ao domínio total do senhor. Mesmo o desembarque dos africanos que sobreviviam ao porão do navio não representava uma chegada, mas sim um naufrágio. O navio negreiro, segundo o autor, não apenas transportava negros, mas os criava como uma categoria.

Essas pessoas, inseridas nas Américas, trabalhavam nas plantações e ocupavam papéis bem definidos na estrutura social, mas viviam em uma condição de exclusão. Apesar de presentes, estavam fora das instituições, das esferas públicas e políticas, mantendo uma relação de estranhamento com o mundo ao seu redor. Eram estrangeiros, vivendo em uma espécie de “fora-do-mundo”.

Césaire (2020) discute o impacto do contato entre colonizador e colonizado, questionando a ideia de “progresso”. Ele mostra como essa noção é usada para esconder problemas graves, como o roubo de terras, a destruição de economias locais que funcionavam bem, a perda de culturas alimentares tradicionais, a fome e o saque de recursos naturais.

Segundo ele, sob o discurso de levar civilização, o que realmente acontece é que o colonizado é explorado: forçado a trabalhar em condições precárias, marginalizado em suas

próprias terras, enquanto a riqueza e os recursos são enviados para enriquecer os países colonizadores. Além disso, esse processo é disfarçado, com o colonizador tentando esconder a exploração e a opressão por trás da ideia de “civilizar”, como se estivesse fazendo algo positivo, quando na verdade está causando empobrecimento e dependência das populações locais.

A partir dessa lógica, a ideia de civilização encobre a realidade da brutalidade, exploração e opressão que a colonização realmente representava. Nas palavras do autor:

e enquanto vocês falam de fábricas e indústrias, não veem, no coração de nossas florestas ou em nossos bosques, a formidável fábrica cuspidor histericamente suas lascas de madeira. A fábrica de lacaos. A prodigiosa mecanização, mecanização do homem, o estupro do que nossa humanidade saqueada ainda sabia preservar de íntimo, de intacto... Nunca viu a máquina a esmagar, moer, entorpecer os povos? (Césaire, 2020, p. 76).

Caro Tinho, enquanto os colonizadores propagavam a ideia de estarem trazendo “progresso” e “cultura” para os povos colonizados, na realidade, o que faziam era explorar essas populações, tratando-as como simples ferramentas de trabalho, destruindo suas culturas e seus territórios. Esse processo de “civilização”, que eles tanto defendem, não era nada mais do que uma forma de desumanização. O que chamam de “civilização” foi, na verdade, o roubo de identidades, a destruição de culturas e economias naturais, a desorganização de sistemas alimentares e a subnutrição. O desenvolvimento agrícola, ao invés de ser para o benefício das populações locais, se expandia apenas em benefício das grandes metrópoles, enquanto a natureza era expropriada e as terras roubadas (Césaire, 2020). Essa visão leva à compreensão de que a escravidão não foi apenas um crime contra a humanidade, mas também um ecocídio, pois destruiu modos de vida, culturas e territórios de uma maneira devastadora para as populações nativas e africanas (Ferdinand, 2022).

O fim da escravatura, por mais importante que tenha sido, não significou, de fato, o fim das injustiças enfrentadas pelos descendentes de africanos e demais comunidades tradicionais no Brasil. Os problemas persistem. O que vemos hoje é que os Estados modernos ainda operam sob uma lógica de controle e exploração que carrega em si as marcas da violência colonial. Como Fanon (2022) bem observou, o colonizador tirou de suas colônias tudo o que pôde, mas continua a explorar a partir da diferença colonial, que segue sendo reproduzida. É fundamental também percebermos que, mesmo com o movimento anticolonial, as relações de exploração intensiva da terra não foram modificadas, e a constituição colonial continua a impactar a realidade social, política e econômica (Ferdinand, 2022). Parece que, no fundo, o que a história

nos ensina é que as formas de exploração e desumanização mudam de nome, mas os mecanismos continuam os mesmos.

Com o crescimento do capitalismo europeu a partir da colonização de vastas regiões e exploração de recursos naturais, bem como da mão de obra, a Europa não apenas controlou o mercado global, mas também dominou politicamente muitas regiões do mundo através do colonialismo. Este domínio europeu criou um “sistema-mundo”, integrando várias partes do globo a uma rede econômica e política que refletia os interesses europeus. No que diz respeito ao padrão de poder exercido durante o domínio colonial, as demais regiões e populações se viram obrigadas a fazer um processo de re-identificação histórica, pois a Europa lhes atribuiu novas identidades geoculturais (Quijano, 2005).

Sendo a Europa o centro do sistema-mundo, diversas e heterogêneas histórias e culturas foram submetidas a um único mundo. Por conseguinte, todas as suas experiências, recursos e produtos culturais foram articulados em torno da hegemonia europeia, que controlou sob diversos aspectos a subjetividade, a cultura e a produção do conhecimento. A isso chamamos eurocentrismo. Nesse processo, novas categorias foram sendo codificadas: “Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno. Em suma, Europa e não-Europa.” (Quijano, 2005, p. 122).

Assim, os europeus não só se sentiam naturalmente superiores (a partir da ideia de raça), como também aqueles que levariam a civilização às demais regiões consideradas inferiores e anteriores. Os europeus, nessa lógica, seriam os portadores e os protagonistas da modernidade. Portanto, o que vemos nesse processo de dominação é a articulação da colonialidade do poder, o capitalismo e o eurocentrismo. A partir daí, novas relações foram surgindo, tanto materiais quanto sociais. Quijano (2005) evidencia que o conceito de modernidade reflete não apenas mudanças na percepção e identidade, mas também alterações significativas nas relações materiais, portanto, se trata de influências tanto no âmbito material quanto no subjetivo.

Com base no que foi exposto até agora, é possível articular a classificação social segundo a ideia de raça e a criação de um padrão de poder que atualmente opera na e através da globalização. Este padrão teve suas raízes na “descoberta” da América e na subsequente expansão do capitalismo colonial moderno. Nesse sentido, não há como falar de modernidade sem falar de colonialidade, tendo em vista que a primeira se formou a partir da colonização da América (Quijano, 2005).

A ideia de que o branco possui fantasias dominantes sobre territorialidade (Kilomba, 2019) sugere que há narrativas e concepções preponderantes criadas e mantidas pelos brancos em relação à ocupação e posse de territórios. Isso pode envolver a legitimação do domínio

territorial por meio de narrativas históricas que justificam a colonização, a expansão territorial e/ou a exclusão de grupos raciais específicos de determinadas áreas. Infelizmente, Tinho, essas fantasias não são meras imaginações, mas discursos e concepções que moldam a forma como o mundo é organizado, influenciando práticas sociais, políticas e econômicas.

Sob o mesmo ponto de vista, Fanon (2022) discorre sobre o mundo compartimentado, mundo das estátuas que representam os conquistadores, o engenheiro que constrói as pontes. Um mundo dividido em dois, as cidades nativas e as cidades europeias na qual os nativos são confinados, o apartheid, a compartimentação do mundo colonial, mundo esse que “a primeira coisa que o nativo aprende é a ficar no seu lugar, a não ultrapassar os limites” (Fanon, 2022, p. 48).

Nesse mundo compartimentado, com fronteiras muito bem delimitadas, há o que Malcom Ferdinand chamou de dupla fratura, ambiental e colonial. A fratura ambiental está relacionada com a ideia fundamentada na dualidade, natureza e cultura, meio ambiente e sociedade, partindo da noção de que o homem está acima da natureza. Já a fratura colonial, separa os humanos e os espaços geográficos, a divisão ocorre entre colonizadores europeus e colonizados não europeus, entre brancos e não brancos, cristãos e não cristãos, senhores e escravos, Norte e Sul (Ferdinand, 2022).

De um lado, a ideia de desenvolvimento, o discurso de progresso e das conquistas para a humanidade ao longo do tempo, as estradas, os canais e as ferrovias. Do outro, ficaram as “sociedades esvaziadas de si mesmas, culturas pisoteadas, instituições solapadas, terras confiscadas, religiões assassinadas, magnificências artísticas destruídas, possibilidades extraordinárias suprimidas” (Césaire, 2020, p. 25). Uma multidão de pessoas em quem astutamente inculcaram o medo, o complexo de inferioridade, a submissão, o desespero, a servidão. Pessoas que foram afastadas de suas cosmovisões, deuses, terras, costumes, rituais, vida, sabedoria. Que foram não só destituídas de suas histórias, mas de seus vínculos com a Mãe Terra.

Desse lado, estão àquelas pessoas que sofreram e ainda sofrem as violências e toxicidades psíquicas, sociopolíticas e ecossistêmicas deixadas pelo império. São aquelas pessoas que se encontram nos porões do mundo, em espaços da não representação jurídica e política, do não humano, do não ser, do não vivo, dos campos, das necrópoles, dos guetos, das periferias e de ecossistemas submetidos à produção capitalista. Os seres fora-da-cidade (Ferdinand, 2022).

Você sabe disso e é por isso que fala sobre seu medo com relação à favelização e/ou periferização *porque, assim como acontece nas periferias, no quilombo também, as pessoas*

vão vindo, vão vindo, os imóveis têm um preço menor. Ocorre que aqui é um patrimônio tombado, mas enquanto não houver uma delimitação por parte do INCRA do território, a gente fica instável com relação a isso. Ainda não tem a delimitação, é para começar agora em 2024.

Não é à toa que essa questão aparece, pois a transformação de áreas habitadas por comunidades negras em favelas é um fenômeno complexo e multifacetado. Santos (2012) evidencia como as estruturas e relações raciais do passado continuam a impactar o presente, especialmente no que diz respeito à formação e desenvolvimento de espaços urbanos e comunidades. Conforme o autor, comunidades negras rurais e urbanas foram transformadas e integradas ao tecido urbano através do processo de industrialização, que muitas vezes as desvaloriza e subalterniza. Essa incorporação frequentemente envolve a desqualificação da mão de obra dessas comunidades, onde seus conhecimentos tradicionais e habilidades são subestimados ou ignorados. A hierarquização racial se manifesta nitidamente nesse processo, contribuindo para a perpetuação de desigualdades socioespaciais.

As comunidades negras frequentemente têm suas origens em contextos de marginalização, muitas originadas na escravidão ou em períodos de migração interna após a abolição da escravatura. Campos (2012), ao refletir sobre a dificuldade de inserção das pessoas negras na sociedade de classe nacional no novo modelo urbano-industrial que se desenvolvia no Brasil nas primeiras décadas do século XX, afirma que a rejeição aos afrodescendentes se dá exclusivamente por questões ideológicas.

Nesse contexto, Campos (2012, p. 98) argumenta que “a cidade capitalista não seria o que é se não existissem os processos de exclusão espacial dos grupos não dominantes.”. Portanto, o autor defende que questões étnico-raciais, segregação socioespacial, produção do urbano, metropolização e planejamento são temas que precisam estar correlacionados. Assim, a organização do espaço urbano se dá de acordo com as necessidades das classes dominantes e médias, onde as políticas de planejamento físico-territorial se fazem presente, se adequando à demanda capitalista. Sob essa lógica, segregação e discriminação andam juntas e são complementadas pela pobreza que tem dois discursos bases quando se trata de afrodescendentes: o impedimento ao direito de propriedade de terras, considerando que essa era uma das principais vias de acumulação de riquezas, e a entrada tardia no contexto urbano-industrial, influenciados pela ideologia predominante que valorizava a superioridade dos trabalhadores brancos trazidos da Europa.

Refletir sobre as questões étnico-raciais, segregação socioespacial, produção do urbano, metropolização e planejamento de maneira articulada nos ajuda a problematizar alguns elementos que estão acontecendo na Comunidade de Ilhotinha. Um deles é a demora do

processo de titulação das terras por parte do INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária). Não é por acaso que você argumenta que a ausência de uma delimitação oficial do território deixa a Comunidade vulnerável ao processo de favelização e é por essas e outras razões que a busca pela titulação tem como objetivo garantir a proteção legal contra alterações que possam comprometer esse espaço. Nesse contexto, a titulação contribui no sentido de restringir o desenvolvimento desordenado e informal que pode ocorrer em torno ou dentro de áreas que não têm uma definição territorial clara e que deixa a Comunidade em uma posição vulnerável.

O tempo todo suas falas fazem relação entre espaço geográfico, raça e poder. Por exemplo, quando você afirma que na Comunidade, estão *vivendo em amontoados, essas famílias de italianos que trocaram nossas terras por um saco de arroz, um pedaço de carne, essas terras hoje estão ociosas... porque eles não deram continuidade no plantio de arroz em larga escala, nem todos quiseram ir por esse caminho, os jovens não querem, então as terras estão ociosas.*

Quando estávamos na Comunidade e você aponta para as extensas áreas de hectares desocupadas e que, em algum momento, foram empregadas na agricultura para o cultivo de arroz; quando critica a quantidade de terras em desuso, ao mesmo tempo em que parte das pessoas da Comunidade está vivendo em amontoados, você está denunciando a colonialidade da natureza (Alimonda, 2011) e tudo o que isso representa.

Sobre as terras em desuso, você continua dizendo que estas *devem voltar para quem é de direito, mas conhecendo a comunidade como eu conheço, a comunidade jamais iria aprovar isso, essa dignidade que se tem, eles pensam: 'mas pra que tirar terra do outro e tal'.* Não entendem que é um direito. *Eu não resisto mais a isso, se os caminhos do estudo científico e antropológico apontam para isso, será assim, até porque não serei eu, é institucional.* Ou seja, a luta pela titulação dessas terras encontra diferentes desafios, principalmente porque existe resistência por parte da própria Comunidade.

Você sabe que a Comunidade resiste, e isso te incomoda, especialmente porque essa resistência está relacionada com uma ideia de cordialidade. Há um apreço pelas famílias brancas que chegaram depois, muitas vezes relacionado a atitudes de benevolência e paternalismo praticadas por essas pessoas. Nascimento (2021) discute essa questão, apontando para uma tolerância que, na verdade, esconde um preconceito racial subjacente, disfarçado como ações aparentemente afetuosas. Em suma: é uma cordialidade disfarçada.

No Brasil há o que Lima e Vala (2004) chamam de racismo cordial, entendido como a discriminação contra cidadãos não brancos manifestada por meio de uma polidez superficial

que camufla atitudes e comportamentos discriminatórios nas relações interpessoais, como é o caso das piadas, ditos populares, dentre outros. A cordialidade aparece como, segundo suas palavras, *subterfúgio para esconder um sentimento nada verdadeiro*. Atitudes dessa natureza exercem uma influência negativa sobre a vida das pessoas negras e, por mais sutis que sejam, impactam sobre seus direitos e oportunidades de vida, sendo até mais intensas do que outros tipos de discriminação.

Em suas falas, você diz que *essas famílias são muito cordiais, os filhos deles cresceram junto com nossos filhos, tinha um relação muito amistosa e ainda tem. As pessoas tinham um respeito muito grande por eles (os brancos). Éramos a maioria afrodescendentes e, para nós, era interessante sermos aceitos por eles. Sendo que foram eles que chegaram aqui depois.*

Eles chegaram depois e, ainda assim, era interessante os moradores da Comunidade serem aceitos por eles. Salve o engano, me parece uma tentativa de justificar suas presenças em um território teoricamente branco. Uma tentativa de serem aceitos; como se fossem estranhos em seu próprio território; como se tivessem que pedir permissão para ser e estar.

Além disso, você apresenta outra crítica fundamental quando me diz que *essas famílias deixavam os filhos praticamente a vida inteira com a gente, dando a impressão de que “eu deixo vocês ficarem com meus filhos”, quando, na verdade, estávamos cuidando dos filhos deles. A gente se sentia até grato por isso, no entanto eles estavam, ainda que inconsciente, nos colocando numa condição de subalternos, de cuidadores dos filhos, de babás, de amas de leite, perpetuando uma situação lá do passado.*

Há tanto significado por trás dessas ações. Um deles envolve situações relacionadas a políticas espaciais, nas quais Kilomba (2019) argumenta que a noção de quem pertence a um país ou a um espaço é, em grande parte, determinada por características raciais, são como fronteiras raciais que definem quem tem o direito de ocupar e pertencer a determinados espaços. Nesse sentido, a partir da ideia de diferença cultural, aqueles que não se encaixam na “norma” racial presumida do país, são marginalizados. E é exatamente essa lógica que lhe incomoda ao ponto de você dizer que *chega ser doentio porque não vivenciamos nossa cultura, a gente vive num país que parece que “nos deixam” viver aqui.*

Refletindo sobre a ocupação do território por essas famílias de brancos dá para entender o motivo de sua indignação. Vocês não só eram estranhos em seu próprio território como também tinham que trabalhar para eles, como é o caso que você menciona sobre as mulheres serem babás e amas de leite e o trabalho agrícola “*nas terras deles*”. *Eu trabalhava lá desde pequeno. Eu trabalhava com um amigo e ele morreu. Pensa bem, um menino de dez anos trabalhando no arroz nesse sol quente do verão, alguns dos nossos colocando veneno. Pra*

começar já estava contaminando a água, matando os peixes, mas também a saúde. No caso desse menino foi fatal, ele tinha a minha idade, estudava comigo na escola. Foi muito triste.

Vejo você ficar comovido ao lembrar desse fato que marcou sua infância. Você está indignado pois experienciou, progressivamente, perdas irreparáveis. Tanto individual, quanto em termos de território. Primeiro, perdeu parte de sua infância ao trabalhar nas plantações da família branca, lidando diariamente com a toxicidade dos venenos manuseados por “*alguns dos nossos*”. Veneno que tirou a vida de seu amigo próximo, evento que, sem dúvidas, lhe deixou traumas.

Além disso, testemunhou sua família perdendo suas terras e meios de subsistência. *A plantação de arroz começou porque eles vieram, eles vieram para isso.* A atividade agrícola da família branca, que se estabeleceu na região, poluiu o rio frequentado por seu pai para a pesca, bem como, o solo no qual eles plantavam.

De maneira parecida, Nego Bispo (2023, p. 96) menciona que o modo de vida da comunidade quilombola onde nasceu cessou, uma vez que essas existências foram alvo de ataques e destruição, extinguindo-se também os modos que faziam com que a vida acontecesse. O autor questiona: “o que aconteceu com as pessoas que sabiam viver a partir desses modos? Quando tiramos a comida da onça e aparecemos na frente dela, o que ela vai fazer?”

Sem dúvidas, a vida na Comunidade seria diferente sem a presença dessas famílias de predadores que corroboram para um sistema de produção e exploração responsáveis pela mudança abrupta nas formas de produção da vida que se viram pressionadas pela lógica do mercado. É óbvio que a mecanização no campo e o aumento do uso de agrotóxicos impactam nos modos de produção próprios das comunidades, bem como, na segurança alimentar dessas pessoas.

Dentro do contexto da colonialidade da natureza, tanto os aspectos biofísicos quanto a configuração territorial são vistos pelo poder hegemônico como espaços subalternos, o que legitima sua exploração, devastação e reconfiguração conforme os interesses do regime de acumulação vigente. Além disso, é importante ressaltar que não se trata apenas da interação entre sociedade e natureza, mas sim de relações complexas entre seres humanos, permeadas por elementos como violência e poder, e mediadas por componentes naturais (Alimonda, 2011).

Nesse caso, são complexas interações entre raça e espaço geográfico, envolvendo estruturas de poder e as percepções que contribuem para a desigualdade racial. O conceito de colonialismo interno (González Casanova, 2007) pode ser empregado para explicar o controle exercido sobre os grupos impactados pelo projeto desenvolvimentista. Esse fenômeno se

manifesta ao longo do continente latino-americano por meio da reconfiguração das disputas por terras em lutas pelo território e pela etnicização de parte dos conflitos ambientais e fundiários.

O colonialismo interno é uma herança do passado colonial que ainda está presente nos países da América Latina, mas de forma atualizada. Ele influencia a organização da sociedade e da política. Esse conceito explica como grupos sociais diferentes convivem em relações de desigualdade e exploração, que podem ser vistas nas diferenças entre a vida no campo e na cidade, entre classes sociais ou até nas ideias de “civilização” que valorizam uns em detrimento de outros (González Casanova, 2007).

As formas de dominação e os conflitos comuns nos dias atuais revelam a persistente colonialidade que afeta a natureza na América Latina. Segundo Alimonda (2011), o genocídio das populações originárias não se deu somente pelas ações violentas de força física pelo colonizador, mas, também por questões de ordem natural envolvendo a destruição de ecossistemas produtivos nativos. Para o autor, a transformação da natureza em terra transcende a colonização e permanece até o século 21.

Sobre o assunto, as palavras de Santos (2023, p.99) são extremamente impactantes quando afirma que

o desenvolvimento e o colonialismo chegam subjugando, atacando, destruindo. Quando se introduz o desenvolvimento em espaços onde o povo vive do envolvimento, quando modos de vida são atacados, quando o envolvimento é atrofiado, inviabilizado e enfraquecido, vai haver reação. Quais as consequências da destruição das condições de existência de um ambiente? [...] O que era alimento para os vivos, para nossas vidas, agora é alimento para as grandes cidades. Trata do colonialismo em sua essência. E ainda tem gente que diz que o colonialismo acabou! Levaram o pau-brasil e agora, quando não há mais essa madeira para levar, levam o vento e o sol.

A prática do colonialismo interno e as várias formas de dominação tornam-se prontamente evidentes nas diversas comunidades tradicionais do país, bastando observarmos o Mapa de Conflitos: injustiça ambiental e saúde no Brasil¹. Até outubro de 2024, havia 143 comunidades quilombolas registradas que enfrentavam conflitos decorrentes de diversas atividades geradoras, como, por exemplo: agroindústria, agrotóxico, barragens, hidrelétricas, extrativismo, dentre tantas outras mencionadas no *site*.

A Comunidade Quilombola Ilhotinha não está representada no mapa, no entanto, você denuncia tamanha injustiça vivenciada: *o olhar da empresa buscava uma comunidade mais vulnerável, que não tenha voz, e talvez eles já antevejam isso “ah e se não dar certo? A gente foge e não dá nada, esse pessoal não tem acesso à justiça”.* É racismo. Não foi só na chegada

¹ Site: <https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/>

da empresa que aconteceu racismo ambiental, cada vez se faz mais presente na medida em que não se encontra uma solução para aquilo, ou seja, é uma comunidade que não tem valor, pode conviver com aquilo lá quanto tempo for.

Você traz no bojo de suas memórias a instalação de uma empresa no território da Comunidade quando tinha apenas dezoito anos. Trata-se da Sulquímica Indústria Química de Lubrificantes LTDA, que ao decretar falência, em 1995, deixou, além de pendências trabalhistas, um passivo ambiental que afeta e coloca em risco a saúde da população e do ambiente no qual a comunidade está inserida. *Isso me deixa muito incomodado porque a gente desconhece a dimensão dos poluentes no solo hoje, bem como, a questão dos poluentes para a saúde, como câncer.*

Esse é o denominado Lago de Óleo, que Amaro e Assunção (2024) caracterizam como um exemplo de desastre licenciado. O lago de óleo é uma barragem de aproximadamente 1.500 m² que armazena rejeitos derivados de petróleo, resultantes do processo de refino de óleo lubrificante realizado pela empresa Sulquímica. Segundo levantamento de campo conduzido pelo Projeto Ecoando Sustentabilidade, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), essa barragem contém milhares de litros de resíduos, com claras evidências de contaminação das áreas adjacentes. Essa contaminação ocorre por meio de processos variados, como evaporação, infiltração e extravasamento dos resíduos líquidos para as áreas externas.

Em seu estudo sobre o desastre, Amaro e Assunção (2024) evidenciam o paradoxo que revela como a colonialidade opera. De um lado, há a valorização de um espaço quando são identificadas “potencialidades” econômicas. De outro, após a ocorrência de um desastre, esse mesmo espaço é descartado, como se nunca tivesse existido. A situação evidencia traços da colonialidade manifestados em diferentes formas de racismo na comunidade de Ilhotinha. Esses racismos estão presentes desde a concessão de licenças para um empreendimento de alto impacto poluidor, sem estudos adequados ou fiscalização eficaz, até a morosidade dos processos administrativos e jurídicos para mitigar os danos. Desde o licenciamento de atividades poluidoras até a ineficácia na resolução dos danos, o caso expõe a negligência estrutural e os impactos desproporcionais sofridos pela população local.

Como não se indignar com tamanha injustiça? Principalmente quando há o reconhecimento da invisibilização da Comunidade junto com a invisibilização de um desastre no qual as pessoas podem conviver por quanto tempo for. São tantas nuances apresentadas em sua fala que é impossível não sentir a gravidade e a profundidade do problema. Você descreve uma estratégia deliberada que perpetua o que está chamando de racismo ambiental, ou seja, faz

alusão a perpetuação de uma lógica colonial que continua a marginalizar e explorar os grupos mais vulneráveis.

Você acrescenta que o racismo não se manifesta apenas através do desastre em si, mas também na ausência de soluções, tanto por parte da empresa quanto do poder público, para o passivo ambiental que persiste na Comunidade anos após o ocorrido. Começou na instalação da empresa, quando você percebeu *uma desvalorização, ou não valorização, de um espaço, de uma comunidade. É claro que ainda não havia o quilombo de uma forma oficial, mas havia aqui uma comunidade com sua história como qualquer outra comunidade que precisa ser respeitada, então é uma questão do valor, de eles virem fazer o que bem entendem o que não se faria em outro lugar. É exploração, dominação, apropriação.*

Essas ações denunciadas em sua narrativa revelam a injustiça que continua a afetar grupos marginalizados e refletem uma estrutura de poder que segue beneficiando a hegemonia. Sobre o assunto, significativas são as palavras de Ferdinand (2022, p. 22) quando, ao usar a metáfora do porão do navio negreiro, argumenta:

Ao menor indício de tempestade, alguns são acorrentados sob o convés, outros são lançados ao mar. As destruições ambientais não atingem todo mundo da mesma maneira, tampouco apagam as destruições sociais e políticas já em curso. Uma dupla fratura persiste entre os que teme a tempestade ecológica no horizonte e aqueles a quem o convés da justiça foi negado muito antes das primeiras rajadas de vento.

O que você está fazendo é falar por aqueles a quem o convés da justiça foi negado. O que observamos é que as colonizações históricas e o racismo estrutural contemporâneo estão no cerne das práticas destrutivas de habitar a Terra, e que a colonização europeia das Américas produziu uma forma violenta de habitar a Terra (Ferdinand, 2022).

Essa maneira violenta de habitar a Terra é chamada por Ferdinand (2022) de um habitar colonial. Este habitar recusa a possibilidade de habitá-la na presença de um outro não europeu. Isto é, estabelece fronteiras entre os que habitam e os que não habitam. A isso, o autor chama de um habitar que promove o altericídio, que significa essa negação da presença do outro por ser diferente do branco, por não compartilhar de sua aparência, de suas crenças. Dessa forma, o não lugar é também um não habitar.

Trata-se de um habitar que ocorre por meio de uma subordinação geográfica, da exploração da natureza, na transformação da Terra em fins comerciais, na instituição da propriedade privada da terra, da *plantation*, da exploração massiva dos seres humanos.

Desde 1492 esse habitar colonial da Terra reproduz em escala global suas *plantations* e seus engenhos, suas dependências geográficas e ontológicas, entre metrópoles e campos, entre países do Norte e países do Sul, assim como subjugações misóginas. Paralelamente à padronização da Terra em monoculturas, esse habitar colonial apaga o outro, aquele que é diferente e que habita diferentemente. O habitar colonial cria uma terra sem mundo (Ferdinand, 2022, p. 56)

Essa terra sem mundo é promovida pelos matricidas da plantation, que significa o fim da concepção da Terra como mãe, isto é, a destruição das relações afetuosas e paisagísticas que muitos povos têm com a Terra. Não se trata apenas de genocídio dos povos originários, mas da perda de práticas culturais, agrícolas e de crenças fundamentadas no respeito e na preocupação com a Mãe Terra. É o desaparecimento da sacralização da terra. Portanto, a terra colonizada se torna uma terra sem mãe. Passou de uma terra que venerava uma mãe, para uma terra que venera um pai (Ferdinand, 2022).

Caro Tinho, assim como já falamos, a colonialidade está profundamente enraizada nas estruturas de poder e conhecimento que, ao longo do tempo, subjugarão as culturas e cosmovisões dos povos indígenas e afrodescendentes. Walsh (2009) discute a colonialidade cosmogônica, que trata do apagamento e da desvalorização das formas de conhecimento e maneiras de entender o mundo, a natureza e a existência próprias desses povos. Nesse contexto, a colonialidade não apenas submete essas culturas ao domínio colonial, mas também desumaniza seus membros, negando e destruindo suas comunidades e a filosofia que fundamenta suas práticas.

O que é mais grave nessa lógica é que, como bem coloca Rufino (2021), “o estupro do território vai da terra ao corpo”, ou seja, o ataque não é apenas material, é também existencial. Ao expropriar os recursos naturais e destruir as culturas, as potências coloniais não estavam apenas roubando riquezas, mas sim dilacerando a dignidade e a identidade dos povos que habitavam essas terras. Esse processo, além de ser uma violência direta, é também um movimento contínuo de silenciamento e invisibilização daquilo que essas culturas representam. O efeito de toda essa destruição reverbera até hoje, afetando profundamente a maneira como os descendentes desses povos se percebem e são percebidos no mundo.

Por isso, não vivemos na era do antropoceno, mas sim do plantationceno (Ferdinand, 2022), caracterizada pela expansão global da economia das *plantations*. O que presenciamos com as famílias brancas que chegaram à Comunidade transformando o ecossistema e a cultura local é uma consequência dessa lógica. O que observamos é a política das *plantations* manifestando-se de forma mais ampla, estabelecendo formas de viver junto e de habitar a Terra

baseadas na estética da repetição, da uniformização, e numa maneira de consumir, vestir e pensar o mundo.

A partir de tudo que discutimos, é possível perceber que o colonialismo não desapareceu com o fim do império, mas continua disfarçado sob o rótulo de “desenvolvimento”. Acserald (2014) coloca justamente essa questão ao questionar o conceito de desenvolvimento e as ideias políticas que estão por trás dos projetos desenvolvimentistas que dominam a América Latina. Ele argumenta que os conflitos ambientais que ocorrem nos territórios são, na verdade, críticas feitas por coletivos que estão sendo ameaçados ou expropriados de suas terras e recursos. Muitas vezes, esses conflitos têm a ver com a expansão da exploração de minerais, energia e água, o que coloca em evidência a contradição entre o que é apresentado como desenvolvimento e os impactos reais que ele provoca.

Não há como defender a ideia de que o desenvolvimento beneficia a todos, como é frequentemente anunciado, quando, na prática, ele ignora os impactos sobre aqueles que são diretamente afetados. Ao fazer isso, essa noção impõe uma “hierarquização de direitos e culturas”, em que a cultura desenvolvimentista e a visão de progresso se impõem sobre todas as outras formas de vida e organização (Acserlad, 2014, p. 87). Essa é mais uma forma de colonialismo disfarçada de modernidade e progresso, que reforça as desigualdades e perpetua a exploração das populações que mais precisam ser ouvidas e respeitadas.

A concepção de desenvolvimento é aqui concebida como parte de uma construção social e histórica moderna que não apenas supõe etapas sucessivas e contínuas de um processo entendido como uma mudança positiva, como também constitui um dispositivo prescritivo e normatizador das sociedades, convergindo com a reprodução do padrão global de poder. Nessa perspectiva se vende o que Mignolo (2010, p. 9) chama de “pacote de viagem à terra prometida da felicidade” e aqueles que não podem comprar o pacote e/ou apresentam alternativas de organização da economia e da sociedade sofrem tipos de violências diretas e indiretas.

Acserlad (2014) critica os projetos de desenvolvimento na América Latina, caracterizando-os como mecanismos de concentração de riqueza que se baseiam na expropriação e exploração de recursos, resultando na violação dos direitos de grupos subalternos. Inspirando-se em Edward Said, o autor argumenta que políticas de conhecimento se entrelaçam com políticas de desenvolvimento, de ocupação territorial e de legitimação das escolhas técnicas, o que reforça a visão dominante como universal. Assim, as lutas por terras se transformam em lutas por território, refletindo heranças coloniais que persistem na sociedade e política latino-americanas.

A crença de que o desenvolvimento econômico resolverá os problemas da humanidade é desmistificada pela incapacidade de atingir seu objetivo quando se considera a distribuição de recursos. Embora o crescimento possa aumentar a renda nacional, seus benefícios muitas vezes não chegam às classes subalternas. Como destaca Sachs (2000, 2017), o crescimento por si só não é suficiente para combater a pobreza. Elementos como o direito à terra, a coesão comunitária e a auto-organização são mais importantes, mas frequentemente são negligenciados em favor de um desenvolvimento focado no crescimento, que explora as bases naturais e sociais de subsistência para sustentar a economia de mercado. Essa lógica não só explora o mundo como também enterra vestígios daqueles a quem o mundo foi recusado (Ferdinand, 2022).

Nesse contexto, Ferdinand (2022) problematiza certos movimentos ambientalistas que abordam a crise ecológica sem considerar os aspectos que mencionei até agora. Ele argumenta que a tempestade ecológica atual expõe os danos e problemas inerentes às formas coloniais de habitar a terra, características da modernidade. Por isso, ressalta a importância de refletir sobre os processos que fundaram a modernidade e sugere que enfrentar o centro da tempestade é um convite para confrontar as causas das acelerações destrutivas que ela gerou. Em suas palavras, isso significa “navegar através de seus ventos coloniais, de seus céus misóginos, de suas chuvas racistas e de suas ondulações desiguais a fim de destruir as maneiras de habitar a Terra que, com violência, conduzem o navio-mundo rumo a uma rota injusta.” (Ferdinand, 2022, p. 41).

Portanto, meu amigo, a luta por uma reconfiguração das territorialidades está ganhando força, impulsionada por grupos sociais que antes eram marginalizados e que agora buscam afirmar suas próprias narrativas e formas de pertencimento. Porto-Gonçalves (2010) destaca que essa tensão revela um rompimento com a antiga concepção de território como uma unidade estática e de posse exclusiva de certos grupos hegemônicos. Ao questionar essa conformação territorial, esses grupos não apenas estão contestando o status quo, mas também propondo uma nova visão de espaço, onde a diversidade de saberes, culturas e modos de vida possa ser reconhecida e respeitada.

A reconfiguração territorial proposta por esses grupos questiona a ideia de que o desenvolvimento e a modernidade, como concebidos pela lógica dominante, são soluções para os problemas contemporâneos. Ao contrário, eles apontam para a necessidade de repensar as relações entre sociedade, natureza e território, baseando-se em uma visão mais holística e inclusiva, que considere os direitos e as necessidades das comunidades afetadas, bem como a preservação ambiental. No contexto desses movimentos estão grupos fomentando lutas que reúnem pautas como a justiça ambiental, antirracismo e a preservação dos ecossistemas. Grupos que buscam outras formas de fazer-mundo (Ferdinand, 2022). Nessa tensão epistêmico-política

novas territorialidades estão sendo engendradas (Porto-Gonçalves, 2010) num mundo onde cabem muitos mundos, num mundo pluriverso (Kothari et al, 2019).

DEVIR QUILOMBOLA: DESEJO CONSCIENTE DE VIDA

Além de quilombola eu sou quilombista, ou seja, atuo em outras comunidades no sentido de que elas tenham protagonismo, então eu to muito junto de algumas lideranças do Estado. A gente vai a muitos lugares, tem muita formação, eu bebi muito da dra. Ilka Boaventura Leite, Jeruze Romão... na verdade, se formos pensar lá no fundo, todos somos quilombolas, todo povo negro é quilombola, ou, veio de uma situação de quilombo, depois é que mudou a situação.

Tinho, quando você diz que é, além de quilombola, quilombista, lembro de Mbembe (2014), que fala sobre a identificação como uma afirmação de existência. Dizer “eu sou” é um ato de declarar presença no mundo. Eu sou, logo existo. É um ato de romper com a invisibilidade imposta pelo colonialismo e pelo racismo.

Ao contar sobre sua trajetória de vida, você foi traçando uma linha do tempo que mostra todo o seu processo até se reconhecer um quilombola, se tornar uma liderança e buscar a certificação para a Comunidade. Suas palavras me ajudam a imaginar um caminho permeado por desafios e tensionamentos, afinal, certa vez você me disse que a consciência pressupõe luta e lutar é cansativo. Ainda assim, é possível acompanhar um movimento de resistência envolvendo a luta pelo território, a valorização da cultura, o fortalecimento identitário e do senso de pertencimento, o que busquei discorrer neste tópico como devir quilombola.

Quando você fala que não é só quilombola, mas quilombista, trata-se de uma frase que carrega um significado profundo e que amplia o conceito de quilombola para além das fronteiras geográficas, transformando-o em uma identidade coletiva. Além disso, ao afirmar que, de certa forma, todos os sujeitos negros são quilombolas, é como se você estivesse se referindo a uma ancestralidade compartilhada, a uma conexão que ultrapassa o território físico.

Admiro a maneira como você percebe o quilombo enquanto símbolo de resistência. Ao ler Deleuze e Guattari (2011), não pude deixar de associar o quilombismo e tudo o que ele representa como manifestação de grupos sociais que deram vazão ao fluxo do desejo consciente de vida. Os autores discutem a concepção de desejo não apenas como um fenômeno individualista, mas como algo que se desdobra em contextos complexos e coletivos, o que chamaram de agenciamento maquínico de desejo. Nessa lógica, os desejos não se originam de apenas um sujeito central, mas são parte de um campo mais amplo de relações e influências. Os

agenciamentos, portanto, envolvem a interação de diferentes forças, fluxos, corpos, signos e instituições que se combinam para produzir e direcionar o desejo (Deleuze e Guattari, 2011).

Veja bem, a partir da fala de Mbembe (2014, p. 94) conseguimos perceber como esse desejo é direcionado pelos povos escravizados:

Se sua humanidade plena é negada por aqueles a quem pertencem e que deles extraem trabalho não remunerado, ela não é, entretanto, inteiramente apagada, pelo menos num plano puramente ontológico. Ela é, por força das coisas, uma humanidade sustada, em luta para sair da fixação e da repetição, desejosa de entrar num movimento autônomo de criação. É próprio dessa humanidade suspensa, condenada a se reconfigurar incessantemente, anunciar um desejo radical, insubmersível e vindouro, de liberdade ou de vingança, sobretudo quando essa humanidade não sofre uma abdicação radical do sujeito. Com efeito, ainda que juridicamente definidos como bens móveis e apesar das práticas de crueldade, degradação e desumanização, os escravos continuam sendo seres humanos. Por meio do seu labor a serviço de um senhor, continuam a criar um mundo. Pela via do gesto e da fala, tecem relações e um universo de significações, inventam línguas, religiões, danças e rituais, e criam uma comunidade.

O que são quilombos senão o resultado do desejo pela vida? O que é o aquilombamento senão um desejo de liberdade e de fuga da opressão escravagista e colonial? Uma nova engrenagem que se opõe a engrenagem maior, uma nova máquina dentro da máquina, criada por esse desejo, pelas conexões que conduzem a desmontagem da máquina maior (Deleuze; Guattari, 2017). É a própria resistência agindo no campo da política de produção da subjetividade e do desejo e a reapropriação coletiva da força criadora, da pulsão de vida (Rolnik, 2018).

O que quero dizer é que há uma relação entre o desejo pela libertação da opressão e o conceito de agenciamento maquínico de desejo. Trata-se de fluxos desejanter que circulam entre sujeitos, atravessados e conectados por várias instâncias sociais, culturais e políticas. O desejo de libertação da opressão não é visto como um fenômeno isolado ou individual, mas como parte de uma complexa rede de forças, relações e influências. Nesse sentido, a resistência à opressão, o desejo por justiça e liberdade é um agenciamento maquínico de desejo, onde diferentes elementos se conectam e colaboram na busca por transformações sociais e políticas.

Nas palavras de Sueli Rolnik, esse agenciamento pode ser entendido como

Uma resposta que seja capaz de produzir efetivamente um novo equilíbrio para a pulsão vital, o que depende de seu poder de atualizá-la em novas formas. Esta é a natureza do que se pode chamar de um “acontecimento”, o qual é produzido por este tipo de política do desejo: um devir da subjetividade e, indissociavelmente, do tecido relacional no qual gerou-se sua turbulência e seu ímpeto de agir. Regido por essa micropolítica, o desejo cumpre sua função ética de agente ativo da criação de mundos, próprio de uma subjetividade que busca colocar-se à altura do que lhe acontece (Rolnik, 2018, p. 65).

Esse agenciamento, essa reapropriação da potência de vida, pode ser encontrado nas várias formas de resistência que o povo negro empreendeu no Brasil. O quilombismo, por exemplo, não é apenas uma reivindicação territorial ou cultural, mas um movimento que canaliza esses fluxos de desejo coletivo para resistir à opressão, reconfigurando as relações de poder e reafirmando a identidade e a dignidade dessas pessoas. Por isso, considero importante, mesmo que você já tenha conhecimento, apresentar como esse movimento se desenvolveu ao longo da história.

As comunidades formadas principalmente por descendentes de africanos escravizados que fugiam das fazendas e engenhos durante o período colonial no Brasil ficaram conhecidas, primeiramente como mocambos e, depois, como quilombos. Os termos são provenientes da África Central e eram utilizados para nomear, dentre outros, acampamentos improvisados.

Conforme Leite (2000), falar de quilombos e quilombolas é falar de luta política e de uma reflexão científica ainda em processo de construção. O quilombo não é apenas um elemento que marcou a história dos/as negros/as e ficou relegado a um passado não tão distante. Hoje, o termo é empregado como forma de organização, resistência e um espaço conquistado e mantido ao longo de gerações. Para essa parte da sociedade brasileira, representa mais do que simplesmente uma lembrança do passado; mas um direito a ser reconhecido, transcendendo a ideia de mera recordação histórica.

No Brasil, o termo quilombo assume diferentes significados. Às vezes, refere-se a um lugar específico, representando um espaço único; em outras, descreve o povo que habita esse espaço, refletindo as diversas etnias que o formam. Em alguns contextos, está associado a manifestações populares, locais de práticas socialmente marginalizadas, conflitos, desordens ou até mesmo a um sistema econômico. A multiplicidade de significados atribuídos evidencia a ampla gama de experiências e símbolos presentes nessas comunidades, destacando as diversas histórias que contribuem para a complexidade das Américas (Leite, 2000).

Com o passar dos anos, observamos uma ressignificação do conceito de quilombo. Ao analisar documentos e publicações da época, Almeida (2011) argumenta que o termo quilombo adquiriu um certo consenso em termos jurídicos e formais. Esse conceito se fundamentava na ideia de que quilombo abrange ações coletivas de grupos que rejeitaram a disciplina do trabalho e se posicionaram à margem dos circuitos de mercado. O autor descreve cinco elementos que se destacam na tentativa de garantir uma definição totalitária de quilombo, a saber: “fuga; quantidade mínima de “fugidos” definida com exatidão; localização marcada por isolamento relativo; moradia consolidada ou não; capacidade de consumo traduzida pelos “pilões” ou pela

reprodução simples que explicitava uma condição de marginal aos circuitos de mercado.” (Almeida, 2011, p. 39).

Ao refletir sobre o que foi e o que é o quilombo hoje, Nascimento (2021) problematiza a definição dada pelo Conselho Ultramarino em 1740, que descrevia o quilombo como “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele”. Para a autora, essa definição reflete uma visão estereotipada do quilombo e, muitas vezes, literaturas sobre o tema focam exclusivamente na fuga da escravidão como principal motivação para a formação dessas comunidades. No entanto, essa visão não abarca as complexas dinâmicas de resistência e organização política que os quilombos representavam.

Embora alguns intelectuais e militantes abolicionistas tenham rompido com determinados padrões tradicionais associados ao conceito de quilombo, Almeida (2011) observa que, ainda hoje, persiste uma certa reificação jurídica da ideia de quilombo. Esse entendimento, influenciado por uma visão evolucionista, associa os quilombos ao retorno a uma economia tribal, caracterizada pelo autoconsumo e uma vida social mais primitiva. Essa interpretação negligencia o fato de que os quilombos, longe de serem espaços de regressão econômica, mantinham uma base produtiva própria e incorporavam avanços tecnológicos em suas atividades, ao contrário da visão simplista de que estariam distantes das práticas mercantis ou agrícolas das *plantations*.

A partir dos anos 1970, a antropologia começou a focar mais nas dimensões organizacionais e políticas dos quilombos, reconhecendo-os como comunidades de resistência. A pesquisa revelou a impressionante capacidade organizativa desses grupos, que, apesar das constantes invasões, conseguiam se reorganizar e garantir sua sobrevivência. Dessa forma, os quilombos passaram a ser compreendidos não apenas como refúgios para negros fugitivos, mas como espaços de resistência política e de autonomia, desafiando as narrativas tradicionais que os reduzem a simples focos de fuga da escravidão.

Com a abolição, mudam-se as formas de organização e defesa, bem como, as táticas de expropriação, passando a corresponder a dinâmica da territorialização étnica como modelo de convivência com os outros grupos na sociedade nacional. Nessa mesma etapa, inicia-se o processo de construção da identidade destes grupos, “seja pela formalização da diferenciação étnico-cultural no âmbito local, regional e nacional, seja pela consolidação de um tipo específico de segregação social e residencial dos negros, chegando até os dias atuais (Leite, 2000, p. 338).

Segundo Leite (2000), cem anos após a abolição formal da escravidão, o termo quilombo é reintroduzido nas disposições legais. O Artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias da Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 5 de outubro de 1988, assegura que “aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Dessa forma, o termo “remanescentes das comunidades de quilombos” passa a ser utilizado para abordar o reconhecimento das propriedades de terras dessas comunidades e para delimitar identidades. Esse processo segue dois caminhos: de um lado, a luta pela cidadania; de outro, a tendência à folclorização.

A “tendência à folclorização” mencionada por Ilka Boaventura refere-se ao processo de simplificar e reduzir a cultura e as tradições de comunidades, como as quilombolas, a aspectos superficiais ou estereotipados. É importante problematizar a exotização e a estereotipia em torno destes grupos como sendo mais uma estratégia que provoca o apagamento de sujeitos históricos que vem lutando por direitos até então negados.

Além disso, a visão cristalizada de cultura, que enxerga a cultura quilombola como algo estático, fixo e em processo de extinção, acaba ofuscando as lutas e reivindicações dessas comunidades, resultando em um processo de cidadania incompleto. Por exemplo, na legislação, frequentemente o quilombo é retratado como uma mera sobrevivência (Almeida, 2011) ou associado a um suposto isolamento e autossuficiência.

Nesse contexto, o Ministério Público solicitou à Associação Brasileira de Antropologia (ABA) que emitisse seu posicionamento sobre as situações já conhecidas e abordadas em pesquisas relacionadas ao significado atribuído à condição de remanescente. O documento produzido critica a abordagem estática do conceito de quilombo e enfatiza que “contemporaneamente o termo não se refere a resíduos arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica”. Além da crítica, a ABA destaca o “aspecto contemporâneo, organizacional, relacional e dinâmico, bem como, a variabilidade das experiências capazes de serem amplamente abarcadas pela ressemantização do quilombo na atualidade.” (Leite, 2000, p. 342).

Ademais, algumas mobilizações camponesas, ao reivindicarem o reconhecimento e direito de terras, negaram a ideia de quilombo como resíduo ou “remanescente” num sentido de que “já foi”. Conforme Almeida (2011), transcendendo a categoria formal na qual se classificava quilombo como um crime, o termo passa a ser considerado como categoria de autodefinição. Segundo o autor, o conceito de quilombo desloca-se do seu campo de significação original fundamentado na matriz colonial e se “mescla com conflito direto, com

confronto, com emergência de identidade para quem enquanto escravo é “coisa” e não tem identidade, “não é” (Almeida, 2011, p. 43).

A atualização do conceito de quilombo acrescenta, dentre outros, dois pontos essenciais no debate, como identidade e território. Nesse processo, a concepção do quilombo como uma possibilidade de existência representaria a forma mais simbólica de rejeitar o sistema escravista, configurando-se como um ritual de transição em direção à cidadania. Desse modo, ocorre a desconstrução do conceito estigmatizado de quilombo, baseado em elementos como desordem, indisciplina no trabalho, autoconsumo, cultura marginal e periférica (Schmitt et al., 2002).

Partindo dessa lógica, o que ocorre é uma reinterpretação crítica e a expressão quilombola passa a ser vista como potencializadora para institucionalizar o grupo. Não só uma reinterpretação, mas também re-conceituação que fortalece a identidade desses grupos “no inverso, no que desdiz o que foi assentado em bases violentas” (Almeida, 2011, p. 44).

A busca por liberdade do regime escravista é, sem dúvidas, uma das motivações para que os indivíduos escravizados buscassem abrigo nos quilombos. Mas, conforme Beatriz Nascimento (2021), é necessária uma compreensão menos simplista desse processo, sobretudo envolvendo a complexidade das suas instituições e a evolução da sociedade global, ambos processos interacionais. Para a autora, os quilombos se configuram como sistemas sociais autônomos em relação à sociedade global, por isso a necessidade de uma leitura mais aprofundada dessas relações. Evidentemente, a capacidade de luta e resistência dos/as negros/as frente ao sistema escravista é relevante; no entanto, destacar apenas esse aspecto não abrange a totalidade da questão.

Tinho, a fuga aos maus tratos da escravidão é certamente uma razão, mas não explica completamente por que tantos negros e negras escolheram viver nos quilombos. Nesse contexto, Nascimento (2021) oferece uma visão mais ampla sobre a história dos quilombos, mostrando que eles surgiram como uma resposta dos povos escravizados para se protegerem e sobreviverem, tanto ao longo da história quanto no contexto de suas comunidades. Assim, os quilombos se configuram como assentamentos sociais e organizações que criam uma nova estrutura interna e de convivência. Portanto, conforme a autora, diz respeito a uma necessidade humana de se organizar especificamente, indo na contramão daquela determinada arbitrariamente pelo colonizador. Em suas palavras:

Um homem ou vários homens em condições físicas e psíquicas normais, embora vivendo sob um sistema de instituições vigorosamente opressoras, poderia voluntariamente imaginar para si situações mais de acordo com suas potencialidades e aptidões, situações que, em razão da ordem social escravocrata, são universal e

historicamente reconhecidas como impossíveis de se promover (Nascimento, 2021, p. 120).

Querido Tinho, como você bem sabe, a organização dos quilombos está profundamente ligada à capacidade humana de imaginar e desejar uma realidade diferente, mesmo diante de condições extremamente adversas, como a escravidão. Apesar das dificuldades, aquelas pessoas ainda conseguiam conceber mentalmente formas de viver que estavam mais de acordo com suas próprias capacidades e talentos, imaginando cenários alternativos e buscando condições de vida melhores. E, embora essas aspirações parecessem quase impossíveis de se realizar dentro da rígida ordem social escravocrata, a luta por um futuro diferente nunca deixou de existir.

Refletindo sobre a construção e o desenvolvimento dos quilombos como estruturas sociais, surgiu um pensamento enriquecedor que gostaria de compartilhar com você. Nascimento (2021) nos convida a imaginar a trajetória de um homem africano traficado para o Brasil, vindo de uma sociedade com uma organização social mais avançada, seja ela primitiva, um Estado, um império ou outro grupo social hierarquizado.

Esse homem, provavelmente com uma posição de liderança em sua comunidade de origem, chega ao Brasil e se vê desconectado de seus súditos, de grande parte de seu povo, ou até mesmo de sua família. No entanto, a experiência de liderança e seu papel de destaque na sociedade de onde veio não desaparecem. Ele resiste, de forma racional e consciente, à nova condição imposta pelo sistema escravocrata brasileiro.

Essa resistência, como sugere Beatriz Nascimento, é a semente que permite o surgimento dos quilombos: espaços de reconstrução social e cultural, onde se reestabelecem laços e se recriam estruturas de apoio e autonomia. Esse pensamento nos ajuda a entender como os quilombos são mais do que refúgios; são respostas organizadas e conscientes à opressão.

Nesse sentido, esse indivíduo poderia formar, mesmo dentro da senzala, um grupo seguindo os moldes de suas vivências anteriores, sejam eles conhecidos ou reestruturados de acordo com as demandas do novo contexto. Essas novas relações que se estabeleciam dentro das próprias fazendas poderiam, inclusive, serem incompreensíveis para aqueles de fora, isto é, os senhores, os brancos, etc, sendo, portanto, imperceptíveis já que existia uma organização na relação de trabalho sem uma fragmentação visível. Essas questões davam “uma margem de manobra para que o núcleo inicial do quilombo pudesse se desenvolver sem a intromissão dos elementos estranhos e opostos a ele” (Nascimento, 2021, p. 121).

Mediante o exposto, já existia, ainda no contexto das fazendas, a organização de lideranças, tanto líderes advindos dos contextos acima mencionados, como advindos de práticas religiosas, como curandeiros, feiticeiros, ou até mesmo parteiras. Organização essa que infere

na necessidade de afastamento da ordem oficial, já que essa organização embrionária já não cabia mais onde estava, necessitando de um corpo mais concreto e real. É como um movimento de combate à cafetinagem da vida (Rolnik, 2018).

Essa crise foi significativa ao ponto de refletir no grupo psiquicamente, levando a um caos psíquico que suscitou numa “elaboração ideológica para fortalecer os laços e justificar as atitudes contrárias à ordem social, política e jurídica estabelecida.” (Nascimento, 2021, p. 122).

As experiências vividas por esses grupos, somadas às dificuldades que afetaram seu comportamento e suas ideias, fortaleceram seus laços com as regiões de origem. Isso se manifestou em práticas como festas, religiões e filosofia. A filosofia, por exemplo, estava ligada ao desejo de liberdade (Nascimento, 2021). Dessa forma, podemos entender a fuga desses grupos como uma resposta, uma alternativa. Ou seja, o que determinou a fuga foi a pobreza de recursos a qual estes grupos estavam submetidos.

Tendo em vista o exposto, o lugar que a fuga ocupa na definição dos quilombos perde destaque, inclusive, Nascimento (2021) problematiza a designação “negro fujão” presente na documentação oficial quando se refere ao quilombola. Para a autora, essa ideia sustenta preconceitos que perduram até os dias atuais e dificulta a compreensão do que foram e são os quilombos. Assim, as fugas não foram atos espontâneos ou motivadas pela incapacidade de luta, e, sim ocorreram em decorrência de todo um processo de reorganização e contestação da ordem estabelecida, envolvendo diferentes fatores, dentre eles físicos, materiais, psicossociais, ideológicos e históricos.

Ao aprofundar nosso entendimento sobre a complexidade da formação dos quilombos, algo essencial fica evidente: eles não são apenas refúgios ou simples tentativas de fuga, mas verdadeiras expressões de resistência multifacetada. Nascimento (2021, p. 125) explica isso com precisão ao afirmar que:

vivendo ainda sob o regime escravista oficial, o quilombo ou seus correlatos são tentativas vitoriosas de reação ideológica, social, político-militar sem nenhum romantismo irresponsável. Muito menos a fuga para o mato tem o caráter de vida ociosa em contato com a natureza, com base numa liberdade idealizada e na saudade da pátria antiga.

Mais do que isso, a fuga e as ocupações obedeciam a um requisito militar, a um programa ordinário. Na etapa que sucede a fuga, homens eram coagidos a se juntar aos quilombos com o objetivo de fortalecer militarmente a comunidade para enfrentar e defender-se da ordem oficial. Após se armarem e organizarem militarmente, esses homens também

buscavam reunir suas famílias, transformando a organização em uma comunidade mais social e integrada.

Mesmo os documentos oficiais descrevem os quilombos como núcleos organizados. Os registros históricos relatam pequenos grupos de fugitivos que percorriam diferentes áreas, migrando em busca de abrigos e meios de sobrevivência. Grupos maiores conseguiam maior êxito ao estabelecer residências e bases agrícolas. Estes grupos tinham como objetivo permanecer ocultos mas também a ideia de se fixar em lugares seguros, longe da perseguição dos capitães do mato. No entanto, essas comunidades nunca foram completamente estáticas; ao contrário, a mobilidade era essencial (Gomes, 2015).

Sobre a presença dos primeiros africanos nas Américas e sua contribuição essencial para a construção desse continente, Gomes (2015) nos lembra que esses homens e mulheres foram pioneiros, adaptando-se a novos territórios enquanto transformavam a realidade ao seu redor. Eles moldaram linguagens, ergueram moradias e reinventaram formas de alimentação e culturas. Foram responsáveis por plantar cana-de-açúcar, café, milho, arroz, mandioca e algodão; retiraram ouro e prata das montanhas e rios; ajudaram a construir cidades e seus arredores. Atuaram como lavradores, mineradores, pastores e muito mais.

No entanto, esse trabalho incessante veio acompanhado de castigos brutais e condições desumanas, resultando em taxas de mortalidade altíssimas. Mas, como Gomes (2015) brilhantemente descreve, esse “mar de dor” da exploração encontrou-se com “oceanos culturais”. Nas margens infinitas que eles forjaram, surgiram arranjos familiares, crenças religiosas e cosmologias que moldaram identidades e resistências profundas.

Entre violência, perseguição e inúmeros desafios, a constituição dos quilombos representa formas próprias de resistência a partir da reestruturação das formas de organização e vida em espaços em que seus habitantes podiam manter e desenvolver suas próprias estruturas sociais, econômica e culturais longe da opressão e da escravidão impostas pelos colonizadores portugueses.

O crescimento populacional dos quilombos se deu tanto pela adesão daqueles que fugiam das fazendas, como também pela reprodução interna, ou seja, pelos indivíduos que nasciam dentro dos quilombos e continuavam a ocupar o território. Além disso, o fortalecimento dessas comunidades se deu devido a sua organização e estrutura socioeconômica. Esses grupos tinham como aliada a própria fauna e a flora servindo como refúgio e meios de subsistência. Portanto, ao olhar somente para a fuga, outras dimensões envolvendo esse processo são desconsideradas num processo em que “o vigor das correntes

quebradas e das corridas enlouquecidas sobrepôs-se à paciência de inhames plantados e de florestas perscrustadas.” (Ferdinand, 2022, p. 170).

Um aspecto importante foi o que Nascimento (2021) descreve como paz quilombola, processo em que os quilombos se estabelecem num espaço geográfico e, de forma autônoma, organizam suas estruturas mantendo relações com o mundo externo. Mesmo entre os ataques, os quilombos se mantêm e se reproduzem por um longo período de tempo, isso só foi possível graças a esse momento de paz. No entanto, esse período de paz, segundo a autora, é raramente abordado na literatura, que costuma focar nos ataques da repressão oficial contra os quilombos. Talvez essa paz representasse uma ameaça muito maior ao regime escravocrata do que a própria guerra.

Assim, “embora possa coincidir com a guerra do quilombo, é na paz que esse modelo de estrutura social se perpetua como parte da história do Brasil e da história dos negros dentro dela” (Nascimento, 2021, p. 132). Nesse sentido, a paz nos quilombos precisa ser mais explorada, pois foi um processo fundamental para o fortalecimento dessas comunidades. Isso inclui a relação que os quilombos estabeleceram com a sociedade ao redor, com pequenos proprietários, com os próprios senhores de fazendas, e com negros e não negros.

Segundo Gomes (2015), as comunidades quilombolas eram caracterizadas por uma estrutura socioeconômica diversificada, tendo em vista que os fatores geográficos, demográficos e culturais influenciavam sua configuração. Para o autor, uma das questões centrais nessa dinâmica era o não isolamento. Apesar de haver relatos de quilombos isolados do restante da sociedade com vistas a buscar proteção em regiões inóspitas, no caso brasileiro, as comunidades quilombolas se proliferaram exatamente pela capacidade de se articularem estrategicamente com a economia local.

Os relatos, inclusive dos próprios perseguidores (capitães do mato) que invadiam as comunidades para destruí-las, mencionam que havia muitos locais com estoques de sementes, plantações de milho, arroz, feijão, algodão e fumo. Juntamente com a atividade da plantação e colheita, realizavam festas para homenagear as suas colheitas. Um dos principais alimentos que esteve presente na economia das comunidades foi a mandioca, sendo utilizada para fazer diferentes tipos de alimentos. Além disso, viviam da pesca e da caça de animais silvestres, bem como do comércio de lenhas, cerâmica, cachimbos, dentre outros (Gomes, 2015).

A economia quilombola se espalhou por diferentes setores, se conectando aos mercados locais e chegando até as vilas mais afastadas. Tanto os quilombolas quanto os cativos que produziam nas terras dos senhores para sua subsistência formaram práticas econômicas próprias num processo de interação. Inclusive, frequentavam feiras em seus dias livres onde vendiam

produtos das suas roças com o mesmo objetivo, estabelecer conexões mercantis (Gomes, 2015). Vale destacar que o sistema de roças marcou profundamente a vida dos povos escravizados. Através do cultivo de roças próprias e da venda dos produtos excedentes, os escravizados buscavam estabelecer uma rede de comércio articulada. Essas redes comerciais poderiam se expandir para além das fronteiras sociais e geográficas das fazendas. Foram modos de vida únicos e alternativos, deixando suas marcas no período da pós-emancipação.

De acordo com Gomes (2015), os quilombos representavam uma forma de transgressão à ordem escravista, o que explica a intensa luta e os numerosos desafios enfrentados pelas comunidades quilombolas. As comunidades sofreram muitas perseguições dos capitães do mato, que devastavam não só suas casas, mas também as plantações. Conforme o autor, a repressão era organizada a partir de diferentes lados, vindo de fazendeiros, câmaras municipais, delegados, subdelegados, juízes de paz e chefes de polícia. Mas, os quilombos também eram conhecidos por sua resistência. A questão geográfica foi crucial não somente para a economia, ecossistema e territorialidade, como também para os embates travados contra as expedições punitivas, tendo em vista que alguns quilombos eram preparados estrategicamente para esses embates.

No contexto brasileiro, os quilombos se formaram e resistiram por meio das articulações que mencionamos, longe de um isolamento idealizado como algumas concepções sugerem. Os quilombos no Brasil se adaptaram conforme as necessidades da época, e o que inicialmente era visto como um refúgio de africanos fugitivos acabou reunindo pessoas de diversas origens étnicas, que misturaram práticas e costumes e se reinventaram ao longo do tempo. É nesse sentido que Gomes (2015) destaca que a cultura nos quilombos era formada tanto por influências africanas, como também a partir das reinvenções na diáspora. Tal reinvenção foi tão profunda que os quilombos existem e resistem até os dias de hoje.

Baseado nessa perspectiva, Nego Bispo, ao relatar sobre as experiências dos quilombos, utiliza a noção de compartilhante. Ele enfatiza que nesses locais, todos são compartilhantes, desde que se tenha uma relação de pertencimento, não só de pertencimento com o quilombo e entre os seus, mas também com o meio ambiente. Segundo ele, diferente de uma sociedade feita por posseiros, as comunidades quilombolas são feitas por pessoas (Bispo dos Santos, 2023).

Os colonialistas dizem que não temos cultura quando não nos comportamos do jeito deles. Quem não sabe tocar piano ou não sabe o que é música erudita, quem nunca frequentou um teatro, quem não frequenta o cinema, para eles, não tem cultura. Para nós, quem não sabe dançar e cantar no batuque, quem não sabe fazer uma comida, quem não se emociona com a cantiga de um pássaro não tem um modo agradável de viver (Bispo dos Santos, 2023, p. 23).

São pessoas que seguem persistindo na busca por um mundo, àqueles e àquelas que resistiram e continuam a resistir ao habitar colonial, sendo o aquilombamento uma das resistências mais potentes (Ferdinand, 2022). Obstinação a fugir do habitar colonial, esses sujeitos estabeleceram uma prática de resistência ecológica e política. Para Ferdinand (2022), se trata de uma recusa a uma maneira de habitar a terra. A fuga proporcionou o encontro com uma nova terra e uma nova natureza, o que possibilitou a criação de uma forma diferente de viver em comunidade e de se relacionar com a Terra.

O aquilombamento significa o desejo de mundo. São significativas as palavras de Ferdinand (2022, p. 170) ao explicar esses empreendimentos na busca de um mundo, para se desfazer das amarras coloniais. Segundo o autor, os quilombolas empreendem uma fuga com três características importantes: “a matrigênese de uma terra encontrada; a metamorfose crioula de um eu e de um corpo recuperado; e a ecologia política de uma comunidade humana e não humana a ser preservada.” São ações moldadas a partir de uma ontologia relacional (Escobar, 2015).

Essas ações, ao estabelecerem uma nova relação com a Terra, vão contra a lógica das *plantations*, criando novos espaços e tempos. Elas permitem a redescoberta de um “eu” e de um “nós”, e a descoberta de um corpo renovado, que, “antes rastejando no porão do navio negreiro, o quilombola metamorfoseado se descobre um corpo capaz de voar” (Ferdinand, 2022, p. 173). E ao fazer isso, vão dando corpo a outra narrativa existencial, o que estou afirmando aqui como uma contranarrativa.

Você afirma que é hora de contar a história a partir da perspectiva quilombola, e é exatamente isso que você tem feito ao buscar fortalecer o quilombo, resgatar e valorizar a sabedoria ancestral. Sua luta é contra uma narrativa que coloca essas comunidades em posições subalternas, que enxerga a natureza apenas como um recurso e perpetua o modo de habitar colonial com todas as suas implicações. Neste processo, você desafia as estruturas de poder que tentam silenciar as vozes quilombolas, reivindicando o direito de ser, existir e resistir.

Nesse contexto, faz questão de destacar o papel fundamental das mulheres quilombolas: *as mulheres do Quilombo Ilhotinha trazem consigo o cuidado dos filhos biológicos e os filhos do território, de maneira muito natural, no aspecto do pertencimento. A terra, o chão, são elementos sagrados, pois pisamos nos caminhos de nossos ancestrais, mas pertencer, significa também olhar para e pelo outro, especialmente em relação aos mais vulneráveis. Esse quesito da autoproteção, perpassa o eu, o meu e segue em direção ao nosso, nosso povo. Isso é cultural, é resistência, é transcendental.*

González (1996) destaca a figura da mãe-preta como um símbolo de resistência, afirmando que “ela é simplesmente a mãe. Porque a branca, na verdade, é a outra.” Isso significa que a mãe-preta desempenha um papel materno fundamental, transmitindo valores que se entrelaçam com a formação cultural das crianças brasileiras que falam o pretuguês. Esses valores, oriundos de sua experiência e identidade, tornam-se parte integrante do imaginário cultural brasileiro.

Sobre essas mulheres, você complementa que se alguém na diáspora, morreu de banzo, ou o filho fora arrancado dos braços de sua mãe, estes sobreviventes passavam a integrar um novo núcleo familiar, embora o conceito de família se tornara irrelevante, diante das condições impostas. Sempre tentaram nos separar e na maioria das vezes conseguiram, mas a unidade é nossa sina. Nos diferentes momentos da roda, seja para lamentar pelo castigado ou interceder para que o fugido, estivesse em segurança ou mesmo na dança, para quebrar tanto sofrimento e injustiça, eram elas. Nos dias de hoje, essas mulheres são mães solo, pescadoras, marisqueiras, ou ainda as que sofrem a ausência de maridos ou filhos que partiram em busca do subemprego, resistem e na maioria das vezes riem e dançam.

Essas mulheres são resistências que permeiam o território dos afetos (Almeida, 2022), tecendo caminhos que entrelaçam afetos, corpos, subjetividade e política. As mulheres desempenharam e continuam a desempenhar um importante papel no processo de aquilombamento com seus conhecimentos sobre práticas agrícolas, uso medicinal de plantas e técnicas de cultivo, bem como por transmitirem saberes ancestrais que garantiram a sobrevivência e o bem-estar da comunidade. Além das questões de subsistência, estão ligadas a questões políticas, contribuindo para a criação de sistemas de governança próprios e métodos de sobrevivência que garantem a autonomia das comunidades.

As mulheres da Ilhotinha, sempre foram muito valentes, principalmente quando o trabalho era exclusivo na roça, junto com o marido e filhos, que desde pequenos já possuíam a habilidade no trabalho com a terra, principalmente na capina, já que o trabalho era bem rudimentar. O plantio de feijão e milho, que se ensinava aos pequenos “Olhe, são três ou quatro grãos para cada cova”. Já com a mandioca, era necessário observar que o olhinho na rama, estivesse voltado para cima. As mães, cujas jornadas sempre foram maiores, levantavam mais cedo para preparar o de comer e aquelas com crianças ainda muito pequenas, levavam panos para que ficassem ali em uma sombra e estes dormiam, brincavam e assim cresciam. No retorno para casa, lá vinham elas, com seus feixes de lenha na cabeça, porque não havia fogão a gás. O transporte de objetos na cabeça, só era praticado pelas mulheres e qualquer que fosse o produto, em sacos, balaios, etc.

O saber ancestral e suas devidas práticas, bem como a orientação, os ensinamentos na oralidade era tarefa das mulheres. As rezas, os benzimentos, a educação para o respeito aos mais velhos em certas famílias eram partilhadas, mas quando o tema era o comportamento, em especial das meninas, os homens se abstinham dessas conversas, em geral era assim, mas no caso de nossas mulheres, elas ouviam de suas mães e avós o quanto de abuso haviam sofrido e, mais e na atualidade, isso se deu com os patrões, principalmente com as empregadas que moravam no trabalho. Aqui, conheço a maioria das moças de então, que passaram por essa situação.

Definitivamente, não há como falar de quilombo sem levar em conta as experiências das mulheres atuando em diferentes frentes, como àquelas responsáveis pelas alianças que tornaram fugas possíveis, àquelas responsáveis pela manutenção do quilombo, as mães quilombolas, as libertadoras, as que cultivavam campos, alimentavam os animais. Isso tudo, buscando resistir não só à escravidão, mas à dominação masculina (Ferdinand, 2022). São empreendimentos que tornaram possível a sobrevivência dos quilombos e a matrigênese, entendida como a gênese de novas formas de vida, de organização social e de resistência que emergem a partir das experiências das mulheres, especialmente as negras e indígenas, que enfrentaram e resistiram à violência colonial.

Sobre a participação das mulheres nos quilombos, é interessante a análise que Mariléia Almeida (2022) elabora ao tratar sobre o dispositivo da ancestralidade. Para a autora, esse dispositivo opera quando a idealização de práticas identificadas como tradicionais recaem sobre o corpo das mulheres negras habitantes dos quilombos e, nesse processo, há uma fetichização no sentido de corpos exóticos no mercado da diferença cultural, desconsiderando a potencialidade dessas práticas de transformação do tempo presente.

Num contexto de subordinação, opressão e objetificação no qual essas mulheres estão inseridas, a capacidade de aplicar conhecimento de maneira prática e adaptada à vida real se torna imprescindível. Para as mulheres negras, a experiência de vida sob opressão dá origem a uma sabedoria que é vital para sua sobrevivência. “No contexto de opressões intersectadas, a distinção é essencial. O conhecimento desprovido de sabedoria é adequado para quem detém o poder, mas a sabedoria é essencial para a sobrevivência de um subordinado.” (Collins, 2023, p. 149).

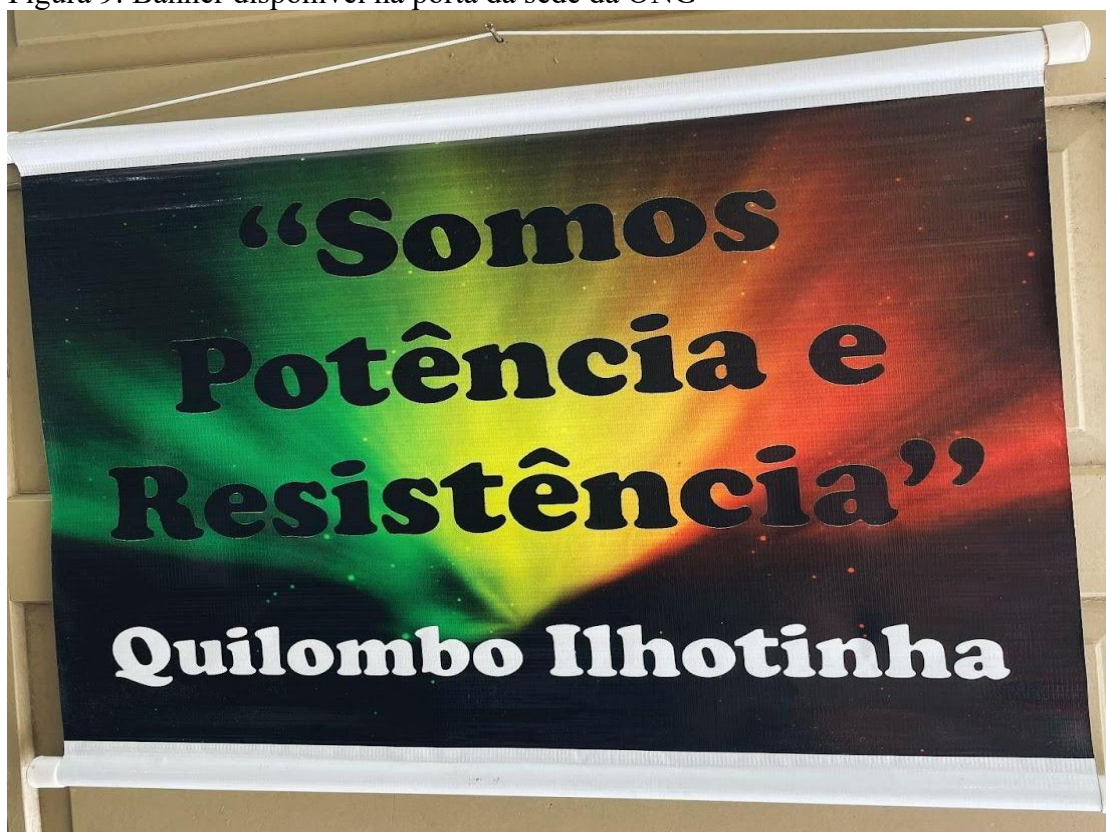
Este papel das mulheres transcende o simples ato de ensinar; ele incorpora o corpo como fonte de saber, local de resistência e espaço de subjetividade (Almeida, 2022). Elas não só passam adiante o que sabem, mas também fazem isso de uma forma que reflete suas vivências pessoais e resistência às dificuldades que enfrentam. O que percebemos mediante os relatos

sobre as mulheres dos quilombos é que, se distanciando de uma narrativa de assujeitamento, há uma potencialidade feminina de transformação dos espaços, que se valem das dores e dos sofrimentos para construir outras formas de inscrição no mundo.

As descendentes dessas mulheres continuam a viver na Comunidade e mantêm viva a herança de resistência e luta de suas antecessoras. Hoje, atuam de diversas maneiras: algumas se tornaram professoras na escola da comunidade, educando as novas gerações com os valores de sua ancestralidade; outras estão engajadas na ONG Resistência, promovendo ações em prol do fortalecimento comunitário, dentre outras frentes. Assim, essas mulheres seguem moldando a trajetória da Comunidade, construindo novas formas de resistência. Nos quilombos, elas seguem transformando o cotidiano, subvertendo interpretações naturalizadas e questionando as normas de uso do espaço, sobretudo por meio da ética do cuidado de si, do outro e do espaço onde se vive. Criando espaços outros, rasurando a semântica do espaço de falta, criando territorialidades diferentes (Almeida, 2022).

Para você, é nítido que o quilombo representa um símbolo ideológico que fortalece a afirmação cultural desses grupos e que o quilombo é visto como um recurso de resistência para enfrentar a sociedade hegemônica. A luta pela certificação, com todo o significado que ela carrega, evidencia esses aspectos.

Figura 9: Banner disponível na porta da sede da ONG



RESSIGNIFICANDO O HABITAR COLONIAL

Nos capítulos anteriores, foi possível identificar as diversas facetas e formas como a colonialidade/modernidade atua, se manifesta e impacta a vida de grupos sociais marginalizados e vulnerabilizados. Esses grupos têm sido alvo de violência e opressão decorrentes tanto das colonizações históricas quanto das contemporâneas. Entre as várias violências que os afetam, destaca-se a violência sobre o território, que frequentemente interfere na identidade e nos modos de reprodução da vida dessas pessoas.

No capítulo cinco, onde abordo o não-habitar como resultado do profundo estado de outridade, destaco que a fratura ambiental está intrinsecamente ligada à fratura colonial. Os ideais que sustentam a modernidade promovem uma oposição dualista que separa natureza e cultura, meio ambiente e sociedade, hierarquizando tanto as relações raciais quanto as relações entre seres humanos e a natureza. Nesse modelo, o ser humano é colocado acima da natureza e do outro, legitimando a exploração conforme seus interesses. São questões que nos convidam a refletir, hoje, em uma sociedade estruturalmente racista e desigual: quem são os responsáveis pelas formas destrutivas de habitar a Terra? Quem permanece preso no porão da modernidade? (Ferdinand, 2022).

Identifico também que, embora diferentes comunidades enfrentem historicamente o racismo ambiental e, conseqüentemente, desastres ambientais — e que a crise ecológica da humanidade tenha um viés colonial —, existem formas de ser e estar no mundo que resistem ao não-habitar. Essas práticas vão na contramão desse modo de habitar colonial, que carrega consigo uma dupla fratura, ambiental e colonial, fundamentada na exploração dos seres humanos e da natureza nas formas de ocupar a terra.

Esse habitar colonial, que promove a perda do corpo e da terra, vem sendo desafiado pela reafirmação dos corpos em seus territórios. O aquilombamento representa justamente essa recusa à sujeição das pessoas a uma forma colonial de habitar a Terra. Assim, ao falar sobre a resignificação do habitar colonial, refiro-me à transformação da relação colonial não apenas nas interações entre humanos, mas também na relação com a natureza, as paisagens e o território.

Na tentativa de revelar, ainda que uma pequena parcela, outras formas de ocupar a terra, produzi este capítulo com a colaboração dos moradores da Comunidade Quilombola Ilhotinha. Com o apoio de Camila, coordenadora do EJA, pedimos aos estudantes que fotografassem

diferentes espaços da comunidade e cenas do seu dia a dia, adicionando uma legenda para cada imagem. O resultado, que vocês verão nas próximas páginas, é um questionamento do habitar colonial, revelando olhares únicos, em contraste com o padrão normativo. Nessas fotografias e legendas, vejo a expressão de uma ecologia e ontologia política.

Com Arturo Escobar, enxergamos a existência de múltiplos mundos que transcendem a influência da modernidade e resistem a ela. Que, na verdade, o mundo moderno é um mundo entre muitos mundos e a ontologia política nada mais é do que a busca por mostrar as múltiplas formas de mundificar a vida (Escobar, 2015). Com Malcom Ferdinand, somos convidados a repensar o “habitar” no mundo, especialmente no contexto das consequências do colonialismo e da modernidade (Ferdinand, 2022).

Ao olhar para essas imagens, não há como não perceber que elas refletem uma visão única e crítica das interações entre comunidade e território, problematizando a perspectiva colonial predominante. Trata-se de uma ecologia política, pois, mesmo por meio de recortes fotográficos, é possível perceber a maneira singular como a comunidade se relaciona com o meio ambiente, em oposição às práticas de exploração e dominação características da colonialidade. Trata-se também de uma ontologia política, pois essas fotografias expressam uma visão de mundo própria — um outro modo de ser e ocupar a Terra, que integra o território e, portanto, possui valor e significados próprios, distintos das normas impostas pela modernidade/colonialidade.

Figura 10: Lago de óleo



Fonte: morador da Comunidade, 2024.

“Enquanto o progresso avança, a natureza e a comunidade sofrem. É hora de refletir sobre o impacto que deixamos para trás.”

Figura 11: Paisagem da Comunidade



Fonte: morador da Comunidade, 2024.

“Minha vista diária: árvores frutíferas ao alcance, com a majestosa montanha ao fundo, sempre lembrando a beleza simples da natureza.”

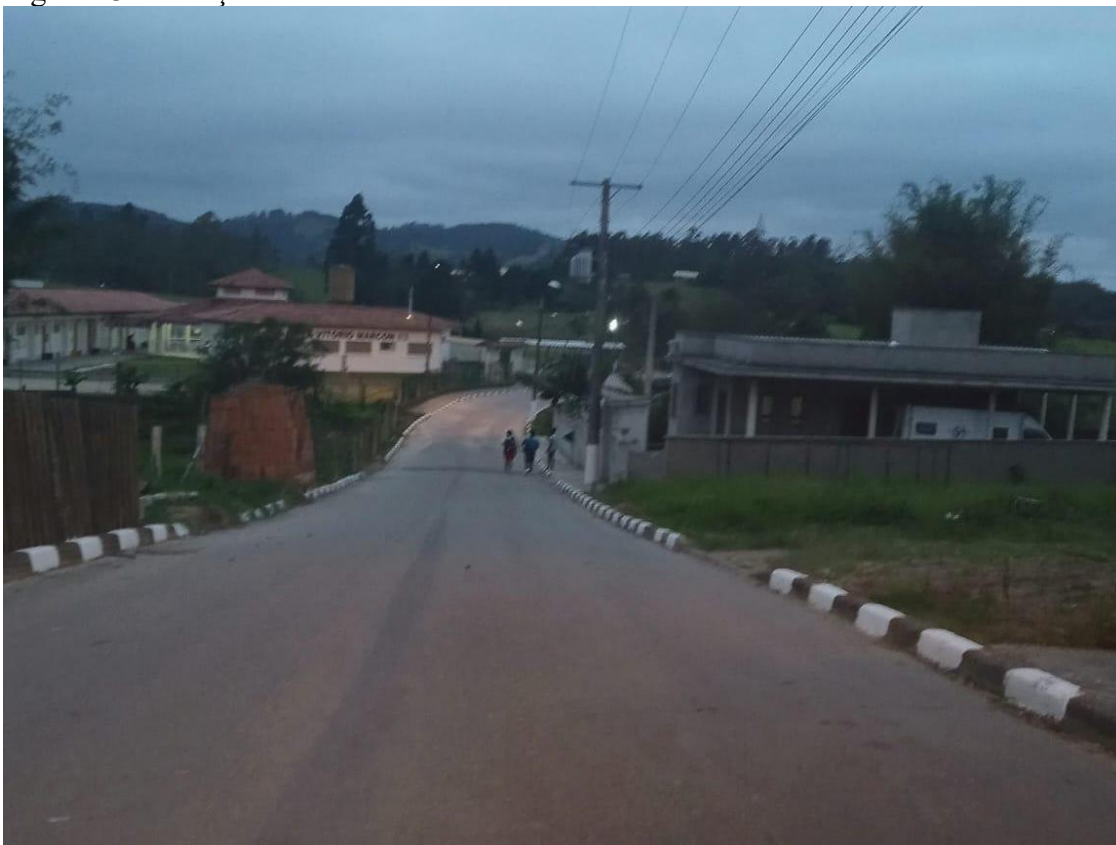
Figura 12: Estrada asfaltada da Comunidade



Fonte: morador da Comunidade, 2024.

"No encontro de histórias e culturas: divisa entre os municípios e as comunidades de Indaial e Ilhotinha."

Figura 13: Crianças indo à escola



Fonte: morador da Comunidade, 2024.

"Onde o futuro começa."

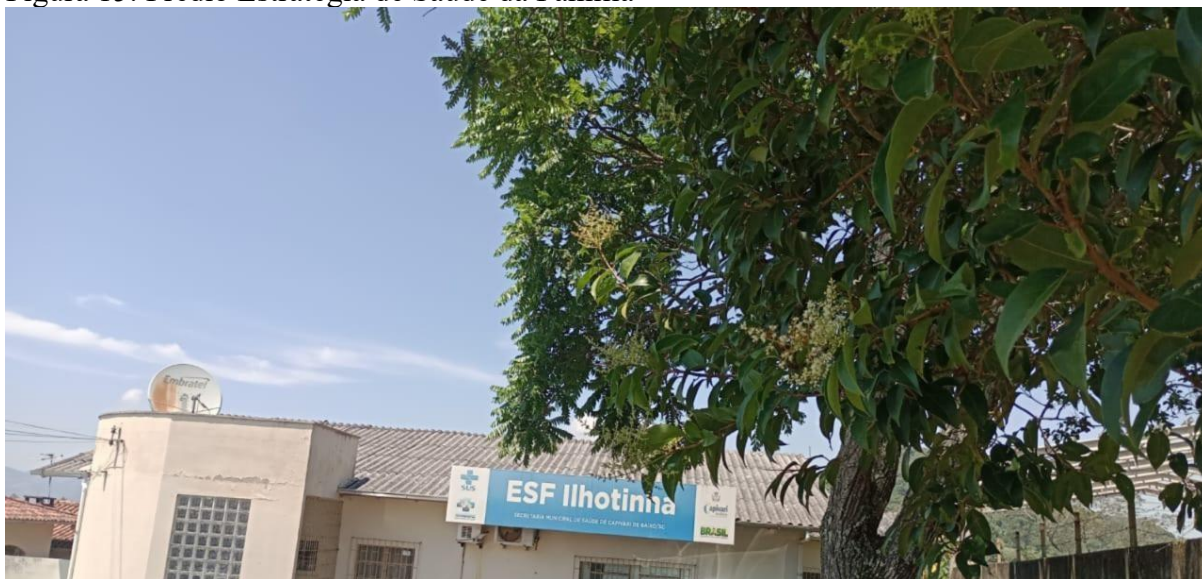
Figura 14: Antigo prédio da escola



Fonte: morador da Comunidade, 2024.

“Meu olhar, meu lugar.”

Figura 15: Prédio Estratégia de Saúde da Família



Fonte: morador da Comunidade, 2024.

“Meu olhar, meu lugar.”

Figura 16: Paisagem da Comunidade



Fonte: morador da Comunidade, 2024.

“De um lado vejo a grandiosidade do nosso Quilombo com suas árvores majestosas. Ao fundo a cidade exalando fumaça de suas fábricas.”

Figura 17: Canteiro com ervas tradicionais



Fonte: morador da Comunidade, 2024.

“As ervas tradicionais antes tinham uma variedades, hoje são poucas, este é hortelã do meu quintal que serve para muitas coisas, na minha infância era usado quando tínhamos dor de barriga.”

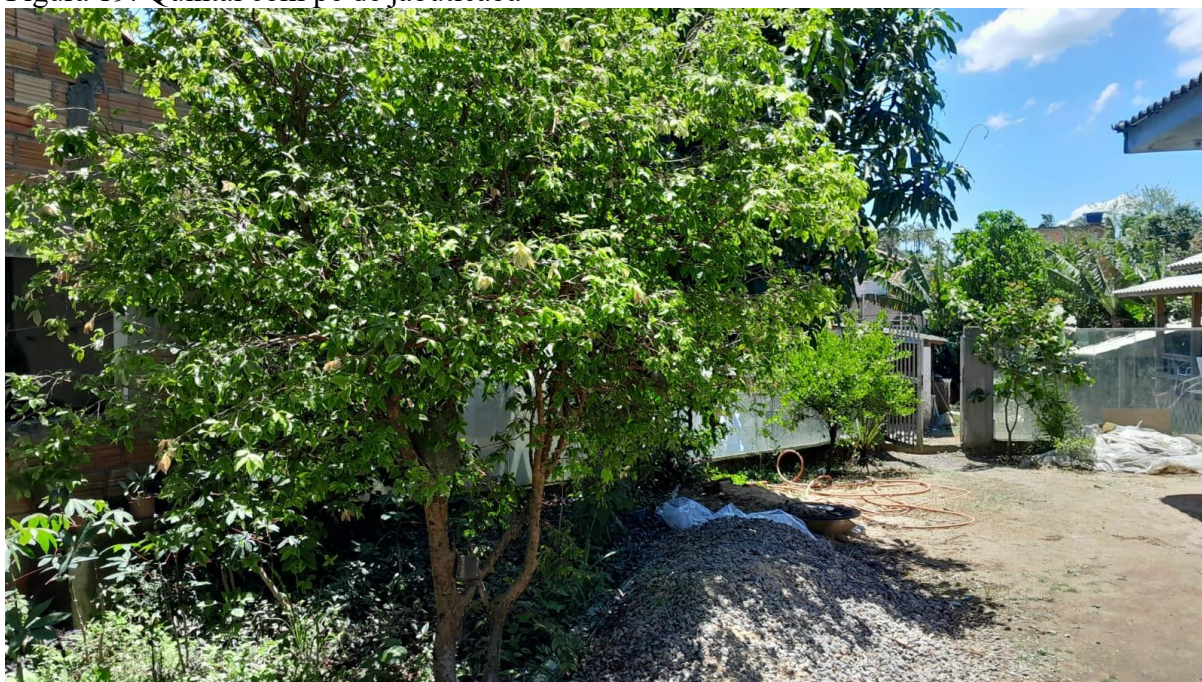
Figura 18: Canteiro com ervas tradicionais



Fonte: morador da Comunidade, 2024.

“O pé de boldo é ótimo para o fígado, apesar de ser muito ruim de tomar, esta muda tive que buscar na vizinha, antes tinha em cada canto da estrada, depois do asfalto não se acha mais.”

Figura 19: Quintal com pé de jabuticaba



Fonte: morador da Comunidade, 2024.

“Este pé de jabuticaba me traz a lembrança de quantas árvores frutíferas havia em nossa comunidade, laranja, João Bolão, seriguela, ameixa, butiá, cana de açúcar, que também servia

para fazer a cachaça, tomada nos engenhos quando varavam a noite na farinhada, esta pequena árvore sempre traz alguns frutos e me faz lembrar que é possível resgatar o que passou.”

Figura 20: Campo com bois pastando



Fonte: morador da Comunidade, 2024.

“Tranquilidade no campo, onde o tempo passa no ritmo do vento e os gados desfrutam a serenidade do pasto.”

Figura 21: Quintal com variedade de árvores



Fonte: morador da Comunidade, 2024.

“Meu espaço, meu lugar. Vivo com a natureza ao meu redor, e com o cantar dos pássaros a me alegrar. Amo minha comunidade.”

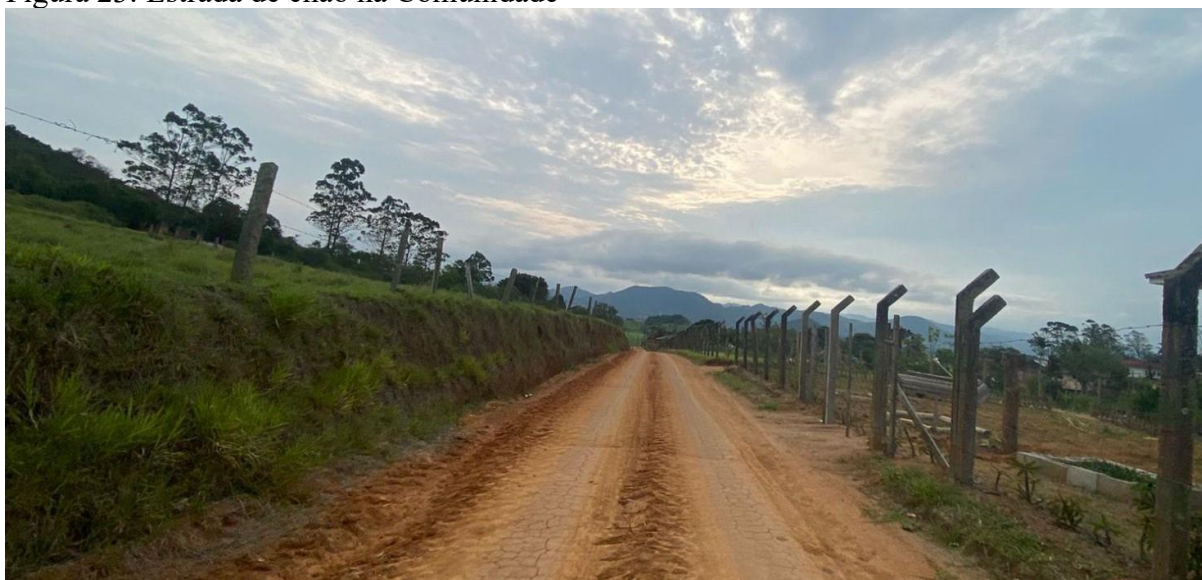
Figura 22: Ruas/Encruzilhada



Fonte: morador da Comunidade, 2024.

“Quem nunca passou por uma encruzilhada, não sabe escolher seus caminhos.” (Nego Bispo)

Figura 23: Estrada de chão na Comunidade



Fonte: morador da Comunidade, 2024.

“Perdido na simplicidade da estrada, onde o horizonte encontra as montanhas e a liberdade se revela no caminho.”

Figura 24: Cabra pastando solta



Fonte: morador da Comunidade, 2024.

“Aqui o tempo passa diferente. Há conexão, há presença.”

Figura 25: Campo de futebol



Fonte: morador da Comunidade, 2024.

“Do outro lado da minha janela, vejo o campo onde as crianças da comunidade jogam futebol. O gramado é simples, sem grandes cuidados, mas para elas, é um lugar de liberdade e alegria. As risadas, os gritos de comemoração quando um gol é marcado, e a correria atrás da bola enchem o ambiente de vida. Mesmo sem chuteiras ou uniforme, elas jogam com o coração. Cada partida é cheia de energia, e até quem assiste, como eu, acaba se emocionando com a simplicidade e felicidade daquele momento. Esse campo, apesar de humilde, é um espaço onde as crianças vivem a infância de forma pura, aproveitando cada segundo com a intensidade que só elas têm.”

CONTRANARRATIVAS QUE (DES)EDUCAM

“É o entendimento e o estudo da própria marginalidade que criam a possibilidade de devir como um novo sujeito.” (Kilomba, 2019, p. 69). Ao longo de sua caminhada, você realizou o importante movimento de compreender e refletir sobre sua condição de marginalizado, abrindo caminho para a criação de novas possibilidades de existência. Nesse percurso, você construiu uma contranarrativa que não apenas desafia as verdades estabelecidas, mas também ilumina realidades silenciadas e marginalizadas. Isso ressoa com a ideia de educação como prática de liberdade, onde se ensina e se aprende por meio dessas contranarrativas.

Durante sua trajetória, o contato com outras contranarrativas foi essencial para o processo de conscientização e formação de quem você é hoje. Desde a infância até sua atuação como liderança na Comunidade, a educação sempre esteve presente, influenciando sua identidade e moldando sua visão de si mesmo e do mundo ao seu redor.

Refletindo sobre isso, percebo que, diariamente, entrelaçamos a vida com a educação, em suas múltiplas formas. Vida e educação são indissociáveis. “Esparramadas pelos cantos do cotidiano, todas as situações entre pessoas, e entre pessoas e a natureza — situações sempre mediadas pelas regras, símbolos e valores da cultura do grupo — têm, em menor ou maior escala a sua dimensão pedagógica” (Brandão, 1982, p. 8). Nesse sentido, a educação aparece nas formas vivas e comunitárias de ensinar e aprender. Na definição de Rufino (2021, p. 5), educação é

radical vivo que monta, arrebatada e alumbra os seres e as coisas do mundo. Fundamento assentado no corpo, na palavra, na memória e nos atos. Balaio de experiências trançado em afeto, caos, cisma, conflito, beleza, jogo, peleja e festa. Seus fios são tudo aquilo que nos atravessa e toca. Encantamento de batalha e cura que nos faz como seres únicos de inscrições intransferíveis e imensuráveis. Repertório de práticas miúdas, cotidianas e contínuas, que serpenteiam no imprevisível e roçam possibilidades para plantar esperanças, amor e liberdade.

Corpo, memória, palavra, atos numa trama permeada por processos educativos. São as interações tecidas no cotidiano em que o conhecimento é constantemente criado e recriado. Saberes que circulam atravessados por palavras, regras, segredos da arte, da religião, da tecnologia. Saberes que surgem a partir das trocas entre os seres humanos e deles com a natureza, “trocas que existem dentro do mundo social onde a própria educação habita, e desde onde ajuda a explicar — às vezes a ocultar, às vezes a inculcar — de geração em geração, a

necessidade da existência de sua ordem.” (Brandão, 1982, p. 4). Saberes que surgem da vida mesma, acontecendo.

O problema, meu amigo, é que a educação pode existir livre e pode existir imposta por um sistema centralizado de poder. Suas falas abarcam ambas as formas: aquela educação livre, sem imposições externas ou centralizadas, orgânica, que emerge das interações cotidianas e das práticas culturais e sociais do grupo. Que torna comum, como saber, como ideia e como crença aquilo que é importante para a comunidade; e aquela estruturada por instituições de poder que definem o que deve ser ensinado, como e para quem. Poder que usa o saber e o controle sobre o saber como arma (Brandão, 1982).

Durante o período colonial e em muitos contextos pós-coloniais, a educação foi usada para impor a cultura e os valores do colonizador, marginalizando os conhecimentos e práticas locais. Você evidencia que esse processo continua a ocorrer quando descreve o quanto a educação escolar contribui para a perpetuação de um complexo de inferioridade que o acompanhou por muito tempo. Situações como as que você apresenta me remetem ao que Brandão (1982) aponta sobre a inadequação da educação do colonizador para o colonizado. Segundo ele, essa educação se constrói em oposição àquela que o colonizado, mesmo em condições de dominação, também detém como parte de seus recursos culturais e de seu próprio mundo.

Vejamos como é contundente a afirmação de Brandão (1982) ao destacar que a educação contribui para moldar tipos de homens. Nesse sentido, ela é uma potência transformadora, mas também pode se tornar um instrumento de dominação. Sua potência está no fato de que ela produz saberes, crenças e ideias envolvendo as trocas de símbolos, bens e poderes que constroem tipos de sociedades. Já a sua fraqueza está no ato de educar a serviço das instituições, quando oculta as agências, práticas e ideias que essa instituição professa, isto é, seus interesses políticos impostos à sociedade por meio de seu exercício.

Nesse sentido, a educação, dependendo de como é concebida e aplicada, pode servir tanto para a libertação quanto para a perpetuação de desigualdades. Não é necessário buscar exemplos distantes para observar essa realidade. Quando você, por exemplo, compartilha sua experiência escolar e relembra o desconforto que sentia ao ver a história dos negros sendo abordada nas aulas, isso evidencia essa dinâmica. Em suas palavras, era *“porque não era trabalhado na nossa perspectiva, mas somente na perspectiva europeia, do dominador, do colonizador. Era sempre o negro amarrado, era o escravo e etc. então ninguém queria, ali na escola se fazia um esforço para suportar.”*.

Tudo isso é profundamente triste, pois a escola, sendo um espaço de produção de subjetividades, torna-se também o lugar onde muitos indivíduos vivenciam suas primeiras experiências de negação enquanto sujeitos. Nesse contexto, o dispositivo de racialidade, conforme articulado ao epistemicídio, atua de forma potente, perpetuando processos que reforçam a ideia de inferioridade intelectual dos negros (Carneiro, 2015).

Essa dinâmica não apenas silencia saberes e histórias, mas também impacta a autoestima e a construção identitária de estudantes negros, que frequentemente não se veem representados nos conteúdos ou narrativas escolares. Essa exclusão evidencia o contraste destacado por Sueli Carneiro em sua pesquisa, na qual, ao ouvir relatos sobre experiências escolares, emergiu a diferença entre a educação formal e os conhecimentos adquiridos por meio dos movimentos sociais. Enquanto a escola muitas vezes reforça uma visão eurocêntrica que nega ou marginaliza as contribuições negras, os movimentos sociais atuam como espaços de resistência, valorização identitária e produção de saberes que desafiam o epistemicídio promovido pela educação formal.

Essa dinâmica também marcou sua formação. Gosto muito da concepção apresentada por Arroyo (2003) sobre os movimentos sociais, quando ele discute seu potencial formador e, ao mesmo tempo, deformador. Essa perspectiva inspirou o título deste tópico, em que utilizo o termo des(educação) para explorar como esses movimentos não apenas educam, mas também reconfiguram e desafiam as formas tradicionais de produção de conhecimento. O termo des(educação) reflete um processo de questionamento e desconstrução das narrativas dominantes, enquanto simultaneamente dá espaço à produção de contranarrativas. Nesse ambiente, as vozes marginalizadas podem reescrever a história a partir de suas próprias experiências e realidades. Trata-se de des(educar) o cânone.

Quando Arroyo (2003) argumenta sobre o aspecto formador-deformador dos movimentos sociais, ele evidencia que esses movimentos não só formam indivíduos, mas também desconstróem as ideologias que os deformam, proporcionando uma educação que se articula com as lutas por justiça social, conscientização e libertação. Você faz questão de destacar que muito do que sabe hoje, veio de sua participação e ativismo em determinados movimentos sociais. Primeiro, atuando no Sindicato dos Trabalhadores em Educação (SINTE), depois no Movimento Negro Unificado (MNU) de Santa Catarina, no Núcleo de Estudos Negros (NEN), Movimento Negro de Tubarão (MOCNETU) e Movimento Negro de Capivari de Baixo (MOCNEC).

Seu envolvimento nos movimentos sociais foi essencial para a transição de uma consciência ingênua para uma consciência crítica, que hoje fundamenta suas ações. Freire

(2022) fala da importância do ato educativo que promove a assunção por parte do sujeito. Assunção no sentido de assumir-se enquanto ser histórico, social, pensante, comunicante, formador, criador. “Assumir-se como sujeito porque capaz de reconhecer-se como objeto” (Freire, 2022, p. 42).

Assumir-se quilombola veio a partir daí. E sobre isso você relata: *tenho um certificado por exemplo, de um curso que fiz na UFSC, que fez vinte anos esse ano, o nome era: quilombos, territorialidade e cidadania. Foi em 2003. Eu já me vejo quilombola desde essa época, e aí comecei a pensar, mas a minha comunidade é um quilombo, porque além das histórias, a questão material e imaterial, isso logo me remetia a um quilombo, eu estava lá em Florianópolis e ficava lembrando daqui.*

Ao destacar o valor epistemológico das lutas e movimentos sociais, em específico do Movimento Negro, Nilma Lino Gomes (2017) destaca o potencial dele no sentido de transformar o conhecimento convencional construído a respeito do negro. Segundo a autora, trata-se de um conhecimento construído na luta e que, na medida que se consolida, transforma a percepção e representações sociais a respeito dos temas e problemas que instigam as lutas. Ela descreve o Movimento Negro brasileiro como educador, produtor de saberes emancipatórios e sistematizador de conhecimentos sobre a questão racial no Brasil.

Da mesma forma, Arroyo (2003) fala da matriz formativa dos movimentos sociais destacando que a luta pela vida, a luta por direitos envolvendo a saúde, a moradia, a terra, o teto, a segurança, a proteção da infância e a cidade, ou seja, a busca pela sobrevivência e pela garantia de condições dignas de existência é uma força poderosa que molda a consciência e a ação das pessoas. São processos educativos que promovem a conscientização e a mobilização das comunidades.

Articulados ao Movimento Negro também estão as vozes e corpos anônimos que, embora não atuem em organizações específicas, atuam na superação do racismo e valorização da identidade, valores, trabalho, cultura e vida da população negra. Conforme Nilma, “todos são, de alguma forma, herdeiros dos ensinamentos do Movimento Negro, o qual, por conseguinte, é herdeiro de uma sabedoria ancestral.” (Gomes, 2017, p. 18). São processos de luta e resistência sendo constantemente ressignificados, construindo formas de organização política e produzindo novos conhecimentos e novas pedagogias.

Esses movimentos nos quais você fez parte foram tão significativos para sua existência que influenciaram a criação da Associação Palmares de Ilhotinha, que hoje se encontra como ONG Resistência. Atualmente, por meio da ONG, você está conduzindo um árduo e contínuo

processo de resistência dentro e pela Comunidade. Vens educando e des(educando) muitas pessoas por meio de suas contranarrativas.

Confesso que fiquei curiosa e até te questionei sobre os motivos que contribuíram para sua saída do Movimento Negro do Município e que impulsionaram a criação da ONG. Você diz que as ações empreendidas pelo Movimento começaram a destoar do que acreditava. Na sua visão, o movimento negro *é diferente, são aqueles que buscam uma transformação da realidade, ali parecia um clubezinho. Os negros se apresentarem no dia 7 de setembro, com cartazes na mão, pra quê? Parece meio folclórico.*

Entendo sua inquietação e a necessidade de buscar algo que realmente refletisse as suas convicções e a urgência de uma transformação concreta. Além disso, sua fala mostra uma sabedoria identitária (Gomes, 2017) ao problematizar a folclorização que promove a estereotipia e limita a reflexão, bem como inibe a ação transformadora (Leite, 1999). Essas ações revelam uma sabedoria estético-corpórea, inscrevendo a existência do corpo negro enquanto presença e ação política. Para Gomes (2017, p. 78), “a não existência do corpo negro e dos seus saberes pode se fazer presente quando esse corpo é tematizado via folclorização, exotismo ou negação.”.

Sobre seu movimento de criação da Associação Palmares de Ilhotinha, e, posteriormente, da ONG Resistência, você diz que seguiu de um amigo que dizia que a luta é para agora e não para depois, que é teu povo que precisa e não o Movimento Negro enquanto instituição. Foi então que decidiu: *voltar para minha comunidade, que era uma comunidade esquecida e é até hoje e lutar por ela, não pra fazer esse papel ridículo lá onde viviam essas pessoas abastadas.*

As palavras de seu companheiro de luta o motivaram a olhar para seu povo e dar continuidade à luta, o que desencadeou seu movimento de retorno para a comunidade em que cresceu e viveu boa parte de sua vida. *Então eu retornei e nunca mais saí daqui porque daí já veio a luta. Hoje eu não posso sair da comunidade, o movimento negro está em todo lugar, mas uma liderança quilombola pertence ao seu povo, ao seu território.*

Admiro a persistência e seu olhar estratégico para tudo o que realiza no contexto da Comunidade. Começou pela compreensão de que a luta pela terra e pela identidade quilombola era um passo fundamental para o fortalecimento da Comunidade. Por essa razão, em 2014, deu início ao processo de certificação da Comunidade pela Fundação Cultural Palmares (FCP) e em 2022, no processo para a titulação do território no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

A busca pela certificação e titulação foram passos que você considera essencial para assegurar a proteção e o reconhecimento dos direitos do seu povo. Afinal, *aqui é um patrimônio tombado, mas enquanto não houver uma delimitação por parte do INCRA do território, a gente fica instável com relação a isso. Ainda não tem a delimitação, era para começar agora. O INCRA está firmando uma parceria com a Universidade Federal para fazer isso. A delimitação e a titulação das terras é o segundo momento da vida de um quilombo, depois da certificação.* A partir daí se inicia um processo de resistência e compromisso com o território e com seu povo.

Você atua na defesa do território quilombola contra invasões e apropriações indevidas e, como já mencionei anteriormente, contra o processo de favelização e periferização que a comunidade enfrenta devido à venda de imóveis por valores irrisórios. No entanto, nessa etapa inicial, você encontrou resistências, o que torna sua persistência ainda mais notável. Você enfatiza que *as terras devem voltar para quem é de direito*, mas que as pessoas da Comunidade ainda não entendem dessa maneira, não entendem que é um direito. Por isso continua defendendo que *se os caminhos do estudo científico e antropológico apontarem para isso, será assim, até porque não serei eu, é institucional.*

Você lança crítica a um paternalismo exercido por essas famílias e diz que as famílias quilombolas estão resistindo ao processo de titulação das terras pelo INCRA devido à bondade das famílias de brancos, tanto é que uma das famílias deu um pequeno pedaço de terra para a construção da escola que hoje leva o nome de Vitorio Marcon. *Quanta gentileza, num ato de bondade, coloca seu nome, porque cedeu um pedacinho de terra, mas essas terras eram nossas. Dá um pedacinho para dizer que é bom, que é generoso.*

Sobre esse assunto, comenta: *não sabia o que me esperava, porque lembra da frase da minha tia que te falei? A comunidade era isso, era isso que viria, o que eu passaria a experimentar aqui. Ser hostilizado por uma coisa que as pessoas não querem ver, elas não querem saber disso, para elas ser negro é uma causa perdida. Pensam: se o lado forte é o lado branco, o que eu posso fazer né? e aí eu comecei todo o movimento para a titulação.*

Eu comecei todo o movimento para a titulação, mas eu me sinto muito triste porque não foi da forma mais democrática possível, eu tive que trazer aos olhos do ministério da cultura os elementos mais imateriais, aquilo que a gente tinha de legado e característica sem precisar que as pessoas viessem porque eu não podia contar com muita gente. Porque o ideal seria a auto declaração de muita gente. Teve, mas não de forma a contento.

Lembro de você comentar que fazia visitas de porta em porta para reunir assinaturas. Além disso, organizou assembleias onde explicou *o porquê é importante se autodeclarar,*

muitas vezes eu reunia as pessoas e não colocava o motivo, mas reunia eles em torno de algo para comer, eu explicava que íamos assinar porque é algo bom pra gente. As pessoas têm ódio por conta disso, tem ódio de mim, mas eu sempre fui muito voltado pra comunidade né, fui catequista, teve a escolinha que trabalhei como professor na Educação Infantil. Houveram muitas reuniões, ou eu ia na casa das pessoas pedir o nome e a assinatura para algo interessante para a comunidade.

O que vejo são atos educativos que vão sendo tecidos nas tentativas de conscientizar as pessoas da Comunidade sobre seus direitos e, mais do que isso, sobre questões identitárias. É um saber que emerge da relação entre identidade, cultura e pertencimento, sendo um elemento central na luta por reconhecimento e valorização das identidades coletivas (Gomes, 2017). Esse processo educativo foi fundamental para fortalecer o sentimento de pertencimento e para que os moradores reconhecessem o valor e a importância de sua história, cultura e território.

Trata-se de uma pedagogia que emerge de contranarrativas, envolvendo processos de desaprendizagem e refazimento de si (Rufino, 2021), ao promover a desconstrução de uma narrativa profundamente enraizada na Comunidade. Imagino o quão difícil é desafiar crenças antigas baseadas na ideia de que existia uma relação amistosa entre as famílias da Comunidade e a família de brancos que chegou depois. Foi um processo desafiador já que *eles deixavam os filhos praticamente a vida inteira com a gente, dando a impressão de que “eu deixo vocês ficarem com meus filhos”*, quando na verdade estávamos cuidando dos filhos. *A gente se sentia até grato por isso, no entanto eles estavam, ainda que inconsciente, nos colocando numa condição de subalternos, de cuidadores dos filhos, de babás, de amas de leite, perpetuando uma situação lá do passado.*

Novamente aparece a cordialidade disfarçada, o que me fez lembrar de uma fala de Munanga (1996) sobre o mito da democracia racial. O autor trata do silêncio oriundo de um racismo escamoteado, escondido, que, por ser disfarçado, impede a tomada de consciência. Segundo ele, quando o sujeito negro está a passos de se conscientizar, se encontra com esse tipo de discurso confuso, comum em frases como: “o racismo é coisa da sua cabeça, eu não sou racista, veja bem, tome no meu copo de cerveja” ou “eu não sou racista, tenho até amigos negros”, ou em situações como essa apresentada por você, Tinho: veja como não somos racistas, deixamos até os nossos filhos em suas casas, deixamos até eles brincarem juntos.

A desaprendizagem a que me refiro emerge justamente nesse ponto: quando você insiste em desafiar um poder estabelecido há muito tempo, manifestado sob diferentes formas; quando, em um ato de rebeldia e inconformismo, você questiona o cânone. Afinal “desaprender é um

ato político e poético diante daquilo que se veste como único saber possível ou como saber maior em relação a outros modos.” (Rufino, 2021, p. 19).

Ao questionar o cânone, também se evidencia uma questão de gênero profundamente enraizada nas relações entre as famílias brancas e os moradores da comunidade. Você destaca como as mulheres negras eram sistematicamente colocadas em posições de subalternidade, frequentemente vistas como cuidadoras e amas de leite, reforçando estereótipos e hierarquias baseadas em raça e gênero. Como se fossem as domésticas, as mucamas permitidas (González, 1984).

Lélia Gonzalez apresenta a figura da mãe-preta como reflexo das dinâmicas de opressão. Segundo a autora, a imagem da mãe-preta foi romantizada na cultura brasileira, retratada como uma figura carinhosa, protetora e indispensável para a família branca, mas sem reconhecimento da exploração e subjugação que sofriam, essa ideia romantizada camufla as condições desumanas nas quais essas mulheres viviam. *Se falava muito assim ó “as nega do fulano”, ah vai lá com tuas negas... aqui usava-se muito isso, as nega da família tal, a gente não dizia o nome... nossa como eu guardo isso.*

Essa idealização mascara as condições desumanas e a ausência de direitos que as mulheres negras enfrentavam, além de reforçar a visão de que deveriam ser submissas e destinadas, por natureza, a servir aos brancos. Isso se reflete no exemplo que você apresenta, em que era comum referir-se a elas como “as nega do fulano”, despersonalizando-as e vinculando suas identidades a um sujeito inominado, reduzindo-as a objetos de posse.

Já que estamos falando dos lugares que as mulheres ocupavam na relação entre negros e brancos na Comunidade, considero pertinente trazer aqui a problematização que você apresenta em sua fala sobre o papel que a mulher branca exercia nesse contexto: *existe um respeito por essa família porque a matriarca na época era catequista, então eles que detinham o conhecimento. Ela catequizou todos nós.* O que é isso senão a educação servindo como meio de perpetuação das relações de poder, bem como para inculcar normas, valores e crenças de uma geração para outra, sustentando a ordem social existente?

A catequização funcionou como uma ferramenta de poder, impondo valores e normas da cultura europeia/cristã à Comunidade. Mas o que quero trazer aqui é o controle sobre o saber. O fato de a família ser respeitada porque “detinham o conhecimento” indica que o conhecimento legitimado pelo grupo dominante (neste caso, o conhecimento religioso e cultural cristão) confere poder e prestígio. Este conhecimento não apenas educa, mas também define o que é válido e correto, marginalizando ou desvalorizando os conhecimentos e práticas tradicionais dos negros que já estavam ali.

Então o que ocorre é um respeito condicionado, uma subordinação velada, onde os comportamentos são condicionados de acordo com as expectativas e o conhecimento do branco. Lembro de você me contar com tristeza nos olhos: *não dei conta nem de fazer com que a comunidade conseguisse ver os valores da cultura negra de forma afirmativa. A gente ainda não saiu nem da questão de ser negro, porque quando eu apareço já vem as falas: “lá vem ele falar de negro”*. *As pessoas não gostavam, porque não queriam pensar naquilo, era uma coisa que estava na frente dos olhos e elas não queriam pensar naquilo. Mas hoje eu entendo perfeitamente, afinal eu não quero nem saber de uma coisa que eu não vou dar conta.*

Você entende as reações negativas das pessoas às suas iniciativas voltadas para a identidade quilombola e reconhece o que está por trás dessas resistências: o complexo de inferioridade produzido e perpetuado pela branquitude. Saber disso é importante quando se tenta afirmar uma identidade historicamente marginalizada e distorcida. E mais que isso, você segue cismado com qualquer modo que se queira total e a qualquer tentativa de adequação (Rufino, 2021). Sigo defendendo a ideia de que você está dando conta sim, e está, de fato, conseguindo fazer com que a comunidade reconheça de maneira afirmativa os valores da cultura negra, e é isso que pretendo evidenciar nas próximas linhas.

Mesmo diante de tensões e resistências, você seguiu organizando reuniões e assembleias para discutir a certificação e titulação das terras, assim como todo o significado que isso tinha para a Comunidade. Sobre isso, você destaca que a *primeira reunião não foi fácil, mas por conhecer o meu eleitorado, eu já refletia e antevia como as pessoas iam reagir... mas eu não posso deixar de fazer o que me propus para esse momento, parece uma forma meio egoísta de extrair aquilo que preciso, mas para um bem maior para esse povo que ainda não tem essa compreensão.*

Em meio a tudo isso, algumas pessoas começaram a perceber as vantagens das suas iniciativas, especialmente durante a pandemia de Coronavírus, quando a Comunidade foi incluída entre os grupos prioritários para a vacinação. *Até me arrisco a dizer que muitos não perderam a vida por conta disso né, outro dia um aluno me falou “poxa vida já pensou se a gente não tivesse se vacinado antes, a tua luta foi muito importante.” Isso ganhou uma proporção regional, as pessoas me falavam e eu não tinha nem noção.* Sobre uma reunião que aconteceu com o poder público sobre a efetivação das vacinas: *Toda a comunidade estava aglomerada correndo o risco de maior contaminação. Tomei a palavra e gritei: para nós nada é fácil, é sempre muito difícil, como vocês podem fazer isso? naquele momento eu ganhei o povo, depois a gente voltou pro salão para fazer cartazes para colocar nas redes.*

Tinho, esse episódio marcou um ponto de virada na percepção da comunidade sobre a importância das suas lutas, fortalecendo seu papel como líder. Mobilizações em torno da saúde pública fazem parte de suas ações empreendidas no contexto da Comunidade, dentre várias outras que visam a preservação do território, a garantia de condições dignas de vida e o despertar para uma consciência crítica. É nesse sentido que você afirma que *a titulação foi pensando para que as pessoas começassem a viver bem. Em minha trajetória de professor eu sempre coloco isso, porque a maioria dos alunos do Ensino Médio querem se livrar logo dos estudos, o objetivo maior é o emprego porque precisa para agora. Eles esquecem que podem ser mais, com mais conhecimento e mais consciência. Eu passei por isso, eu queria que todos experimentassem esse despertar para uma consciência crítica, para serem mais enquanto seres humanos, enquanto gente. E sei que isso vem pela consciência, quando você conhece os mecanismos da sociedade, você vai à luta e consegue. Eu digo: não estude só para agradar ao sistema.*

É sobre a possibilidade de ser mais enquanto seres humanos, enquanto gente. Você diz que, no contexto da Comunidade, *o próprio povo negro não se aceita, se vê menor, se vê enquanto sujeito de toda exploração, de toda forma de diminuir a sua condição.* Então, o ser mais enquanto seres humanos passa pela questão do ser negro, do fortalecimento cultural, do sentimento de pertencimento e aumento da autoestima. Por essa razão, você demonstra reconhecer que é um processo lento, afinal, se trata da internalização de opressões históricas e sociais que vem acontecendo desde muito tempo e o confronto com essa realidade traz dor e desconforto.

Em virtude disso, outro ponto relevante que acabamos conversando a respeito foi sobre o uso do termo “negro” ou “preto”. *Eu particularmente utilizo preto, é o termo mais utilizado hoje. Agora aqui na comunidade talvez isso seja um complicador por conta do colorismo. Como a Comunidade é muito cooptada no sentido de dar mais valor em determinados momentos ao branco porque é ele quem tudo resolve, o termo preto pode trazer a questão do colorismo. As pessoas pensam isso, quanto mais eu me aproximar do branco, melhor, eu vou ser menos maltratado. É muito triste essa situação, mas é compreensível, elas não têm uma consciência de luta e de que pertencem ao mesmo roll cultural, histórico, mas cada qual quer se livrar desse estigma para não sofrer, porque a consciência pressupõe luta e lutar é cansativo.*

Lembro que te fiz a pergunta quanto ao uso dos termos porque realmente era algo que me causava dúvidas. Refleti muito sobre o que você apresenta em relação ao colorismo, que até então era desconhecido para mim. No momento em que escrevo, me atento à sensibilidade e cuidado que tens para tratar sobre determinadas questões. Mesmo preferindo usar o termo preto

e tudo o que ele representa em termos de resistência e afirmação, entende que atrelado a ele está o estigma e por isso algumas pessoas o evitam, numa tentativa de escapar do sofrimento e das dificuldades que vêm com a luta pela identidade e por direitos. É o peso que se carrega por estar numa batalha constante.

Tendo em vista tudo o que você me relata, compreendo seus esforços em busca de uma educação de qualidade para a Comunidade, por isso lutou em busca da implementação de uma Unidade Descentralizada de Educação de Jovens e Adultos (EJA) que, após alguns trâmites, está em funcionamento desde o segundo semestre de 2022 e na qual atua como professor. Depois, pela luta em busca da implementação da Educação Escolar Quilombola na escola da Comunidade, que por enquanto ainda é um sonho.

Atualmente, existe uma escola de Ensino Fundamental dentro da Comunidade, que, apesar de sua localização e de atender, em sua maioria, crianças negras, não está fundamentada na Educação Escolar Quilombola. Sua inquietação quanto a isso é evidente, principalmente porque essa modalidade de educação se legitimou através do processo histórico de luta e resistência dos povos negros e quilombolas, incorporando seus valores civilizatórios afro-brasileiros e promovendo uma política de pertencimento étnico, político e cultural. A definição de escola quilombola abrange tanto aquelas situadas em territórios quilombolas quanto as que atendem estudantes provenientes desses territórios.

O meu sonho é mudar o nome da escola, que se chama Vitório Marcon, um italiano que cedeu a terra. O nosso sonho é que tenhamos desde as séries iniciais e quiçá até o Ensino Superior Quilombola. Vamos ter uma visita da Fundação Palmares de Brasília. Os trabalhos que a gente desenvolve nas aulas de saberes e fazeres (na EJA) eu faço questão de que eles fiquem fixados no pátio da escola para as nossas crianças verem e se verem.

Sem dúvidas a vontade de mudar o nome da escola parte da consciência sobre o que esse nome representa, já que Vitório Marcon foi um dos brancos que chegou depois. O fato de a única escola da Comunidade levar esse nome reflete a persistência de narrativas coloniais e de símbolos de poder que historicamente oprimiram e marginalizaram as comunidades afrodescendentes. Trata-se da cordialidade disfarçada mencionada noutro capítulo.

Entretanto, não é só isso. Quando você faz uma crítica ao nome da escola e emprega sua energia na busca por transformá-la em uma escola de educação quilombola, se trata de representatividade. Você fala sobre o fortalecimento da autoestima e o senso de pertencimento dos membros da Comunidade e entende que a falta de representatividade e de modelos de referência positivos para os estudantes pode impactar nessas questões.

Para as nossas crianças verem e se verem. Essas iniciativas revelam uma característica histórica dos quilombolas, que é a luta pela emergência de identidade de um povo que, enquanto escravizado, era “coisa” e não tinha identidade (Almeida, 2011). Por isso sua preocupação com as crianças da comunidade e a urgência de se trabalhar com elas para que *se apropriem e gostem da questão étnica, para que elas sintam pertencimento étnico, que valorizem, no sentido de preservar e até de resgatar aquilo que a gente perdeu enquanto características da nossa comunidade.*

Alguns autores, como Munanga (1996) reconhecem os desafios envolvendo a busca e o fortalecimento da identidade enquanto grupo. Conforme o autor, essa identidade abrange a cor da pele, a cultura e a produção cultural da pessoa negra, bem como sua contribuição histórica para a sociedade brasileira, incluindo o papel significativo na construção da economia do país com seu sangue e suor. Envolve também a recuperação da história africana, da visão de mundo e da religião. A confusão que ocorre é quando se parte da ideia de que para se sentir autenticamente negro, o sujeito deva ouvir samba ou outro gênero musical associado à negritude. Para ele, trata-se, sobretudo, de um processo de conscientização, onde a valorização da religião, música e arte como culturas distintas, e não inferiores, é suficiente para construir uma identidade positiva.

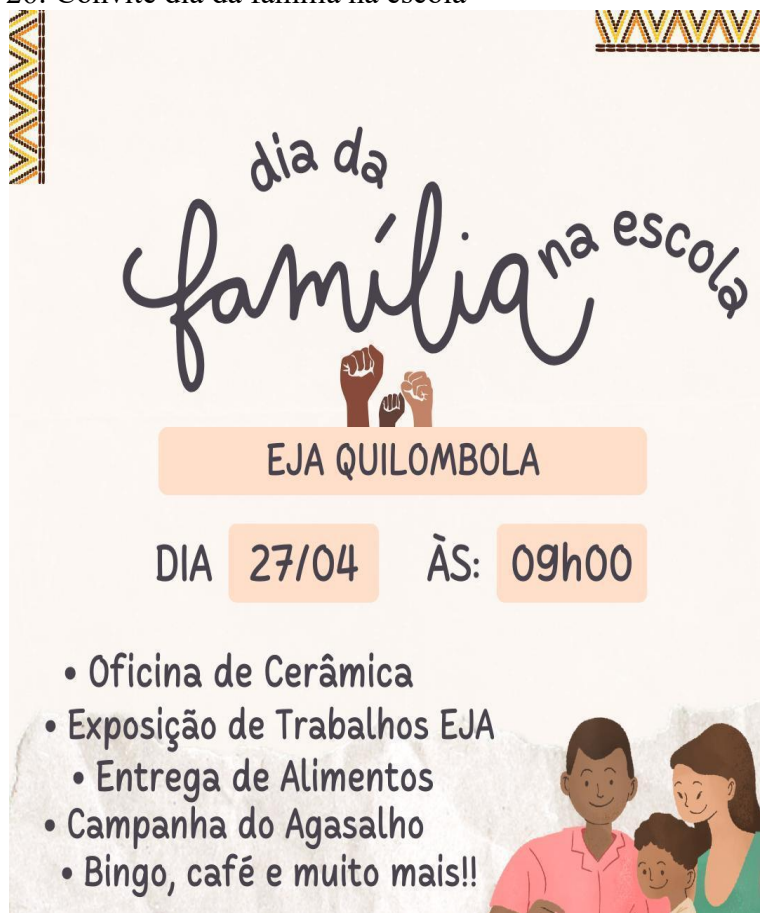
Construir uma identidade positiva por meio da valorização da religião, da música, da arte, dentre outros aspectos da cultura africana e afro-brasileira é o que tem motivado suas ações no contexto da Comunidade. Desde quando nos conhecemos venho acompanhando eventos que celebram danças tradicionais, música, artesanato, entre outras expressões culturais em um ambiente rico de trocas e saberes.

Acerca do assunto, é significativa a fala de Munanga (1996, p. 225) quando afirma que “a questão fundamental é simplesmente esse processo de tomada de consciência da nossa contribuição, do valor dessa cultura, da nossa visão do mundo, do nosso ‘ser’ como seres humanos; e valorizar isso, utilizar isso como arma de luta para uma mobilização; isso é que é importante.”. Da mesma forma, você está preocupado com o *despertar para a consciência crítica* e acredita que, por meio dessa conscientização, é possível fortalecer a autoestima e a identidade das pessoas negras, impulsionando um senso de pertencimento e orgulho, impactando positivamente a percepção de suas próprias capacidades e papéis na sociedade.

Creio que você leva muito a sério a importância da conscientização sobre o valor da cultura, da sabedoria ancestral, e do fortalecimento da identidade e do senso de pertencimento. Por isso, está sempre atento aos editais de fomento à cultura, buscando oportunidades para inscrever a Comunidade em iniciativas que valorizem e preservem suas raízes culturais. Um

exemplo disso foi a oficina de cerâmica realizada no Dia da Família na escola, onde tradições e conhecimentos ancestrais foram resgatados e compartilhados.

Figura 26: Convite dia da família na escola



Fonte: Instagram da Comunidade, 2024.

Figura 27: Dia da oficina de cerâmica na escola



Fonte: autora, 2023.

Você conta com entusiasmo sobre a oficina de cerâmica e esse momento importante de interação entre os membros da Comunidade. A cerâmica é uma prática histórica em muitas culturas afrodescendentes, por isso a oficina foi pensada no sentido de compreender as técnicas tradicionais e valorizar saberes que podem ter sido marginalizados ou esquecidos. O que vens fazendo é promover formas de conexão com as tradições e a história da Comunidade, fortalecendo a identidade e o orgulho cultural dos membros. Segundo Rufino (2021, p. 14), a educação é exatamente isso, “diz acerca de práticas cotidianas; pertencimentos coletivos; fortalecimento comunitário; ética responsiva; aprendizagens; e circulação de conhecimentos que reposicionam e vitalizam os seres atravessados pela violência colonial.”.

Além disso, o que dizer da farinhada? Que momento incrível de troca de saberes, conexão e alegria. É sobre isso que me refiro quando falo que você pensa estrategicamente em cada detalhe. Organizou uma visita ao único engenho de farinha ainda em operação em Capivari de Baixo, e a experiência da farinhada mobilizou professores, alunos e famílias em torno do forno. Foi extremamente gratificante vivenciar esse momento e aprender sobre uma prática cultural que, ao longo dos séculos, desempenhou um papel fundamental na construção do nosso país.

Figura 28: Farinhada no engenho



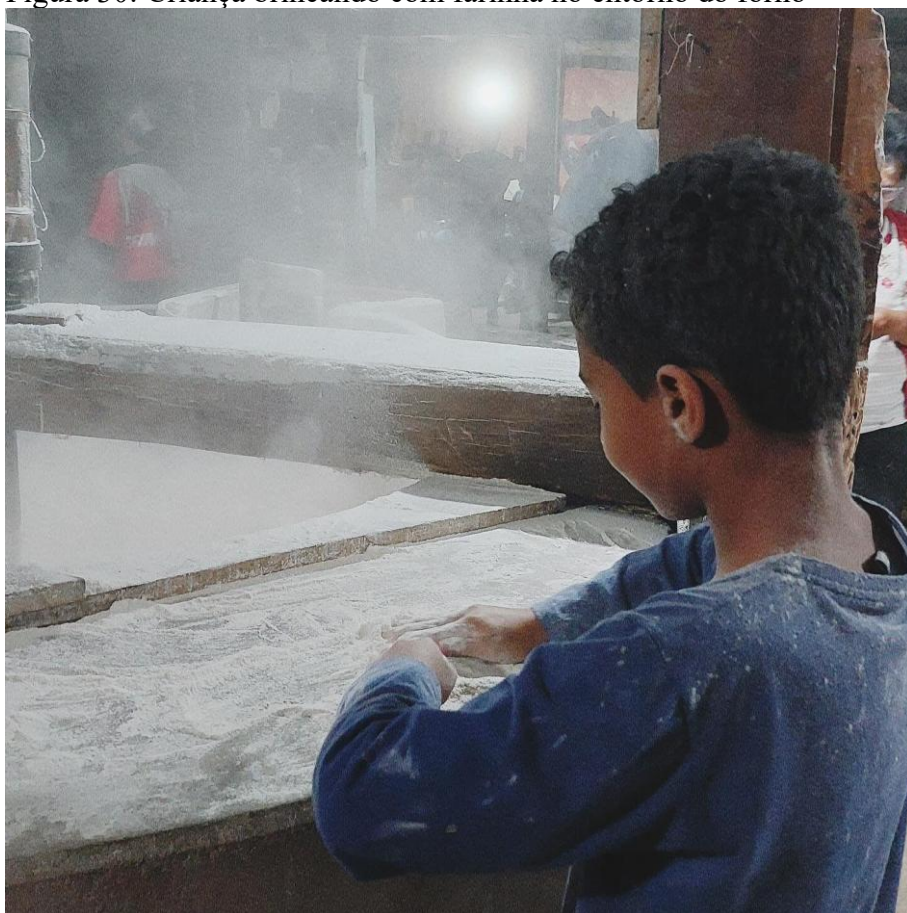
Fonte: autora, 2023.

Figura 29: Cuidando da farinha no forno



Fonte: autora, 2023.

Figura 30: Criança brincando com farinha no entorno do forno



Fonte: autora, 2023.

Figura 31: Prensa da mandioca



Fonte: autora, 2023.

Figura 32: Mandioca pré formada



Figura 33: Carro de boi da época



Fonte: autora. 2023.

Figura 34: Irmãos mostrando o carro de boi



Figura 35: Tapa olho de boi de 1932.



Fonte: autora, 2023.

Durante o evento realizado em um dia frio de junho de 2023, nos reunimos ao redor do forno, atentos às explicações sobre o processo de produção da farinha e as diferenças em relação aos métodos utilizados no passado. Essa troca de saberes, enriquecida pelas experiências compartilhadas, destacou a farinhada como uma parte viva da memória coletiva, carregada de significado histórico e social. Nesse contexto, a farinhada é um símbolo de resistência e continuidade cultural, essencial para a identidade da comunidade. Neste dia, o ritual ainda contou com um churrasco, pirão de farinha e degustação de cachaça produzida pela família Francisco.

Figura 36: Carne, cachaça e pirão d'agua compartilhados



Fonte: autora, 2023.

As interações entre diferentes gerações durante a farinhada representaram um momento crucial de troca e socialização de conhecimentos. Os irmãos da família Francisco descreveram detalhadamente cada aspecto do engenho e a funcionalidade dos objetos, explicaram o processo de elaboração da farinha desde a colheita da mandioca. Além disso, ouvimos com interesse sobre as receitas tradicionais que as mulheres da família costumavam preparar com essa farinha.

O que presenciei foi uma troca de conhecimentos intergeracionais no espaço coletivo; os irmãos narraram ter aprendido o que sabem observando seus pais e avós no engenho, que também era um local de brincadeira na infância. É um saber fazer que se mantém vivo dentro dos territórios, sendo transmitido por uma pedagogia interpessoal (Brandão, 1982) sem técnicas pedagógicas formais ou profissionais especializados. Quem sabe farinhar ensina através da prática direta.

Santana (2018) destaca as casas de farinha como territórios de aprendizagem através das práticas do saber fazer. O território é visto como um local simbólico para a transmissão cultural da arte de farinhar. Segundo a pesquisa da autora, os frequentadores das casas de farinha trazem em seus relatos o processo histórico, simbólico e imaterial que lhes confere um sentido de pertencimento ao lugar. Assim, o espaço do engenho se configura como um território de saberes e práticas diversas. A farinhada envolve uma relação entre os indivíduos no ato de produzir, transformando a casa de farinha para além de um lócus de produção, mas em um local de construção e socialização de conhecimentos.

Para Freire (2022, p. 45), “há uma pedagogicidade indiscutível na materialidade do espaço” (Freire, 2022, p. 45). As narrativas que emergem no cotidiano das comunidades e seus movimentos de resistência constroem uma pedagogia própria, onde há um “misto explosivo de condições objetivas, de crenças, valores, culturas, memórias, identidades, subjetividades, emoções, rituais, símbolos, comemorações [...]” (Arroyo, 2003, p. 42-43). Por essa razão, os saberes socialmente construídos na prática comunitária possibilitam uma educação crítica fundamentada num pensamento-outro (Walsh, 2009).

Assim como propõe Rufino (2019), parto da ideia de uma pedagogia que abrange um conjunto complexo de experiências, práticas, invenções e movimentos, contemplando diversas presenças e saberes, com foco central na questão humana e suas formas de interação com o ambiente.

Os desfiles que vocês organizam todos os anos no dia sete de setembro são um exemplo da sua intenção em evidenciar uma contranarrativa potente e crítica por meio das exposições.

A cada ano, você se esforça para destacar aspectos culturais e históricos silenciados, esquecidos e/ou marginalizados, fazendo com que esse seja um momento de reflexão e resistência. Em 2023, fez questão de convidar os membros do Terreiro no qual faz parte para participar do desfile, promovendo uma representação autêntica e valorizando suas raízes culturais.

Figura 37: Desfile de 07 de setembro de 2023.





Fonte: Tinho, 2023.

Esses registros e o ato como um todo carregam uma profundidade simbólica que me emociona profundamente. Sim, a Umbanda é paz e amor, é um mundo cheio de luz, mas também é resistência, ancestralidade e conexão. Nas duas últimas fotos, pai e filho representam a continuidade da fé e da tradição, um elo entre gerações que mantém viva essa prática tão rica e significativa.

Desfile denunciando que a intolerância religiosa é crime é um ato político e de coragem, especialmente em tempos em que manifestações religiosas afro-brasileiras ainda enfrentam preconceitos e violências. É um grito de resistência que ecoa nas ruas, reivindicando não apenas respeito, mas o reconhecimento da riqueza cultural e espiritual dessas tradições, frequentemente invisibilizadas ou atacadas por conta de sua ancestralidade africana.

Já em 2024, o foco se ampliou para incluir a conscientização sobre o desastre ambiental que tem afetado a Comunidade, e que ainda carece de respostas e ações dos responsáveis.

Figura 38: Desfile de 07 de setembro de 2024



Fonte: autora, 2024.

Na foto, a imagem da moradora segurando o pôster sobre a lagoa de óleo vai além de uma denúncia; ela mostra a conscientização de um povo historicamente marginalizado sobre a complexidade das injustiças que os afetam. Desde nossas primeiras conversas, o termo “racismo ambiental” apareceu em suas falas, revelando uma compreensão profunda das dinâmicas de opressão que envolvem o desastre, algo que você fez questão de compartilhar com os moradores da Comunidade. Esse desfile, portanto, transcende a celebração da cultura quilombola, configurando-se como um ato político e de resistência.

O desenvolvimento da consciência crítica, por sua vez, reafirma o protagonismo dos moradores na defesa de seus direitos. As ações que tenho acompanhado ilustram esse protagonismo, presente tanto nas manifestações públicas quanto nas interações diárias da Comunidade. Esse engajamento se reflete, por exemplo, na organização coletiva para mobilizar recursos por meio de projetos de incentivo à cultura, como ocorreu com o edital Aldir Blanc, que viabilizou a realização do evento na Semana da Consciência Negra.

Figura 39: Convite Consciência Negra no Quilombo



23 DE NOVEMBRO

SALÃO PAROQUIAL DE ILHOTINHA

Potência e Resistência - Consciência Negra no Quilombo Ilhotinha

PROGRAMAÇÃO:

13:30h Recepção

14:00 - 16:30h Apresentações Artísticas e Saberes

16:30 - 19:00h Samba e Pagode

19:00 - 21:00h De volta ao 'Gato Rosa'

The image is a flyer for a community event. At the top, the date '23 DE NOVEMBRO' is in a dark green rounded rectangle. Below it, the event title 'SALÃO PAROQUIAL DE ILHOTINHA Potência e Resistência - Consciência Negra no Quilombo Ilhotinha' is centered. In the middle, there is an illustration of two women in traditional African attire dancing. Below the illustration, the program schedule is listed. At the bottom right, there are two circular logos: one with a raised fist and another with a woman's profile. The bottom of the flyer features a decorative border with colorful geometric patterns.

Fonte: Instagram da Comunidade, 2024.

Os eventos realizados anualmente na Comunidade durante a Semana da Consciência Negra têm como um de seus principais objetivos, como você menciona, promover a conscientização e fortalecer a consciência negra, algo evidente na imagem acima. Para você, esses eventos são essenciais para o fortalecimento identitário, a preservação da memória coletiva e a reafirmação cultural. Não é por acaso que vocês utilizam a palavra “potência”, pois esses encontros potencializam a valorização das tradições, histórias e saberes quilombolas, além de fortalecer o sentimento de pertencimento e orgulho na Comunidade.

Figura 40: Roda de capoeira



Fonte: autora, 2024.

Figura 41: Tinho recitando um poema



Fonte: autora, 2024.

Registrei o momento acima com intenção, pois você estava lendo um poema de Solano Trindade:

Sou Negro: sou negro, meus avós foram queimados pelo sol da África, minh'alma recebeu o batismo dos tambores atabaques, gongues e agogos. Contaram-me que meus avós vieram de Loanda, como mercadoria de baixo preço, plantaram cana pro senhor de engenho novo e fundaram o primeiro maracatu. Depois meu avô brigou como um danado nas terras de Zumbi. Era valente como quê. Na capoeira ou na faca, escreveu não leu o pau comeu. Não foi um pai João humilde e manso. Mesmo vovó não foi de brincadeira, na guerra dos malês ela se destacou. Na minh'alma ficou o samba, o batuque, o bamboleio e o desejo de libertação.

O salão paroquial da comunidade estava repleto, com cerca de cem pessoas, talvez mais. Enquanto você iniciava a leitura, meus olhos percorriam os rostos presentes, atentos às reações. Fiquei emocionada ao notar que, apesar do burburinho e do entra e sai de pessoas, alguns ali estavam completamente envolvidos, absorvendo cada palavra que você dizia. Sei que a escolha do poema não foi aleatória; você não dá ponto sem nó. As palavras escolhidas carregavam um propósito claro: reforçar o papel das ancestralidades, a conexão com a cultura afro-brasileira,

as histórias de luta e resistência, o legado cultural e a afirmação identitária daqueles que estavam ali.

A seguir, apresento outros registros que fiz durante o evento de consciência negra no quilombo:

Figura 42: Sabonetes produzidos pelos alunos/as da EJA



Fonte: autora, 2024.

Figura 43: Farinha de mandioca produzida pelos alunos/as da EJA



Fonte: autora, 2024.

Figura 44: Eu e Tinho na exposição dos alunos/as da EJA



Fonte: autora, 2024.

Figura 45: Criança vestida de maricota na dança do boi de mamão



Fonte: autora, 2024.

Figura 46: Tinho com os mestres de capoeira



Fonte: autora, 2024.

Figura 47: Bebê na roda de capoeira



Fonte: autora, 2024.

Sobre a semana da consciência negra, finalizo com esta imagem porque ela representa muita coisa. Ao vê-la, você diz que *o simbolismo dispensa qualquer outro adjetivo*. Isso porque, são diferentes gerações compartilhando a ginga de corpo, entendida por Rufino (2019) como uma metáfora que expressa uma estratégia, habilidades de esquivar e reinvenção, que transcende a luta física e adentra as dimensões culturais, pedagógicas e existenciais. A ginga não é somente um ato corporal, mas uma prática epistemológica. Ela reflete um modo de conhecer e transformar o mundo, enraizado nas tradições e saberes afro-brasileiros, como os movimentos da capoeira e as danças ancestrais. Portanto, gingar é criar novas possibilidades de existência.

Um aspecto importante, que está sempre presente em suas preocupações, é o potencial educativo desses eventos. Eles servem como um espaço para que as novas gerações tomem consciência do legado de luta e da importância de manter viva a identidade quilombola. Ao envolver crianças e jovens em atividades culturais e momentos de reflexão, o evento transmite valores de resistência e orgulho pela ancestralidade, estimulando a valorização e preservação das tradições. Mais uma vez, identifico a pedagogia agindo pelas frestas, sendo tecida no ato coletivo, nos vínculos comunitários, nas gingas, nas trocas de saberes. Ela não se limita a ensinar sobre o passado, mas inspira um compromisso com o devir, o vir a ser.

Além disso, a troca de experiências e o aprofundamento na cultura quilombola, são fundamentais para a construção e fortalecimento de contranarrativas que desafiam narrativas dominantes sobre o que significa ser negro e ser quilombola. São ações que se desenvolvem contra o apagamento histórico, como forma de afirmação e resistência, como é o caso da Oficina de Ritmos Afro-Brasileiros, que já ocorre em seu segundo ano consecutivo na Comunidade.

Figura 48: Instrumentos da oficina de ritmos



Fonte: autora, 2023.

Quando foi realizada em 2023, na sede da ONG Resistência, a oficina que é conduzida pelo músico, percussionista, professor e pesquisador Luciano Candemil, reuniu em torno de 60 pessoas, incluindo moradores e pessoas externas. Dentre eles, idosos, adultos e crianças. Em 2024, a oficina foi realizada na escola Vitorio Marcon, com uma duração ampliada e destinada tanto aos alunos da EJA durante o período noturno quanto às crianças do Ensino Fundamental.

Figura 49: Convite oficina de ritmos de 2024



PERCUSSÃO CATARINA

Oficinas de Ritmos AFRO-BRASILEIROS

Quilombo Ihotinha

OFICINA 2h/aula

12/04

Local: E.M.E.B. Vitório Marcon
Rua Antônio Luiz Bittencourt, 3196
Ihotinha, Capivari de Baixo - SC

GRATUITO

OFICINA 1: 07h30
OFICINA 2: 09h30
OFICINA 3: 18h30
OFICINA 4: 20h30

Produção: **Cand Music** PRODUÇÕES ARTÍSTICAS

Apoio: **Lei Paulo Gustavo SC D+** **Fundação Catarinense de cultura** **MUNICÍPIO DE SANTA CATARINA**

Realização: **LEI PAULO GUSTAVO** **MINISTÉRIO DA CULTURA** **GOVERNO FEDERAL**

Proposta selecionada pelo Edital Lei Paulo Gustavo LPG SC 2023 – executado com recursos do Governo Federal e Lei Paulo Gustavo de Emergência Cultural, por meio da Fundação Catarinense da Cultura.

Fonte: Instagram da Comunidade, 2024.

Figura 50: Tinho na oficina de ritmos na escola



Fonte: autora, 2024.

Figura 51: Crianças aprendendo a tocar os instrumentos





Recordo-me que, nos dois anos da oficina, conversamos sobre o mesmo assunto: o quanto foi significativo esse momento de celebração e aprendizado para a Comunidade. Ao final de ambas as edições, falamos sobre o impacto profundo dessas atividades na valorização das tradições culturais e observamos como o sentimento de pertencimento se manifestava no brilho nos olhos das pessoas enquanto tocavam instrumentos e se envolviam em ritmos e estilos musicais inspirados no samba, axé, candomblé, maracatu, jongo, entre outros.

Presenciamos a potência da representatividade. Os alunos se engajaram durante todo o processo, fazendo perguntas e querendo aprender a tocar os instrumentos. Esse entusiasmo reflete a importância das oficinas culturais para crianças e jovens, que vão além de simples atividades extracurriculares. Elas criam espaços de expressão e pertencimento, permitindo que se conectem com sua herança cultural e desenvolvam um senso de identidade mais forte e positivo.

No entanto, é crucial refletirmos sobre as reações adversas a essa iniciativa. Embora você já houvesse mencionado as resistências enfrentadas dentro da própria Comunidade, eu tive a oportunidade de observar uma situação específica. Lembra do incidente com a professora de história da escola? Ela solicitou à diretora que convocasse uma reunião com os outros professores durante o intervalo da oficina e exigiu esclarecimentos sobre o propósito da atividade, apesar de a oficina ter sido organizada em parceria com a própria diretora da escola.

A professora, uma mulher branca, questionou por que não havia sido convidada a participar ativamente do processo da oficina, uma vez que atua na Comunidade com a formação de professores sobre questões étnico-raciais. Além disso, expressou sentir-se excluída, lembrando que, no passado, tentou ministrar aulas na EJA, mas não foi aceita por você. Você, com toda paciência e sensatez, quando teve a oportunidade de falar, perguntou de que comunidade ela estava falando, pois não a conhecia. Foi então que a professora revelou sua atuação junto à pastoral da juventude, o que explica sua perspectiva.

Na sala dos professores, você e Luciano, o músico, tiveram que explicar o óbvio: a finalidade da oficina na escola. Após a reunião, caminhamos pelo pátio e conversamos por um tempo sobre a branquitude. A reação da professora, especialmente sua insatisfação e a exigência de explicações, pode ser entendida dentro das dinâmicas de poder associadas à branquitude. Sobre o ocorrido, você relata: *Ela não se olhou no espelho para se ver? para ver aonde que está? Ela está pisando no chão do quilombo. A postura dela foi petulante, foi desrespeitosa. Eu fui pego de surpresa por tamanha ignorância, tamanho desrespeito e atitude de menos valia,*

do tipo assim: “quem é você para querer fazer isso?” como se ela estivesse falando “a palavra protagonismo não pertence ao teu vocabulário, vocês não pertencem a esse mundo”.

Realmente, o que presenciamos foi a professora agindo como se tivesse o poder da legitimidade sobre questões étnico-raciais, o que se revela na sua insatisfação por não ter sido consultada sobre a oficina. Esse comportamento reflete uma postura de controle sobre a narrativa, sugerindo que ela acredita ter um papel central ou superior na discussão e na educação sobre questões raciais, subestimando seu conhecimento sobre o assunto e autoridade enquanto liderança na Comunidade.

Sua atitude evidencia uma desconsideração do seu papel ali, como se sua ação, conhecimento e autoridade necessitasse de validação por uma autoridade branca. Sua atitude escancara as dinâmicas de poder exercidas pela branquitude. Além disso, você apresenta elementos importantes quando problematiza a atuação da professora junto à pastoral. *Atribuir as coisas à pastoral é uma postura política na cidade. A gente não precisa de pastor, até porque não somos ovelhas que andamos em carreirinha atrás de pastor. Eu acho que o pastor é que às vezes precisa ser um pouco ovelha.*

Mais uma vez, observamos a religião sendo utilizada como uma forma de exercer poder no contexto da Comunidade. *A igreja, ao pedir perdão à sociedade, especificamente ao povo negro, cria essa pastoral. Lá tem a missa da mãe negra. Mas pra quê? No quê que isso atualmente nos liberta? Só permite que nós dancemos no momento da missa, pra quê? Que coloquemos uma indumentária, uma roupa africana? Eu nunca coloquei porque eu não sou africano, eu sou descendente. É uma superficialidade total. Eles gostam muito disso, aí fazem um evento uma vez por ano para justificar esse nome da pastoral, aí todo ano na semana do dia 20, e fica naquilo, eles não falam de cota, por exemplo. Outro dia teve uma ação deles lá na comunidade e era isso.* A forma como você reage a esses empreendimentos, evidencia como você responde a essa tentativa de condução.

São tópicos que você discute para pensarmos a abordagem superficial e simbólica da Igreja em relação à reparação histórica e ao reconhecimento da cultura negra. É possível identificar uma crítica a folclorização onde a cultura é mostrada apenas como um espetáculo cultural e que não aborda profundamente a questão do racismo estrutural, pelo contrário, contribui para a imposição de valores que nada tem a ver com a Comunidade. Por isso, repito sua pergunta: No quê que isso atualmente nos liberta?

Você expressa uma resistência que é compreensível, pois desde a infância tem enfrentado situações semelhantes às que mencionei. Essas resistências são dirigidas a diferentes empreendimentos enraizados na colonialidade do poder, do ser e do saber. Em relação às

resistências, é importante considerar as proposições de Kastrup (2008), que argumenta que todo ato de resistência deve ser visto como uma fonte de conhecimento. Isso porque, ao resistirmos a algo, suspendemos uma atitude considerada natural, deixando de agir em conformidade com ela.

Dessa forma, a resistência pode ser entendida de maneira positiva, como o desejo por outra coisa na contramão das formas atuais do mundo. Ela envolve a criação de uma nova atitude, de um novo ponto de vista, de uma nova política, uma maneira de conhecer e de viver que, por sua vez, prepara e é condição para a criação de novos mundos, a serem forjados por meio de estratégias concretas de ação (Kastrup, 2008).

O novo mundo que você busca não se limita à conscientização, ao fortalecimento identitário e ao senso de pertencimento, mas também inclui a luta por uma vida digna, que vá além das condições a que os moradores de Ilhotinha estão acostumados. É por essa razão que você tem criticado ações que não atendem às necessidades reais da Comunidade. Com essa perspectiva, você participou, em junho de 2024, como delegado na etapa macrorregional sul da Conferência Nacional de Gestão do Trabalho e da Educação na Saúde, realizada na UNESC, em Criciúma, SC.

Figura 52: Tinho falando na Conferência Nacional de Saúde



Fonte: Tinho, 2024.

Sobre suas motivações para participar da Conferência, você diz que é porque *saúde é sempre por uma causa importante. Em minhas falas no mês da consciência negra, trouxe muito a questão das doenças prevalentes da cultura negra, principalmente a anemia falciforme. Nós temos casos aqui e os cursos de medicina nunca levaram isso para os currículos, é uma doença de negro. Me incomoda demais. A expectativa de vida dos portadores é muito baixa, é uma sobrevida, são dores terríveis. A população negra é mais afetada por conta de uma mutação genética que surgiu no continente africano e foi trazida ao Brasil na escravidão.*

Conforme um estudo recente realizado por pesquisadores da Cátedra Çarê-IEPS, uma parceria entre o Instituto de Estudos para Políticas de Saúde (IEPS) e o Instituto Çarê, que visa pesquisar e abordar as desigualdades raciais na saúde da população negra, 74,7% das internações por Doença Falciforme no Brasil são de pessoas negras. Esse aumento das internações pode revelar falhas críticas no sistema de saúde, como a falta de diagnóstico precoce e de atenção especializada. Os resultados de internações e mortalidade por doença falciforme reforçam a necessidade de políticas para reduzir as desigualdades raciais e ampliar o acesso aos cuidados de saúde tanto para tratamento, quanto para monitoramento e vigilância da doença (IEPS, 2024). É muito importante você trazer essas questões à tona, pois isso reforça o quanto ainda são silenciadas e carecem da devida atenção.

Além da pauta da saúde, você vem se envolvendo em outros assuntos relevantes, como é o caso de alguns moradores da Comunidade que ainda não têm acesso à energia elétrica, pois a empresa CELESC havia colocado algumas restrições. Você diz que a situação se perpetua, sendo que em outros quilombos, mesmo aqueles que estão situados em Área de Preservação Permanente e/ou são comunidades rurais, a CELESC acatou as orientações do INCRA. *Na época fui atrás do INCRA e ele deu pra cada morador uma declaração e a CELESC não aceitou. Penso que essa questão da titulação do INCRA vai ser muito pertinente pra isso, esse trabalho de resgate para apurar a questão territorial, os limites do quilombo.*

Apesar do cansaço, você não desanima e continua firme em direção aos seus objetivos. Já havia organizado uma campanha para a entrega das declarações fornecidas pelo INCRA, mas decidiu repetir a ação porque algumas famílias não retiraram suas declarações. Esses documentos são fundamentais para assegurar o direito à ligação de energia elétrica. A respeito desse tema, você menciona lá no grupo do WhatsApp²: *Peço às famílias, onde há obstáculos para a ligação da energia elétrica, que me repassem as informações já solicitadas aqui.*

² Desde quando iniciei as pesquisas na Comunidade Quilombola illhotinha, Tinho me inseriu no grupo do WhatsApp que ele criou, intitulado “Resistência”.

Seguirão para Florianópolis amanhã (segunda-feira). [...] Insisto às famílias que a CELESC coloca restrição para a ligação de energia, enviem o quanto antes as informações para a obtenção da declaração do INCRA. [...] Informo que já estamos de posse das declarações para a regularização dos pontos de energia emitidas pelo INCRA, que serão entregues aos solicitantes amanhã na Escola Municipal Vitorio Marcon.

De maneira similar, em uma situação em que algumas famílias ficaram por um período sem água, fez um levante para reivindicar junto ao Ministério Público: *SOS água Ilhotinha. Pessoal sabemos que desde ontem não temos água na comunidade. Não está chegando na sua casa? Passe seu nome para que possamos tomar providências junto ao Ministério Público. Tá cansativo, é verdade, mas se não houver mobilização, vão achar que estamos gostando!*

Significativa é sua fala: *tá cansativo, é verdade, mas se não houver mobilização, vão achar que estamos gostando!* porque reflete um sentimento comum entre ativistas e líderes comunitários que lutam por direitos e justiça social. Tens consciência e já me relatou algumas vezes o quanto essa mobilização é exaustiva. Mas, enfatiza a importância da mobilização contínua, sugerindo que, mesmo diante do cansaço, a ação coletiva é crucial para manter a pressão por mudanças e para garantir que as vozes da Comunidade sejam ouvidas.

Olhar para cada passo dado em busca de seus objetivos com relação à Comunidade, me faz lembrar do que Maldonado-Torres (2023) diz sobre o condenado, usando o termo de Fanon. É como se, mesmo sendo afetado pela colonialidade do saber, do poder e do ser, essas pessoas se distanciam dos imperativos e normas impostos sobre elas, principalmente àqueles que buscam mantê-las afastadas de si.

Você faz isso o tempo todo. Basta lembrarmos da cena em que você me relata quando fez uma fala aos alunos da escola da Comunidade: *eu fui na escola e chamei a criança mais branca da sala e perguntei: vocês acham que eu e fulano somos iguais? eles falaram que sim, somos seres humanos. Enfim, uns diziam “a por dentro somos”. Então eu disse: vou dizer para vocês que por uma razão muito simples nós não somos iguais, olha a cor da minha pele e a cor da pele dele... mas essa questão muito simples faz toda a diferença... por isso eu não sou aceito, meu povo não é aceito, onde vai, num emprego que procura... é exterior, mas faz toda a diferença. Tem gente que diz, “ah mas são todos filhos de deus... nosso sangue é vermelho...” tudo bem, mas esse discurso camufla o racismo. Porque não tem essa de sermos todos iguais, nós somos diferentes, o que precisa ser igual são os direitos, as oportunidades.*

Por meio da experiência vivida, do corpo como fonte de saber, você problematiza o discurso do universalismo, isto é, aquela ideia compartilhada pela branquitude de que, apesar das diferenças, todos somos seres humanos, somos iguais. Para DiAngelo (2018), essa

perspectiva, associada ao racismo, funciona para negar o significado da raça e as vantagens de ser branco, sem contar que parte do princípio de que brancos e não brancos possuem as mesmas realidades, mesmas experiências, mesmas oportunidades.

O que são essas ações e empreendimentos senão atos de resistência em sua multidimensionalidade. Ao discutir a resistência negra, Carneiro (2015) evidencia que esta perpassa pelas estratégias de sobrevivência física, isto é, o manter-se vivo, seguido pela manutenção da saúde física, da preservação da capacidade cognitiva, o desenvolvimento da criticidade com relação aos processos de exclusão racial e, por fim, procurar caminhos para a emancipação individual e coletiva. A autora argumenta que completar esse ciclo não é uma tarefa fácil: “sobreviver fisicamente, libertar a razão sequestrada e estabelecer a ruptura com a condição de refém dos discursos da dominação racial” (Carneiro, 2015, p. 150), tendo em vista que, a luta pela reprodução básica da vida, por si só, já é um desafio constante para muitas pessoas que encontram-se vivendo em situação de precariedade.

Estais afirmando, em meio à luta e resistência, o ser-consigo e o cuidado-de-si e dos seus (Carneiro, 2015). É sobre uma trajetória que envolveu o autoconhecimento, a construção identitária, o desenvolvimento de uma consciência crítica frente às questões raciais, a autoafirmação, e a inserção ativa no mundo. Esse percurso inclui o cuidado de si e o retorno à comunidade, expressando um compromisso com o cuidado dos seus, tanto no que diz respeito ao território quanto ao desenvolvimento da consciência crítica coletiva. Cuidado do corpo físico, mas também do corpo coletivo, criação de espaços de autonomia. Tudo isso me lembra as palavras de Rufino (2021. p. 25) quando afirma:

A educação não se faz na tarefa de aprender uma ou outra coisa, nem na capacidade de aprender muitas coisas. A educação se faz na capacidade de manter a vivacidade dos seres para vadiarem no mundo, experimentando, circulando e dando o acabamento do que ele é e do que pode vir a ser. A educação como radical da vida e prática de liberdade nos contextos afetados pelo acontecimento colonial tem uma tarefa inadiável: recuperar a dignidade dos que foram violentados e mantê-la acesa para iluminar o tempo e cegar o olho grande do assombro da dominação.

O que percebo-o fazendo, é levar conteúdos para crianças, jovens e adultos que não se aprendem na escola, no currículo formal. Um chamado ao desprendimento epistêmico (Quijano, 1992). Uma afirmação geopolítica e corpo-política do conhecimento, que vai desconstruindo, pouco a pouco, a racionalidade hegemônica. Nesse sentido, o conhecimento é gerado a partir de experiências corporais, subjetividades, emoções e identidades, enfrentando um universalismo abstrato que se apresenta como neutro, desincorporado, desinteressado e sem localização geopolítica (Bernardino-Costa et al., 2023).

Ao desafiar um discurso e um conhecimento que negam a existência e os saberes daqueles que não se enquadram nos padrões eurocêtricos, o que você faz é “afirmar a existência como um ato de qualificação epistêmica.” (Bernardino-Costa et al., 2023, p. 13). Existir, ser, estar e reivindicar a própria identidade, cultura e conhecimento constituem, em si mesmos, atos de resistência e afirmação epistemológica. Ou seja, afirmar a existência é um ato que desafia a exclusão e a subordinação epistemológica.

Ao mesmo tempo, esses momentos se configuram como enclaves pedagógicos marcados não só por um aprender, mas também o desaprender e reaprender (Walsh, 2014). É um conhecimento que resulta da práxis sobre a realidade, da oposição, da re-existência, da busca por uma nova forma de ler o mundo, mais que isso, pela construção de um mundo diferente, pela humanização (Fanon, 2020; Freire, 2023).

Para Paulo Freire, a humanização passa pelo reconhecimento da desumanização. A luta pela reconstrução começa no auto-reconhecimento de homens destruídos. Para superar a coisificação, é necessário a preparação, no plano da ação, para luta contra os obstáculos que impedem a humanização. Em suas palavras: “a libertação autêntica, que é a humanização em processo, não é uma coisa que se deposita nos homens. Não é uma palavra a mais, oca, mitificante. É práxis, que implica na ação e na reflexão dos homens sobre o mundo para transformá-lo” (Freire, 2023, p. 93).

O que é isso senão a luta pela conscientização, afirmação e desalienação? senão suas brigas diante da negação da humanidade, para um ser e fazer-se humano? Você usa a palavra para pronunciar um mundo, num processo dialógico, de troca, de conexões. “Um agenciamento é precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões.” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 24).

Sueli Rolnik aborda um saber-do-corpo que emerge da micropolítica, entendida como as práticas cotidianas de resistência e transformação presentes nos pequenos gestos, nas interações sociais, nos discursos, nas formas de organização e nos modos de subjetivação. Esse saber nasce das revoluções moleculares, das transformações sutis que acontecem no nível íntimo e coletivo. Por isso, a autora afirma que a revolução se fundamenta na apropriação do saber-do-corpo, da sexualidade, dos afetos, da linguagem, da imaginação, do desejo – o saber que diz respeito à nossa condição de seres vivos (Rolnik, 2018).

Além disso, essas ações e empreendimentos que busco destacar são importantes para pensar e produzir conhecimento a partir da diferença colonial Mignolo (2020), reordenando a geopolítica do conhecimento, colocando em questão o conhecimento eurocentrado e a subalternização dos conhecimentos invisibilizados evidenciando a emergência da intersecção

no âmbito epistemológico da tradição ocidental e as distintas categorias negligenciadas pelo ocidentalismo e o eurocentrismo. Afinal, descolonizar envolve um desprendimento epistêmico (Quijano, 1992).

Enfocar nos saberes produzidos e transmitidos no contexto da Comunidade contribui para questionar a reprodução histórica e atual da ordem hierárquica e racial pensando a partir de outros marcos epistemológicos que “pluralizam, problematizam e desafiam a noção de um pensamento e conhecimento totalitário, único e universal desde uma postura política e ética” (Walsh, 2009, p. 12). É nesse sentido que Sueli Rolnik destaca a necessidade de, não só deslocar a política de produção da subjetividade e do desejo, como também a política de produção do pensamento própria da cultura moderno ocidental colonial-capitalística. Nas palavras da autora, “pensar e insurgir-se tornam-se uma só e mesma prática; uma não avança sem a outra.” (Rolnik, 2018, p. 38).

No âmbito do pensamento, Rolnik (2018) destaca que deslocar-se no sentido do que rege sua produção, já que cada modo de produção da subjetividade e do desejo diz respeito a um modo de produção do pensamento. A esse respeito, suas palavras ganham grande significado, especialmente ao abordar a perspectiva ética do exercício do pensamento:

pensar consiste em “escutar” os afetos, efeitos que as forças da atmosfera ambiente produzem no corpo, as turbulências que nele provocam e a pulsação de mundo larvares que, gerados nessa fecundação, anunciam-se ao saber-do-vivo; “implicar-se” no movimento de desterritorialização que tais gérmenes de mundo disparam; e, guiados por essa escuta e essa implicação, “criar” uma expressão para aquilo que pede passagem, de modo que ganhe um corpo concreto. Os efeitos do pensamento exercido dessa perspectiva tendem a ser: o “contagio potencializador” das subjetividades que o encontram, ou mais precisamente, sua “polinização”; a “transfiguração” da superfície topológico-relacional de um mundo em sua forma vigente pela irrupção desse corpo estranho em seu contorno familiar; a “transvalorização” dos valores que nele predominam. (Rolnik, 2018, p. 91).

Pensar, segundo Rolnik (2018), é escutar os afetos e as forças que afetam o corpo, implicar-se no movimento de desterritorialização gerado por essas forças e, a partir disso, criar uma expressão que dê forma ao que emerge, resultando em uma transformação das subjetividades, das relações e dos valores predominantes no mundo. Isso envolve um desprendimento epistêmico. Mignolo (2010) argumenta que o desprendimento é urgente e requer uma reviravolta epistêmica a partir de outras epistemologias, outras formas de conhecer e, por conseguinte, outras economias, outras políticas, outras éticas. Uma descolonização epistemológica para pensar uma nova comunicação intercultural e um intercâmbio de experiências e significações fundamentadas em outra racionalidade.

De fato, o que identifico em seus atos de questionar o cânone é um movimento de desaprendizagem para reaprender de outras formas, a partir de novas narrativas. Aqui, desaprender é entendido como uma estratégia que desautoriza o ser e o saber único (Rufino, 2021). A contranarrativa que você propõe fundamenta-se na resistência ao sistema hegemônico cristão, patriarcal, moderno/colonial. Como afirma Porto-Gonçalves: “O que se tem é R-Existência, posto que não se reage simplesmente à ação alheia, mas algo pré-existe e é a partir dessa existência que se R-Existe. Existo, logo resisto. R-Existo” (Porto-Gonçalves, 2010, p. 47). Assim, com base nas dinâmicas apresentadas neste capítulo, podemos compreendê-las como pedagogias de fresta, da cotidianidade, dos cruzos. Essa contranarrativa que dá fundamento as suas ações, portanto, configura-se como uma epistemologia contracolonial.

ÚLTIMAS PALAVRAS

Iniciei esta pesquisa a fim de explorar a possibilidade da existência e produção de novas epistemologias que desafiam e promovem fissuras naquela produzida pela lógica modernocolonial instaurada. Em tentativa de concluí-la, reafirmo a tese de que, por meio da contranarrativa de Tinho, se constrói uma epistemologia contracolonial capaz de desafiar e subverter o discurso hegemônico que historicamente tem sido protagonizado pela branquitude hetero/neoliberal/capitalista/racista/patriarcal.

Como mencionei nas páginas anteriores, o ato de contar a história sempre foi, e ainda é, controlado por aqueles que detêm o poder, frequentemente silenciando as vozes dos grupos marginalizados, representados pela narrativa hegemônica. Nesta pesquisa, a escrevivência se mostrou uma prática eficaz de resistência política, além de uma estratégia de agenciamento para narrar uma outra história, a partir de outras lentes; sobretudo capaz de conectar vozes que ecoam, gerar ressonâncias em busca de uma vida não cafetinada.

Através de sua narrativa, Tinho denuncia o racismo que sempre esteve presente em sua vida e se manifesta no dia a dia da Comunidade Quilombola Ilhotinha, atravessando a individualidade de cada membro, as relações sociais, as práticas institucionais e os discursos que marginalizam e deslegitimam suas experiências. Ele revela essas práticas, evidenciando como elas afetam e se conectam aos processos de subjetivação, como: os impactos da folclorização na luta por reconhecimento e na ação política do corpo negro; o mito da democracia racial e a invisibilidade do racismo; a postura da branquitude nas dinâmicas de controle e validação do protagonismo negro, além da perpetuação das hierarquias raciais e de

gênero; a intolerância religiosa; o racismo ambiental e os efeitos dos desastres ambientais em comunidades historicamente marginalizadas, entre outras.

Em suma, foi contando a partir de outras lentes que se fez a denúncia da produção de uma não existência e de um não habitar. A desumanização, ao negar o direito ao lugar, à terra e à existência plena, impede que indivíduos e comunidades se reconheçam como sujeitos de sua própria história e cultura. A tomada de territórios é uma forma de controle que visa apagar as identidades e submeter os corpos à lógica da dominação. A noção de “outridade”, quando vinculada ao conceito de “não habitar”, possibilita uma compreensão mais profunda da complexa relação que as comunidades marginalizadas estabelecem com seus territórios.

Essa pesquisa, viabilizada pelo diálogo e pela co-construção entre mim e Tinho, revela que os desastres e conflitos ambientais não podem ser entendidos de forma isolada, pois são profundamente atravessados pelas questões de raça, gênero e classe. Ao destacar essas dimensões, a pesquisa escancara a colonialidade subjacente a essas relações, evidenciando como os impactos ambientais não afetam de maneira igualitária todas as populações, mas se agravam para aqueles que já são historicamente marginalizados.

As contranarrativas de Tinho revelam a dupla fratura da modernidade: colonial e ambiental. Isso evidencia que a exploração dos territórios é sustentada por uma lógica colonial, que, por sua vez, fundamenta projetos desenvolvimentistas que, ao explorar a terra, desumanizam as pessoas que dependem dela para existir. Ao evidenciar a colonialidade por trás dessas relações, a pesquisa propõe uma reflexão crítica sobre as formas como o racismo ambiental se entrelaça com outras formas de opressão, como o patriarcado e as desigualdades econômicas.

A partir dessas reflexões, direcionamos nosso olhar para outras formas de habitar a terra, de ser e estar no mundo, que, historicamente, têm lutado para preservar sua existência e continuar sendo em sua plenitude. Exemplos disso são os quilombos, espaços de resistência onde as comunidades negras, a partir de suas próprias práticas culturais, espirituais e sociais, constroem formas alternativas de vida, longe das imposições coloniais e da lógica opressora que tenta apagá-las. Os quilombos não são apenas locais geográficos, mas símbolos de uma resistência contínua contra o apagamento cultural, contra a desumanização e contra a imposição de um modelo de ser e estar no mundo que se diz único e universal.

Entendo que suas denúncias não são apenas críticas, mas um chamado à resistência e à mobilização. Aos poucos, ele e as pessoas da Comunidade ressignificam esses espaços, reivindicam seus direitos e fortalecem suas práticas culturais. No enfrentamento cotidiano ao racismo e às suas consequências, afirmam suas existências. Ao fazer isso, estão construindo

educação — uma educação que nasce do chão da vida comunitária, das miudezas do cotidiano, das experiências compartilhadas e das histórias contadas de geração em geração. Que nasce por meio de uma pedagogia da cotidianidade. Ela se constrói na luta pela memória, pela identidade e pela justiça, apresentando alternativas ao modelo hegemônico que busca silenciar e apagar essas vivências. São práticas de resistência que promovem a desconstrução da colonialidade, valorizando e articulando epistemologias outras.

Ao denunciar a violência que oprime os moradores da Comunidade, ao nomear as diversas manifestações de racismo, ao buscar a garantia de seus direitos e ao promover eventos que valorizam a cultura local, Tinho e as pessoas ao seu redor constroem um processo contínuo de conscientização. Esse movimento abrange todas as gerações, das crianças aos idosos, e fortalece uma epistemologia que emerge das vivências e da luta por justiça, potencializando um espaço de aprendizado e emancipação.

Nesse aspecto, o que dá sustentação a essa outra epistemologia que estou propondo nesta pesquisa, são outros modos de ser, viver, ver e interpretar o mundo. Um saber que se forma nas frestas, nas rupturas, que vai resistindo ao que foi naturalizado pelas normas e discursos dominantes. Ao bater de frente com esse modelo considerado o único possível, essas experiências propõem outras formas de viver, de sentir e de entender a realidade. É por isso que as vivências cotidianas entram em cena e ganham uma nova profundidade. Por meio de sua contranarrativa, Tinho nos convida a pensar outros mundos, a questionar o que está posto como natural, a colocar outra lente para re-ver a realidade.

Enquanto educadora, minha imersão no cotidiano da Comunidade e a participação direta em suas vivências me permitiram reconhecer e vivenciar um modo de educar em que o protagonismo é real e a transformação acontece de fato. Essa experiência me mostrou que a educação como prática de liberdade, como Paulo Freire tão bem definiu, é alimentada por uma esperança ativa e crítica — uma esperança que nos mobiliza, nos fortalece e nos impulsiona a lutar por uma realidade mais humana.

As reflexões aqui apresentadas neste trabalho nos conduzem a um saber fundamentado em experiências concretas, ancoradas em contextos específicos e permeadas pelas dinâmicas da corpo-política e da geopolítica do conhecimento. O corpo, enquanto locus de experiência e produção, emerge como espaço de uma perspectiva única, configurada pelas condições históricas, sociais e culturais que atravessam e influenciam essas vivências.

Nesse cenário, os quilombos emergem como potências transformadoras, desafiando e ressignificando as lógicas do habitar colonial ao criar possibilidades de resistência e reexistência, ainda que permeadas por desafios e tensionamentos. Destaco, portanto, um

conhecimento que emerge das experiências corporais, do fortalecimento das identidades, da ancestralidade, das lutas, das subjetividades, afetividades e emoções. Trata-se de um saber situado que se opõe ao universalismo abstrato, que se apresenta como neutro, mas que, na realidade, oculta relações de poder e dominação. Portanto, existir, ser, estar e reivindicar a própria identidade, cultura e conhecimento são atos de resistência e afirmação que ultrapassam a dimensão ontológica, adquirindo também um significado profundamente epistemológico. É, portanto, uma onto-epistemologia.

REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henri. Disputas cognitivas e exercício da capacidade crítica: o caso dos conflitos ambientais no Brasil. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 16, n. 35, jan/abr, p. 84-105, 2014.

ALIMONDA, Hector. La colonialidad de la naturaleza: una aproximación a la ecología política latinoamericana. In: ALIMONDA, H. (coord.). **La Naturaleza colonizada: Ecología política y minería en América Latina**, Buenos Aires: CLACSO, p. 21-57, ago. 2011.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombolas e novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.

ALMEIDA, Mariléia de. **Devir quilombola: antirracismo, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas**. São Paulo: Elefante, 2022.

AMARO, Andréia Gimenes; ASSUNÇÃO, Viviane Kraieski. Um desastre licenciado em nome do progresso e do desenvolvimento: um estudo do lago de óleo na Comunidade Quilombola Ilhotinha, Santa Catarina, Brasil. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, ano 30, n. 70, set./dez. 2024.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Estudos Feministas**, ano 8, p. 229-236, 2000.

ARROYO, Miguel. Pedagogias em movimento: o que temos a aprender dos movimentos sociais? **Currículo sem Fronteiras**, v.3, n.1, p. 28-49, jan./jun., 2003.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das letras, 2022.

BERNARDINO-COSTA, Joaze et al. Introdução: Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze et al.(orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

BISPO DOS SANTOS, Antonio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

BIZERRIL, José. O vínculo etnográfico: intersubjetividade e co-autoria na pesquisa qualitativa. **Universitas Ciências da Saúde**, Brasília: UniCeub, v. 2, n. 2, p. 153-163, jul./dez. 2004.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOSI, Ecléa.; BRUCK, Mozahir Salomão. Memória: enraizar-se é um direito fundamental do ser humano. (Entrevista). **V!RUS**, São Carlos, n. 15, 2017. [online] Disponível em: <http://www.nomads.usp.br/virus/_virus15/?sec=2&item=1&lang=pt>. Acesso em: 10 de jun. de 2024.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é Educação**. Brasiliense: 1982.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. **Sociedade e Cultura**, v. 10, n.1, Jan./Jun., p. 11-27, 2007.

CAMPOS, Adrelino de Oliveira. Questões étnico-raciais no contexto da segregação socioespacial na produção do espaço urbano brasileiro: algumas considerações teórico-metodológicas. In: SANTOS, Renato Emerson dos. (org.). **Questões urbanas e racismo**. Petrópolis, RJ: DP et Alii; Brasília, DF: ABPN, 2012.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. A Construção do outro como não-ser fundamento do ser. **Tese de doutorado**. Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015.

CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre a negritude. In: CÉSAIRE, Aimé; MOORE, Carlos. (org.) Discurso sobre a negritude. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

COLLINS, Patricia Hill. Epistemologia feminista negra. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze et al.(orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

COTTA, Camilia Gómez. Agencia-otra: políticas culturales y ancestralidad. In: CANAL, C. Y (org). **Políticas y derechos culturales**. Manizales : Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Administración. CEFA, 2019.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. vol. 1. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka: por uma literatura menor**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

DEPESTRE, René. Buenos días y adiós a la nedritud. In: Valdés, Camila León; Voltaire Frantz (orgs.). **Antología del pensamiento crítico haitiano contemporáneo**. 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.

DIANGELO, Robin. **Fragilidade branca**. Dossiê Racismo. v. 21, n. 3, p. 35-57, 2018.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, E. (Org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2005. p.133-168.

ESCOBAR, Arturo. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 35, dez., p. 89-100, 2015.

EVARISTO, Conceição. “Clamar no deserto: entre o poder falar e o poder de se fazer ouvir”. **Seminário Internacional Fazendo Gênero** 12, 26 jul. 2021. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=WimOFw-5gRU>

EVARISTO, Conceição. *CONCEIÇÃO EVARISTO | Escrivivência*. 2020. (23m17s). Disponível em: CONCEIÇÃO EVARISTO | Escrivivência >. Acesso em: 16 out. 2023.

EVARISTO, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (orgs.). **Escrivivência: a escrita de nós**: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. Escrivivência: sentidos em construção. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (orgs.). **Escrivivência: a escrita de nós**: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial**: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2023.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2001.

GOMES, Nilma Lino. Movimento negro e educação: resignificando e politizando a raça. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 33, n. 120, p. 727-744, jul./set., 2012.

GOMES, Flávio dos Santos. **Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzala no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: Movimentos Sociais Urbanos, Minorias Étnicas e Outros Estudos. Brasília, ANPOCS, Ciências Sociais Hoje, n. 2, 1984.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (org.). **Lélia Gonzalez: por um feminismo afro-latino-americano**. 2. ed. São Paulo: Zahar, 1996, p. 232.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo interno (uma redefinição). In: **A teoria marxista hoje**: problemas e perspectivas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, p 431-418, Buenos Aires, 2007.

HAESBAERT, Rogério. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: SANTOS, Milton et al. **Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOOKS, Bell. Linguagem: ensinar novas paisagens/novas linguagens. **Estudos Feministas**, v.16(3), 2008.

HURSTON, Zora Neale. O que os editores brancos não publicarão. **Ayé: Revista de Antropologia**, n. 1, v. 1, 2019.

KASTRUP, Virgínia. Estratégias de resistência e criação: competência ética e estratégias de resistência. In: GUARESCHI, N. (org.). **Estratégias de invenção do presente: a psicologia social no contemporâneo** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, p. 120-130, 2008.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOTHARI, Ashish. et al. **Pluriverse: A Post-Development Dictionary**. Índia: Tulika Books, 2019.

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

LIMA, Marcos Eugênio Oliveira; VALA, Jorge. As novas formas de expressão do preconceito e do racismo. **Estudos de Psicologia**, v. 9, n. 3, p. 401-411, 2004.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: Castro-Gómez S, Grosfoguel R, (orgs.). **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Universidad Central/Siglo del Hombre Editores, p. 127-67, 2007.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze et al.(orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

MIGNOLO, Walter. **La idea de America Latina: la herida colonial y la opcion decolonial**. Editorial Gedisa: Barcelona, 2007.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MIGNOLO, Walter. A Geopolítica do Conhecimento e a Diferença Colonial. **Revista Lusófona de Educação**, 48, 187-224, 2020.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. A "política dos terreiros" contra o racismo religioso e as políticas "cristofascistas". **Debates do NER**, n. 40, p. 17-54, 2021.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

MUNANGA, Kabengele. As facetas de um racismo silenciado. In: SCHWARCZ, L. M.; QUEIROZ, R. da S. (orgs.). **Raça e diversidade**. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 213-229.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NASCIMENTO, Beatriz. **O negro visto por ele mesmo**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

PEIRANO, Mariza. A eterna juventude da antropologia: etnografia e teoria vivida. In: GUBER, R. (coord.). **Trabajo de campo en América Latina: experiencias antropológicas regionales en etnografía**. Bogotá: Campus editorial/Sb editorial, 2019.

PONTE. **Emicida**: a história do rei angolano Mandume poderia levantar a cabeça de muita gente. 2016. Disponível em: <https://ponte.org/emicida-a-historia-do-rei-angolano-mandume-poderia-levantar-a-cabeca-de-muita-gente/>. Acesso em: 20 de fev. de 2024.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência Latino-Americano. **GEOgraphia**, v.8, n.16, 2010. Acesso em: 22 de nov. de 2023. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13521>

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indig.**, n. 13, v. 29., p. 11-20, 1992.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, p. 227-278, 2005.

ROLNIK, Sueli. **Esferas da insurreição**: notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

RUFINO, Luiz. **Vence-demanda**: educação e descolonização. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2021.

RUFINO, Luiz; SIMAS, Luiz Antonio. **Flecha no Tempo**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

RUFINO, Luiz; MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Racismo religioso: política, terrorismo e trauma colonial. Outras leituras sobre o problema. **Problemata: R. Intern. Fil.** v. 10. n. 2, p. 229-242, 2019.

SACHS, Wolfgang. Development: The rise and decline of an ideal, **Wuppertal Papers**, n. 108, Wuppertal Institut für Klima, Umwelt, Energie, Wuppertal, p. 1-29, 2000.

SACHS, Wolfgang. The Sustainable Development Goals and Laudatosi': varieties of Post-Development?, **Third World Quarterly**, n. 38, v.12, p. 2573-2587, 2017.

SANTANA, Elina Daiane Zavasque Ferreira. A casa de farinha como território de aprendizagem e a farinhada como processo educativo : estudo de caso no Distrito Janarí, Goianésia do Pará/PA. 2018. 89 f., il. **Dissertação** (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável)—Universidade de Brasília, 2018.

SANTOS, Milton. O dinheiro e o território. In: SANTOS, Milton et al. **Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

SANTOS, Renato Emerson dos. Sobre espacialidades das relações raciais: raça, racialidade e racismo no espaço urbano. In: SANTOS, Renato Emerson dos. (org.). **Questões urbanas e racismo**. Petrópolis, RJ: DP et Alii; Brasília, DF: ABPN, 2012.

SILVA, Ana Claudia Matos da. Uma escrita contra-colonialista do quilombo Mumbuca Jalapão - TO. 2019. 107 f., il. **Dissertação** (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais) —Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

SODRÉ, Muniz. **Reinventando a educação: diversidade, descolonização e redes**. Petrópolis, RJ: 2012.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SCHMITT, Alessandra. et al. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Ambiente e Sociedade**. Ano V, n. 10, 2002.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Sim, nós somos racistas: Estudo psicossocial da branquitude paulistana. **Psicologia & Sociedade**, 26(1), p. 83-94, 2014.

WALSH, Catherine E. Interculturalidad crítica y pedagogía decolonial: In-surgir, re-existir y re-vivir. In: CANDAU, V. M (org). **Educación intercultural hoje en América Latina: concepções, tensoes e propostas**. Rio de Janeiro: PUC, 2009.

WALSH, Catherine E. Pedagogías decoloniales caminando y preguntando: Notas a Paulo Freire desde Abya Yala. **Revista Entramados - Educación Y Sociedad**, añ 1, n. 1, p. 17-31, 2014.

IEPS. **Internações por Doença Falciforme crescem 47% no país: população negra é a mais afetada, revela Boletim Çarê-IEPS**. 14 de agosto de 2024. Disponível em: <https://ieps.org.br/internacoes-doenca-falciforme-crescem-populacao-negra/>

ANEXO A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Titulo da Pesquisa: Re-existências que educam: narrativas enquanto processos políticos e educativos na Comunidade Quilombola Ilhotinha, SC.

Objetivo: Analisar as contribuições da narrativa de uma liderança quilombola enquanto processos políticos e educativos.

período da coleta de dados: 01112/2023 a 3110612024 Tempo estimado para cada coleta: 3 horas

Local da coleta: Comunidade Quilombola Ilhotinha — Capivari de Baixo/SC

Pesquisador/Orientador: Prof. Dra. Viviane Kraieski de Assunção Telefone: (48) [REDACTED]

Pesquisador/Acadêmico: Tainá Silva Candido

Telefone: (48) [REDACTED]

6ª fase do Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais da UNESC

Como convidado(a) para participar voluntariamente da pesquisa acima intitulada e aceitando participar do estudo, declaro que:

Poderei desistir a qualquer momento, bastando informar minha decisão diretamente ao pesquisador responsável ou à pessoa que está efetuando a pesquisa.

Por ser uma participação voluntária e sem interesse financeiro, não haverá nenhuma remuneração, bem como não terei despesas para com a mesma. No entanto, fui orientado(a) da garantia de ressarcimento de gastos relacionados ao estudo. Como prevê o item IV.3.g da Resolução CNS 466/2012, foi garantido a mim (participante de pesquisa) e ao meu acompanhante (quando necessário) o ressarcimento de despesas decorrentes da participação no estudo, tais como transporte, alimentação e hospedagem (quando necessário) nos dias em que for necessária minha presença para consultas ou exames.

Foi expresso de modo claro e afirmativo o direito de assistência integral gratuita devido a danos diretos/ indiretos e imediatos/ tardios pelo tempo que for necessário a mim (participante da pesquisa), garantido pelo(a) pesquisador(a) responsável (Itens 11.3.1 e 11.3.2, da Resolução CNS nº 466 de 2012).

Estou ciente da garantia ao direito à indenização diante de eventuais danos decorrentes da pesquisa (Item IV.3.h, da Resolução CNS nº 466 de 2012).

Os dados referentes a mim serão sigilosos e privados, preceitos estes assegurados pela Resolução nº 466/2012 do CNS - Conselho Nacional de Saúde - podendo eu solicitar informações durante todas as fases da pesquisa, inclusive após a publicação dos dados obtidos a partir desta.

Para tanto, fui esclarecido(a) também sobre os procedimentos, riscos e benefícios, a saber:

DETALHES DOS PROCEDIMENTOS QUE SERÃO UTILIZADOS NA PESQUISA	
<p>O procedimento metodológico utilizado na presente pesquisa será entrevistas abertas ou em profundidade. Antes de conduzir as entrevistas, a pesquisadora planeja se apresentar ao participante, bem como, explicar os objetivos da pesquisa. As entrevistas serão realizadas pessoalmente com a liderança da comunidade e terão como objetivo explorar sua trajetória de vida, experiências, memórias e significados atribuídos aos eventos ao longo do tempo. A pesquisadora tem como ponto de partida alguns temas ou questões amplas que serão aprofundadas em determinados momentos, tendo em vista que se trata de uma abordagem mais flexível. O participante irá compartilhar informações como: origem, família, educação, eventos significativos, trabalho, engajamento em movimentos sociais, trajetória de</p>	

ativismo, ações atuais enquanto liderança da Comunidade, dentre outras. Nesse processo, será utilizado um roteiro como ferramenta guia contendo uma lista de perguntas e tópicos que se pretende abordar na pesquisa. Além disso, será utilizado um gravador durante as entrevistas com vistas a capturar com precisão as respostas do participante, sempre obtendo consentimento informado do mesmo.

RISCOS

A participação poderá expor o entrevistado a riscos como:

- 1 Cansaço ou aborrecimento pelo tempo investido em responder os questionamentos propostos ou rememorar situações desgastantes;
- 2 Invasão de privacidade ou interferência em sua vida e rotina;

Receio quanto à repercussão da divulgação de imagens registradas por meio de filmagens ou fotografias;

- 3 Perda de confidencialidade dos dados.

*A fim de evitar tais riscos, serão tomadas as seguintes medidas: Propor limites de tempo e intensidade, fazendo pausas em determinados momentos, de acordo com a necessidade do entrevistado; Não realizar a entrevista sem o consentimento informado do entrevistado; Realizar as entrevistas em um ambiente confortável e seguro, escolhido pelo entrevistado, para preservar seu bem-estar e sua privacidade; Não divulgar informações que o entrevistado considera confidenciais, sendo garantida a divulgação apenas das informações que o participante desejar que sejam gravadas e divulgadas pelo pesquisador.

BENEFICIOS

O estudo proposto poderá contribuir no sentido de promover o sentimento de pertencimento étnico dos sujeitos da referida Comunidade, bem como, dar visibilidade as lutas e promover o protagonismo a partir da história contada sob a perspectiva quilombola envolvendo estratégias empreendidas na defesa pela permanência e produção da vida em território quilombola. Consiste ainda em um contraponto às narrativas hegemônicas que acabam por vulnerabilizar populações e degradar ecossistemas.

Declaro ainda, que tive tempo adequado para poder refletir sobre minha participação na pesquisa, consultando, se necessário, meus familiares ou outras pessoas que possam me ajudar na tomada de decisão livre e esclarecida, conforme a resolução CNS 466/2012 item IV.I .C.

TCLE CEP/UNESC - versão 2018 | Página 2 de 3

Av. Universitária, 1.105 — Bairro Universitário — CEP: 88.806-000 — Criciúma / SC
 Bloco Administrativo — Sala 31 | Fone (48) 3431 2606 | cetica@unesc.net | www.unesc.net/cep
 Horário de funcionamento do CEP: de segunda a sexta-feira, das 08h às 12h e das 13h às 17h.

Diante de tudo o que até agora fora demonstrado, declaro que todos os procedimentos metodológicos e os possíveis riscos, detalhados acima, bem como as minhas dúvidas, foram devidamente esclarecidos, sendo que, para tanto, firmo ao final a presente declaração, em duas vias de igual teor e forma, ficando na posse de uma e outra sido entregue ao(a) pesquisador(a) responsável (o presente documento será obrigatoriamente assinado na última página e rubricado em todas as páginas pelo(a) pesquisador(a) responsável/pessoa por ele(a) delegada e pelo(a) participante/responsável legal).

Em caso de dúvidas, sugestões ou emergências relacionadas à pesquisa, favor entrar em contato com o(a) pesquisador(a) Tainá Silva Candido pelo telefone (48) [REDACTED] ou pelo e-mail tainacandido@unesc.net.

Em caso de denúncias, favor entrar em contato com o Comitê de Ética — CEP/UNESC (endereço no rodapé da página).

O Comitê de Ética em Pesquisa em Humanos (CEP) da Unesc pronuncia-se, no aspecto ético, sobre todos os trabalhos de pesquisa realizados, envolvendo seres humanos. Para que a ética se faça presente, o CEP/UNESC revisa todos os protocolos de pesquisa envolvendo seres humanos. Cabe ao CEP/UNESC a responsabilidade primária pelas decisões sobre a ética da pesquisa a ser desenvolvida na Instituição, de modo a garantir e resguardar a integridade e os direitos dos voluntários participantes nas referidas pesquisas. Tem também papel consultivo e educativo, de forma a fomentar a reflexão em torno da ética na ciência, bem como a atribuição de receber denúncias e requerer a sua apuração.

ASSINATURAS	
Voluntário(a)/Participante	Pesquisador(a) Responsável Tainá Silva Candido
Assinatura	Assinatura
Nome: <u>Jose Carlos Mendes</u>	Nome: <u>Tainá Silva Candido</u>
CPF: [REDACTED]	CPF: [REDACTED]

Criciúma (SC), 21 de dezembro de 2023.

ANEXO B – TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E NOME

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E NOME

Eu, Jose Carlos Mendes,
nascido no dia 26/08/1960, de nacionalidade Bras.,
residente e domiciliado à Antonio Luiz Bittencourt, 2744,
Cidade de Capivari de Baixo, Estado
SC, profissão Professor, portador
da Cédula de Identidade RG/RNE nº [REDACTED], inscrito no
CPF/ME nº [REDACTED], Telefone/Celular:
(47) [REDACTED], AUTORIZO a pesquisadora Tainá Silva Candido,
CPF [REDACTED] e a professora orientadora Viviane Kraieski de Assunção, CPF
[REDACTED] a fazerem uso de meu nome e de minha imagem, representada por
foto/filmagem capturada nos dias 21/12/2023 - 31/06/2024,
durante a realização da pesquisa intitulada “Re-existências que educam: narrativas da
liderança da Comunidade Quilombola Ilhotinha, SC”, na tese da pesquisadora a ser defendida
no Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais (PPGCA) da Universidade do
Extremo Sul Catarinense (UNESC), bem como, em quaisquer artigos a serem submetidos
para avaliação e publicação em periódicos científicos e/ou em eventos científicos, podendo
ainda divulgá-la vinculada ao assunto ou não, em outros meios de comunicação impressos ou
digitais de divulgação, de forma totalmente gratuita, declarando ainda que tenho ciência de
que não me caberá qualquer forma de contra-prestação em decorrência da presente
autorização.

Capivari de Baixo, 21 de Dezembro de 2023.

[Signature]

ANEXO C – CARTA DE ACEITE

ASSOCIAÇÃO PALMARES DE ILHOTINHA
CNPJ05.994.633/0001-86
Rua Antonio Luiz Bittencourt, nº 2754
Bairro Ilhotinha Capivari de Baixo CEP 88.745-000

CARTA DE ACEITE

Declaro, para os devidos fins que se fizerem necessários, que concordamos em disponibilizar informações sobre a Comunidade Ilhotinha, localizada no município de Capivari de Baixo/SC para o desenvolvimento da pesquisa intitulada "Re-existências que educam: contribuições das narrativas enquanto processos políticos e educativos na Comunidade Quilombola Ilhotinha, SC." sob a responsabilidade da professora responsável Viviane Kraieski de Assunção e pesquisadora Tainá Silva Candido do Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais - PPGCA (Doutorado), da Universidade do Extremo Sul Catarinense – UNESC, pelo período de execução previsto no referido projeto.



José Carlos Mendes
Coordenador da Associação