



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO/PPGE**

**MULHERES DE UM QUILOMBO E SEUS PROCESSOS DE
SOCIALIZAÇÃO COM AS CRIANÇAS**

Gisely Pereira Botega

Florianópolis, 2017

Gisely Pereira Botega

**MULHERES DE UM QUILOMBO E SEUS PROCESSOS DE
SOCIALIZAÇÃO COM AS CRIANÇAS**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina, Linha de Pesquisa Ensino e Formação de Educadores, para obtenção do título de Doutora em Educação.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ana Maria Borges de Sousa

Coorientadora: Prof.^a Dr.^a Patrícia de Moraes Lima

Florianópolis
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Botega, Gisely Pereira

Mulheres de um quilombo e seus processos de
socialização com as crianças / Gisely Pereira Botega
; orientadora, Ana Maria Borges de Sousa ;
coorientadora, Patrícia de Moraes Lima, 2017.
216 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Ciências da Educação, Programa
de Pós-Graduação em Educação, Florianópolis, 2017.

Inclui referências.

1. Educação. 2. Quilombo. 3. Mulheres. 4.
Crianças. 5. Processos de socialização. I. Sousa ,
Ana Maria Borges de . II. Lima, Patrícia de Moraes.
III. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Educação. IV. Título.

Gisely Pereira Botega

**MULHERES DE UM QUILOMBO E SEUS PROCESSOS DE
SOCIALIZAÇÃO COM AS CRIANÇAS**

Esta Tese foi julgada e adequada para obtenção do Título de “Doutor/a”,
e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em
Educação da Universidade Federal de Santa Catarina - Linha de
Pesquisa: Ensino e Formação de Educadores.

Florianópolis, 30 de Maio de 2017.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a Ana Maria Borges de Sousa (Orientadora)
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Prof.^a Dr.^a Patrícia de Moraes Lima (Coorientadora)
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Prof.^a Dr.^a Georgina Helena Lima Nunes (Examinadora)
Universidade Federal de Pelotas –UFPEL (Depto. de Educação)

Prof.^a Dr.^a Joana Célia dos Passos (Examinadora)
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC (Depto. de Educação)

Prof.^a Dr.^a Raquel Mombelli (Examinadora)
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC (Depto. Antropologia)

Prof.^a Dr.^a Marta Corrêa Moraes
Universidade Estadual de Santa Catarina – UDESC (Centro de
Educação a Distância)

Prof. Dr. Álamo Pimentel (Examinador)
Universidade Federal do Sul da Bahia – UFSB (Depto. de Educação)

Prof. Dr. Leandro Castro Oltramari (suplente)
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC (Depto. de Psicologia)

Prof.^a Dr.^a Roselaine Ripa (suplente)
Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC (Centro de
Educação a Distância)

Dedico este trabalho à minha filha
Luiza.

AGRADECIMENTOS

Aos processos de(des)orientação...

À minha (des)orientadora Professora Dr^a Ana Maria Borges de Sousa, nossa Ana Baiana! Minha amiga, minha mestra, você é inspiração de vida! Serei eternamente grata a ti. Nem posso dimensionar tudo que aprendi e aprendo contigo. Gratidão pelas trocas, pelo acolhimento, pelo companheirismo, pela confiança. Este trabalho só foi possível pelos teus incentivos e apoios aos meus voos e aterrissagens. Gratidão pela sua presença tão generosa em minha vida, desde o Nuvic, passando pela biodanza, pelo doutorado e, por aí afora... Gratidão por me provocares a sair do lugar de conforto; por gerar (dessas) sossego frente os (des)caminhos da vida;

À Professora Dr^a Patrícia de Moraes Lima, gratidão pela sua amizade e presença vibrante em minha vida; por acolher minhas angústias acadêmicas e aquelas da Gi-mulher; por sempre apostar em mim.

À Professora Dr^a Cristiana Tramonte, gratidão pelos seus ensinamentos, por seu carinho e amizade. Sua presença foi fundamental para o traçado desta tese.

À minha família...

Aos meus pais (Ircy e Volnei). Sou grata por todo apoio e amor dedicados a Luiza e a mim.

Mãe, gratidão pelo seu carinho, pelos seus gestos de cuidado, pelas palavras mais sábias e certeiras nos momentos que mais precisei; por estar ao meu lado nas complexas escolhas da vida; pela paciência e compreensão com minha alma (in)quieta; por me incentivares a perambular pelo mundo afora com coragem e determinação na direção dos meus desejos; por me possibilitares ser uma mulher cada vez mais livre das convenções...

Pai, gratidão pelo seu amor. Ele me cura!

À minha filha Luiza, tão pequena e já sabe o significado de uma tese! Meu amor, minha vida! Gratidão por ter paciência com a mamãe e por ter embarcado nesta viagem comigo. Foi maravilhoso percorrer a Toca através de teus olhos. Gratidão pelo seu carinho, humor e alegria que me contagiavam sempre. Nem sei se conseguiria fazer uma tese sem o som de tuas risadas, sem tuas brincadeiras, teus toques de afeto e sem tua curiosidade pelas coisas do mundo e da Toca. Como é bom aprender e conhecer o mundo contigo!

À minha irmã (Fernanda), gratidão pela sua amizade, força e apoio nos cuidados com a Luiza.

As minhas avós, Ivone e Angélica (in memorian), mulheres desbravadoras, que desafiaram as dificuldades do caminho com persistência abundante. Vocês são a imagem de um feminino que não se intimidou frente às opressões. Gratidão por me fazerem descobrir o sentido da ancestralidade; por atiçarem minha curiosidade pela memória das velhas e sábias mulheres; pelas bênçãos e orações dedicadas a mim. Vocês são exemplos do que é ter ao mesmo tempo um corpo físico e uma alma!

A(o)s amigos(as)...

Às amigas que habitam meu coração (Viviane May, Claudia Annes, Ana Laura Tridapalli e Denise Moser). Vocês nem podem imaginar como me sinto feliz por tê-las encontrado neste mundo. Vocês que me escutam e respeitam minha humanidade imperfeita/inacabada.

À minha acupunturista Vera e ao meu psicanalista Claudemir, pelo cuidado e escuta dedicados a mim nesta travessia do doutorado.

Aos amigos(as) do NUVIC (Ana, Patrícia, Silvinha, Jacira, Ivana, Andressa, Susana, Rogério, Pamela) minha gratidão pelos momentos de trocas. Com vocês descobri sobre vida de grupo e sobre o prazer e a potência de aprender junto.

Às colegas do serviço PAEFI, da Prefeitura Municipal de Florianópolis, especialmente: Dona Ida, Salete, Samanta, Leila, Luciane, Soraia Araújo, Leila Lopes, Débora, Anna, Kátia, Márcia pelos compartilhamentos profissionais, pelas risadas, conversas informais, pela paciência e compreensão aos meus momentos de introspecção e angústias.

Aos encontros do percurso...

A UNIEDU/FUMDES pela concessão da bolsa durante os quatro anos de doutorado que me permitiram a aventura de unir meus projetos profissionais em curso e a pesquisa na pós-graduação.

Aos companheiros(as) e camaradas da rede Malungo (Raquel, Marcos, Cinthia, Lu e Lurdinha), com vocês ampliei minha compreensão de rede e fortaleci processos de solidariedade e esperança.

Ao Centro Espírita Choupana de Obaluaê, especialmente ao Pai Alexandre, pela acolhida que gerou minha aproximação com a espiritualidade e com a dimensão do sagrado.

Ao Movimento Negro Unificado (MNU) pelas partilhas de saberes e pelas inspirações políticas nesta tese.

Aos professores da Banca (Dr^a Joana, Dr^a Raquel, Dr^a Georgina, Dr. Álamo, Dr^a Marta, Dr. Leandro e Dr^a Roselaine) pela disponibilidade em participar deste momento e pelas contribuições tecidas ao texto.

Ao PPGE, aos funcionários(as) e professores(as), minha gratidão pelas trocas e aprendizagens.

Às mulheres e crianças da Toca, gratidão, pois este trabalho só foi possível com vocês!

Ao meu amor clandestino que não precisa ser nomeado...

Aos orixás e pretos(as) velhos(as) que inspiraram esta tese.

Quando comecei a escrever, que deseja eu atingir?
Queria escrever alguma coisa que fosse tranquila e
sem modas, alguma coisa como a lembrança de um
alto monumento que parecia ser mais alto porque é
lembrança. Mas queria, de passagem, ter realmente
tocado no monumento. Sinceramente não sei o que
simbolizava para mim a palavra monumento. E
terminei escrevendo coisas inteiramente diferentes.
(Clarice Lispector, 199, p. 134)

RESUMO

Esta tese buscou dar visibilidade **aos processos de socialização de mulheres quilombolas com as crianças moradoras do Quilombo Toca de Santa Cruz, localizado no município de Paulo Lopes/SC**. Os processos de socialização são aqui compreendidos como algo que diz da formação humana destes sujeitos(as) em relação uns com os outros(as). São práticas transversalizadas pela oralidade, tradição, ancestralidade, memória, relações de gênero, feminilidade, raça, pertencimento, movimentos da diáspora, da inventividade e de modos de resistências. São práticas que dizem de como estas mulheres vão se constituindo, a todo tempo, como negras e quilombolas, na potência política, afetiva e estética dos encontros com a infância quilombola. Através de uma abordagem etnográfica, procurei tecer este texto, no qual as narrativas dos(as) sujeitos(as) ganharam destaque. Para isto, o uso do Diário de Campo, das observações participantes, das entrevistas e conversas informais foram ferramentas etnográficas importantes na aproximação com o contexto pesquisado. Com e através d(elas), fui autorizada a acompanhar o processo de reconhecimento da comunidade, ainda em andamento, através de encontros com o grupo organizados pelos profissionais do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Tive a possibilidade de circular no terreno do sagrado em idas a cerimônias religiosas em um terreiro de Umbanda frequentado por uma Yalorixá quilombola e seus(uas) familiares. Além disso, pude deparar-me com os paradoxos da rede de proteção às crianças e os tratos com a população negra do município. Através de minha participação em audiências no Tribunal de Justiça do Estado, em manifestações em espaços públicos e nas redes sociais denominadas: “devolvam nossas crianças” e, na inserção na rede Malungo, vivenciei experiências que produziram os contornos para alguns de meus *devaneios* sobre as violências que envolvem o caso de acolhimento institucional de duas crianças quilombolas da Toca de Santa Cruz. E, se me perguntarem o porquê destas *escolhas*? “Esse é o olhar que se inicia no Outro, na expressividade de seu rosto, por isto, se submete ao seu mistério, seu distanciamento, sua rebeldia, sua expressividade, sua irredutibilidade. Nestes movimentos este olhar nos interroga, nos comove, nos desnuda, nos deixa sem nomes” (SKLIAR, 2003, p. 67-68). E, se me perguntarem pelo *começo* e pelo *fim*? Talvez possa recorrer ao que me advertiu Zaratustra de que “o caminho...o caminho não existe” (NIETZSCHE, 2008, p. 167). Trata-se aqui de pensar os *(des)caminhos* desta tese, nos quais os processos de socialização parecem potencializar a vida e os processos de resistências à

opressão, as violências, ao branqueamento, ao racismo, a discriminação e a invisibilidade.

Palavras-chave: Quilombo. Mulheres. Crianças. Processos de socialização.

ABSTRACT

This thesis sought to bring visibility to the socialization processes of *quilombola* women with the children who live in the *quilombo* Toca de Santa Cruz, located in the municipality of Paulo Lopes, in SC state, Brazil. In this work, socialization processes are understood as something that speaks to the human formation of these subjects in relation to one another. The practices are transversalized through orality, tradition, ancestry, memory, gender relations, womanhood, race, belonging and movements of diaspora, of inventiveness and of modes of resistance. These practices speak to how these women constitute themselves, at all times, as black and *quilombola*, in the political, affective and aesthetic power of the encounters with the *quilombola* children. I sought to weave this text through an ethnographic approach, in which the narratives of the subjects were highlighted. The use of the Field Journal, participant observations, informal conversations and interviews were important ethnographic tools for approaching the researched context. With and through them, I was authorized to accompany the process of recognizing the community, still functioning, through meetings with the group, organized by the National Institute for Colonization and Agrarian Reform (INCRA). I was given the possibility to circulate through the land of the sacred by going to religious ceremonies in an Umbanda *terreiro* visited by a *Yalorixá quilombola* and her relatives. Moreover, I came across the paradoxes of the network for the protection of children and treatment received by the municipality's black population. Through my participation in hearings at the State Tribunal of Justice, in manifestations in public spaces and in social networks called "return our children", as well as in the network Malungo, I had experiences that produced the contours for some of my reflections around the violence that involve the case of the removal of two *quilombola* children from Toca de Santa Cruz by the state. What if I were asked the reason behind these choices? "This is the gaze that begins with the Other, in the expressivity of one's face. For this reason, the person submits his or herself to the other's mystery, his distancing, her rebelliousness, his expressivity, her irreducibility. In these movements, this glimpse interrogates us, moves us, undresses us, leaves us nameless" (SKLIAR, 2003, p. 67-8). And what if I am asked about the *beginning* or the *end*? I might be able to resort to what Zarathustra warned, that "the path... the path does not exist" (NIETZSCHE, 2008, p. 167). The objective here is to reflect on the *paths* (or *detours*) of this thesis, in which the socialization processes seem to

heighten the potential of life and the processes of resistance to oppression, to violence, to whitening, to racism, to discrimination and to invisibility.

Keywords: *Quilombo*. Women. Children. Socialization processes.

RESÚMEN

En esta tesis doctoral se trató de dar visibilidad al proceso de socialización de las mujeres *quilombolas* con los niños que viven en el quilombo Toca de Santa Cruz, situada en Paulo Lopes / SC. Los procesos de socialización se entiende aquí como algo que dice la formación humana de estos temas (la) con relación a otra (como). Ellos son establecidos por las prácticas orales, la tradición, la ascendencia, la memoria, las relaciones de género, la feminidad, la raza, pertenencia, los movimientos de la diáspora, la inventiva y modos de resistencia. Estas prácticas dicen cómo se constituyen estas mujeres, en todo momento, al igual que los encuentros negro y *quilombolas*, el poder político, emocional y estético con la infancia *quilombola*. A través de un enfoque etnográfico, busqué a tener se esos escritos, en el que la narrativa del (la) sujeto (cómo) ganó prominencia. Para ello, el uso Del Diario de campo, la observación participante, entrevistas y conversaciones informales eran herramientas importantes en el enfoque etnográfico para el marco investigado. Con ya través de él (ellos), se me permitió acompañar el proceso de reconocimiento de la comunidad, aún en curso, a través de reunió nacen el grupo organizado por profesionales del Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria (INCRA). Yo era capaz de moverse en el suelo sagrado en las visitas a las ceremonias religiosas en uno patio de Umbanda frecuentado por un Yalorixá *quilombola* y su familia. Además, yo me encontré con las paradojas de lared de seguridad para los niños y las relaciones con la población negra Del municipio. A través de mi participación en audiencias en el Tribunal de Justicia del Estado, en las manifestaciones en espacios públicos y en las llamadas redes sociales: "nos devuelva nuestros hijos" y la inserción en la red Malungo, experiencias experimentados que produjeron los contornos de algunas de mis reflexiones sobre la violencia que rodea el caso de la atención institucional de los hijos de *quilombolas* Toca de Santa Cruz. Y si me por qué estas opciones ¿"Este es el aspecto que comienza en el Otro, en la expresión de su rostro, por lo tanto, se somete a su misterio, su desprendimiento, su rebeldía, su expresividad, su irreductibilidad. Estos movimientos que se centran en las preguntas, nos mueve, nos desnuda, nos deja sin nombres"(Skliar, 2003, p. 67/8). Y si me preguntas al principio y al final ¿Podrían es currir a lo que Zaratustra me advirtió que "el camino... el camino no existe" (Nietzsche, 2008, p. 167). Es aquí para pensar en el (mal) la dirección de esta tesis, en la que los procesos de socialización parecen mejorar la vida y los procesos de resistencia a la

opresión, la —violencia, el lavado de dinero, el racismo, la discriminación y la invisibilidad.

Palabras clave: Quilombos. Las mujeres. Los niños. Los procesos de socialización.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Olhares e Iniciação	29
Figura 2 - Textos categorizados por proximidade de conteúdo.....	58
Figura 3 - Diagrama I – composição familiar <i>Natalina</i>	77
Figura 4 - Plantas e ervas: cultivo do saber popular.....	80
Figura 5 - Da varanda eu aprecio a Toca.....	81
Figura 6 - Diagrama II - composição familiar <i>Lúcia</i>	83
Figura 7 - Mãe Lúcia, olhar e abraço fraterno.....	89
Figura 8 - Mãe Lúcia e sua nora Cristiane	89
Figura 9 - Diagrama III- composição familiar <i>Gracinha</i>	90
Figura 10 - As crianças e a rua	99
Figura 11 - As tranças e a beleza do trançado das gerações.....	102
Figura 12 - No cabelo da pesquisadora também é possível fazer tranças.	103
Figura 13 - Os penteados e identidade quilombola	103
Figura 14 - O berimbau, a palma e a ginga na Toca.....	104
Figura 15 - Na Toca com Cores de Aidê.....	105
Figura 16 - Omulu – sabedoria e ancestralidade	107
Figura 17 - Das nuvens- a Toca e seus núcleos familiares.	121
Figura 18 - Ainda das nuvens - a Toca.....	122
Figura 19 - A gente tem que ser o que é. (sede da CERPALO)	131
Figura 20 - Apresentação do relatório antropológico.....	132
Figura 21 - Do passado até o presente no território consagrado	132
Figura 22 - Vamos correr atrás do que é da gente.....	133
Figura 23 - Ogum - orixá das guerras e demandas.....	137
Figura 24 - Entre Caboclos e Pretos Velhos, velas e flores.....	146
Figura 25 - Natalina e a neta Ana Francisca – encontro de gerações no terreiro	148
Figura 26 - Yemanjá: mãe dos orixás.....	161
Figura 27 - Diagrama I - Política de Assistência Social.....	165
Figura 28 - Diagrama II - Rede de atenção e Proteção em Paulo Lopes/SC.	167
Figura 29 - Devolvam nossas crianças	194
Figura 30 - A Toca vai ao TJ.....	195
Figura 31 - Iansã – rainha dos ventos e tempestades.....	197

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Classificação dos textos encontrados na base de indexação (SciELO)	52
Quadro 2 - Trabalhos selecionados para análise (SciELO).....	53
Quadro 3 - Trabalhos identificados e classificados (ANPED).	54
Quadro 4 - Trabalhos escolhidos para análise (ANPED).	55
Quadro 5 - Trabalhos identificados e classificados (ABPN).....	56
Quadro 6 - Trabalhos escolhidos para análise (APBN).....	57
Quadro 7 - Comunidades remanescentes de quilombos em Santa Catarina	117
Quadro 8 - Comunidades em análise técnica.	118

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA - Associação Brasileira de Antropologia
ABPN- Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as)
ADCT - Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ANPED - Associação Nacional de Pesquisa em Educação
ASSIPA - Associação dos Idosos do Município
BIREME - Centro Latino-Americano e do Caribe de Informação em Ciências da Saúde
BPC - Benefício de Prestação Continuada
CAPS - Centro de Atenção Psicossocial
CED/UFSC - Centro Ciências da Educação da Universidade Federal de Santa Catarina
CEPA - Conselho Estadual das Populações Afrodescendentes
CERPALO - Cooperativa de Eletrificação Rural de Paulo Lopes
CEUCASC - Conselho Estadual de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros de Santa Catarina
Cnas - Conselho Nacional de Assistência Social
CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
COPPIR - Coordenadoria de Políticas Públicas para a Promoção da Igualdade Racial
CRAS - Centros de Referência de Assistência Social
CREAS - Centro de Referência Especializado de Assistência Social
CRP-SC - Conselho Regional de Psicologia
ECA - Estatuto da Criança e do Adolescente
FAPESP - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo
FLORAM - Fundação Municipal de Meio Ambiente de Florianópolis
FUCA - Fundação Umbanda Candomblé Angola
GTs - grupos de trabalhos
IGP - Instituto Geral de Perícias
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
LOAS - Lei Orgânica da Assistência Social
MNU - Movimento Negro Unificado
MPG - Ministério Público de Garopaba/SC
NUER - Núcleo de estudos de Identidade e Relações Interétnicas
NUVIC - Núcleo Vida e Cuidado: Estudos e Pesquisas Sobre Violências
OIT- Organização Internacional do Trabalho
PAEFI - Serviço de Proteção e Atendimento Especializado a Famílias e Indivíduos
PBQ - Programa Brasil Quilombola
PIB - Produto Interno Bruto

Pnas - Plano Nacional de Assistência Social
PNATER - Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural
SCIELO - Scientific Electronic Library Online
SEPPIR - Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SOUESC - Superior Órgão de Umbanda do Estado de Santa Catarina
SUAS - Sistema Único de Assistência Social
SUS - Sistema Único de Saúde
TJ - Tribunal de Justiça do Estado
UBS - Unidade Básica de Saúde
UDESC - Universidade do Estado de Santa Catarina
UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina

SUMÁRIO

INICIAÇÃO.....	29
NO QUE A TOCA ME TOCOU: NOS RASTROS DA PESQUISA...	34
ENTRE O SEDENTARISMO E O NOMADISMO: A ARTE DE FAZER ETNOGRAFIA NA EDUCAÇÃO	43
ESTADO DA ARTE DA PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO	49
Território Quilombola	58
Identidade Quilombola	63
Direito Étnico.....	67
Processos de Socialização Quilombolas	70
MULHERES GUARDIÃS DA ANCESTRALIDADE: NATALINA, LÚCIA E GRAÇA	72
AS MULHERES NEGRAS E SEUS PROCESSOS DE SOCIALIZAÇÃO NO QUILOMBO	97
OBALUAÊ.....	107
O QUILOMBO COMO ENDEREÇO DA RESISTÊNCIA	108
Etapas de regularização do território cumpridos pelo INCRA	116
QUILOMBOS EM SANTA CATARINA	117
GENEALOGIA E <i>GEO-GRAFIADA</i> TOCA.....	120
OGUM.....	137
PRÁTICAS, MEMÓRIA E ANCESTRALIDADE: “EU NÃO SOU DA IGREJA, EU SOU DO TERREIRO”	138
UM TERREIRO, MUITAS CRIANÇAS	151
YEMANJÁ.....	161
POLÍTICA DE ASSISTÊNCIA SOCIAL E A REDE DE PROTEÇÃO ÀS CRIANÇAS EM PAULO LOPES/SC	162
UMA COMPREENSÃO DE RISCO ENDEREÇADA À INFÂNCIA.....	171
“CASO” GRACINHA.....	173
NARRATIVAS QUE DÃO CORO <i>AO CASO</i> GRACINHA (LOUCURA + CORPO + SEXUALIDADE + NORMA + RACISMO + VIOLÊNCIAS +...+...+...).....	183

A REDE MALUNGO E A CAMPANHA: DEVOLVAM NOSSAS CRIANÇAS!.....	192
IANSÃ.....	197
OS FIOS DE UMA <i>TRANÇA-PESQUISA</i>	198
REFERÊNCIAS.....	203

INICIAÇÃO¹

Figura 1 - Olhares e Iniciação



Fonte: acervo da pesquisadora, 2017
(Fotografia autorizada para uso neste trabalho)

Esta tese versa sobre os processos de socialização tecidos por mulheres negras, para orientar a formação das crianças que com elas convivem na comunidade quilombola² Toca de Santa Cruz, localizada no município de Paulo Lopes/SC. Como

essas práticas promovem a iniciação das crianças no mundo ali e acolá, expandem e reprimem possibilidades de vida, ensinam e aprendem com suas ambiguidades e discernimentos, forjando modos de ser numa comunidade quilombola em processo de regularização fundiária pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)? Um processo em curso e do qual vai trazer muitas questões no processo de formação dessas crianças, pois o direito é uma forma de autoafirmação identitária. A iniciação é feita de ritmos, sons que percussionam um cotidiano plural, de diferentes jeitos de relacionarem-se com as crianças, com os adultos, com as pessoas que transitam pelo quilombo³ e fora dele.

¹ Expressão utilizada na religião Umbanda

² Segundo Moura (2013, p. 341) “quilombola, também chamado de calhambola, era o habitante dos quilombos. Na sua maioria, eram ex-escravos que fugiam das fazendas ou das minas e se incorporavam a um grupo já existente nas matas. Embora grande parte fosse negra, ali também moravam e atuavam brancos foragidos, índios, mamelucos, procurados pela justiça e toda uma camada perseguida pela sociedade escravista.”

³ Para Moura (2013, p. 335) “quilombo é uma palavra de origem banto que, durante a escravidão no Brasil, significou ajuntamento de escravos fugidos. Existiram inúmeros quilombos durante o período escravista, sendo o mais famoso a República de Palmares, que durante o século XVII ou possivelmente no final

No mosaico da iniciação, as mulheres dançam e cantam suas histórias, as memórias da escravidão, as experiências de exclusão, de abandono social, as discriminações tramadas em torno da negritude, mas também suas conquistas que dão sentido à dignidade com que se reconhecem. Auto principiam a iniciação das suas crianças, criam bênçãos que alimentam suas almas, religam anseios por uma vida de esperanças.

Percebe-se, com isso, que a presença das crianças quilombolas potencializa diversos estilos de práticas de socialização, os quais constituem os processos subjetivos dessas mulheres, como a dimensão da feminilidade quilombola e o lugar de liderança ocupado por elas. Práticas de socialização são aqui compreendidas como movimentos pedagógicos inseridos na formação humana desses sujeitos, mediados por uma afetividade sinuosa para compor suas relações uns(umas) com os(as) outros(as), ensinar valores e possibilidades de pertencimento sociocultural. São práticas transversalizadas pela oralidade, pela tradição, pela ancestralidade, por relações de poder, de gênero, de feminilidade, raça, pertencimento, movimentos da diáspora, da inventividade e dos modos de resistências. Práticas que dizem como essas mulheres tornam-se, a todo tempo, como negras e quilombolas, na potência política, afetiva e estética dos encontros com a infância quilombola.

Minha intuição sugere que, está em jogo nessas práticas de socialização a arte de viver como algo a ser construído e que perdura por toda a vida, o que implica um cuidado político-afetivo com o outro. São práticas que podem provocar a coragem e a disposição para viver a vida como uma arte da existência, o que comportaria a invenção de si. (FOUCAULT, 2010). Elas (as práticas) são aqui compreendidas como exercícios que potencializam a vida e os processos de resistências à opressão, às violências, ao branqueamento⁴, ao racismo, às

do XVI, na região que pertence hoje ao estado de Alagoas, mas que, no tempo de sua existência, fazia parte da capitania de Pernambuco. É oportuno dizer que somente a partir do século XVII é que o ajuntamento de negros fugidos passou a ser denominado quilombo. Antes eram conhecidos por mucambos”.

⁴ Para Bento (2002) o branqueamento foi um processo inventado e mantido pela elite branca brasileira, embora essa mesma elite, aponte o branqueamento como um problema do(a) negro(a), que “descontente e desconfortável com sua condição de negro(a), busca identificar-se como branco, miscigenar-se com ele para aludir suas características raciais” (BENTO, 2002, p. 25). O branqueamento nasce do medo da elite branca do final do século XIX e início do século XX, cuja intenção era eliminar progressivamente o segmento negro brasileiro. Havia uma expectativa de o Brasil torna-se um país branco, como consequência do cruzamento de raças incentivado pela política imigratória dos europeus neste

discriminações, às invisibilidades. Práticas de socialização são, nesse entendimento, tudo aquilo que (trans)forma a existência e contribui para que a vida seja vivida em sua dimensão ética e estética, como capacidade de sentir em comum o mundo em movimento. (MAFFESOLI, 1998).

São práticas eivadas de sabedorias para a condução da própria trajetória, portanto, auxiliam no trânsito e no posicionamento frente ao mundo. Engendram negociações, produções de linguagens que podem ter como horizonte a transformação da existência. Compreendo, a partir de Larrosa (2011), que essas práticas não são meras “mediadoras” dos “recursos” utilizados para o desenvolvimento dos sujeitos, mas fabricam sujeitos dotados de experiências de si. Especialmente, por estarem situadas no campo da formação humana, essas práticas são inusitadas, inventivas e reconfiguradas para o tempo presente.

Imbuída de aprendizagens outras e de muitas que são pertinentes à formação no doutorado, busquei problematizar **como as práticas de socialização das mulheres quilombolas são produzidas na relação com as crianças, moradoras do Quilombo Toca de Santa Cruz, no município de Paulo Lopes/SC?**

Escolhi, para essa problematização, uma abordagem etnográfica, ciente de que outra metodologia poderia inviabilizar a opção por interpretar o observado. A partir da inserção etnográfica no terreno de pesquisa construí análises provisórias, indagações, e anúncios de leituras possíveis, tendo como referência três campos conceituais: o primeiro deles remete à territorialidade; o segundo reúne as práticas de memória, de ancestralidade e de religiosidade; por último, apresento as tramas nas redes de proteção às crianças fora e dentro do quilombo.

O processo etnográfico de observar, participar, interpretar e registrar deu-me pistas para a arquitetura deste texto. Esses campos conceituais não estão desvinculados uns dos outros, pois quando se trata do tema quilombo, o aspecto da territorialidade é um agregador étnico-político dos aspectos da memória, da ancestralidade, da religiosidade e

período. O momento que a teoria do branqueamento ganha força coincide com o início da industrialização brasileira em que havia uma população majoritariamente negra e recém-saída do processo de escravização. O branqueamento fortalece a supremacia econômica, política e social dos(as) brancos(as) através da noção de privilégio simbólico e material, bem como a ausência de debates sobre o lugar destes(as) nas desigualdades raciais brasileiras, além de instaurar um imaginário negativo e desqualificador em relação aos(as) negros(as), na medida em que brancos(as) se situam como modelo de humanidade universal desejado pelo grupos não-brancos.

das redes de cuidado e proteção do grupo. É na/pela terra que grupos quilombolas têm reivindicado seus direitos e produzido seus processos de resistências ao racismo e às violências.

O terreno etnográfico estudado, por mim, foi aqui organizado a partir de algumas imagens da religião de matriz africana, neste caso, a Umbanda. Não se trata de um estudo sobre a Umbanda, mas de olhar como a ligação com o terreiro mobiliza mulheres e crianças quilombolas na Toca de Santa Cruz a encontrar-se com símbolos e linguagens de sua cultura, de sua história, contribuindo para imaginar em mundos que valorizam a dimensão de uma estética étnico-racial. Por essa razão, utilizo conceitos dessa matriz religiosa para traçar diálogos com os campos conceituais apresentados acima.

O termo *iniciação* que desenha a apresentação desta tese, juntamente com a imagem da criança frente aos atabaques em um terreiro de Umbanda, quer dialogar com os ritos que inserem as crianças nos cenários dos adultos, o que, a meu ver, provocam a invenção de práticas de socialização relevantes para todo o grupo em convivência. Iniciar-se na Umbanda convida a caminhar pela vida junto aos orixás, aos(as) pretos(as) velhos(as) e ao povo de santo. Estrear na feitura de uma tese implica, desse modo, caminhar com autores(as), com os processos metodológicos e um universo de questões. Implica, também, falar um pouco de si, das crianças e das mulheres que compõem esta pesquisa: Natalina Lúcia e Gracinha.

No campo da etnografia faço uma escolha por três Orixás para inaugurar as seções que organizam a textualidade desta tese: o primeiro é o Orixá **Obaluaúê**. Sua imagem remete aos aspectos que dão feições aos processos ligados ao território tradicionalmente ocupado pelos quilombolas. Neste caso, a memória das(os) mais velhas(os) foram centrais, como a de mãe Lúcia, assim conhecida na sua comunidade, uma das mulheres mais velhas do quilombo. Seus saberes alagam o texto com preciosas informações do passado na comunidade. O segundo Orixá é **Ogum**. Ele inspira as narrativas que bordam a relação entre as mulheres, o terreiro e as crianças. Ogum é o chefe de cabeça da Yalorixá Natalina, membro das cerimônias da Umbanda desde criança. Em seguida, o Orixá **Yemanjá**, com quem busco navegar nas redes de cuidado e proteção das crianças dentro e fora do quilombo, sob um viés no qual os direitos humanos são postos em evidência através das políticas de assistência social e as implicações que perpetraram o “caso Gracinha”⁵. Por último,

⁵ O “Caso Gracinha” ficou conhecido desta forma por tramitar na rede de proteção as crianças e no Tribunal de Justiça do Estado de Santa Catarina devido ao fato

Iansã, rainha dos ventos e tempestades se faz presente no ritual de *fechamento* da tese.

Por entre as sinuosidades deste texto inacabado convido o(a) leitor(a) a percorrer as páginas a seguir com toda a liberdade para concordar, discordar, desistir, persistir, recomendar... Desde um memorial onde narro fragmentos de minha história em curso, passando por minha compreensão de etnografia na educação, um breve levantamento sobre o estado do conhecimento até a apresentação das mulheres guardiãs da memória do grupo escolhido, busco dar um *início* para tese. Um *início* que aspira o “frescor de um começo” (ROSA, 2016), pois se há algo que importa nesta demarcação é um tipo de *frescor* que pode arejar o pensamento. Nesta empreitada inspiro-me em autores(as) que circulam num campo pós-crítico na educação como Larrosa (2002 e 2011), Skliar (2003 e 2011), Foucault (2012, Lima (2015), Bujes (2010), Eizirik (2001), Kohan (2003 e 2004), Gros (2010), Rolnik (2014), Louro (2016), entre outros(as).

Na (des)continuidade do texto busquei reunir problematizações acerca do quilombo como endereço da resistência, além de descrever sobre os quilombos em Santa Catarina e aspectos de uma *geo-grafia*⁶ da Toca de Santa Cruz. Autores(as) como Moura (2013), Munanga (1996), Leite (1996 e 2008), O’dwyer (1995, 2008 e 2009) e Mombelli (2009 e 2014) guiaram meu olhar, além das pesquisas realizadas acerca das legislações que envolvem o direito étnico no acesso dos quilombolas à terra, cultura, educação. Seguindo as *trilhas* do texto apresento uma etnografia de um terreiro de Umbanda a partir da espiritualidade da Yalorixá Natalina. A mulher quilombola afirma o lugar da religião de matriz afro-brasileira ao dizer: *Eu não sou da igreja, eu sou do terreiro*⁷.

de Gracinha, mulher negra e quilombola da Toca de Santa Cruz, ter perdido a guarda de suas duas filhas menores, sendo estas encaminhadas para acolhimento institucional desde o ano de 2014. O processo corre em segredo de justiça. Mais adiante serão aprofundadas algumas questões do caso.

⁶ Faço propositalmente no texto outra inscrição na palavra *Geo-grafia* (Geo=terra+Grafia=escrita) ao separá-la com o hífen busco pensar a *grafia* como uma marca que registra e afeta. Busquei inspiração nos trabalhos de Milton Santos (1979, p. 53) ao dizer que “a paisagem é formada tanto por objetos naturais, representados por obras não realizadas pela sociedade como por objetos sociais, resultados dos trabalhos do homem no passado e no presente. Assim como o espaço, a paisagem também é dinâmica e está em constante transformação, pois acompanha os processos de mudanças da sociedade.”

⁷ Anuncio que as falas das pessoas (bem como carta apresentada mais adiante) estarão indicadas em itálico

O trânsito do quilombo até o terreiro produz-se regularmente em um processo onde mulheres e crianças deslocam-se geograficamente de uma cidade a outra e, com isso, potencializam os símbolos e arquétipos de uma ancestralidade afrodescendente. Autores(as) como Tramonte (2001 e 2010), Martins (2011), Caputo(2012), Theodoro (1996) e Cacciatore (1988) renutriram minhas reflexões acerca dos temas discorridos.

Seguindo na leitura, o texto ganha outros contornos etnográficos ao trazer o “caso” Gracinha e a complexidade das tramas que envolvem a política de assistência social e a rede de proteção às crianças. Aqui ganha força a visibilidade do lugar de um sistema judiciário composto de homens brancos que teimam em cristalizar um lugar de poder permanente através de práticas violentas e racistas. Nesse trecho, muitos questionamentos e enfrentamentos são narrados como formas de resistências, entre elas a composição da rede Malungo.

Busquei a criação de um texto em que os capítulos não fossem estanques, apenas disparadores de outros possíveis textos, inquietações, perguntas. Se houve uma intenção regular nesta escrita, arrisco-me a dizer, que foi meu empenho cuidadoso com as narrativas dos(as) sujeitos(as). Foi, sem dúvida, com eles(as) que um sentido possível foi dado a este texto.

NO QUE A TOCA ME TOCOU: NOS RASTROS DA PESQUISA

Neste percurso sinuoso, inúmeras questões povoaram minhas reflexões, e com elas fiz um esforço de sistematizar ideias já experimentadas no mestrado⁸, as quais discorriam acerca de relações raciais. Agreguei algumas compreensões apropriadas nesta formação acadêmica em nível de doutorado, outras aprendidas na com/vivência com as/os habitantes da Toca. Entre as questões, uma orienta o percurso desta tese: como as práticas de socialização das mulheres negras quilombolas são produzidas na relação com as crianças, moradoras do Quilombo da Toca de Santa Cruz, no município de Paulo Lopes/SC? Como são compartilhadas entre os quilombolas, especialmente com as

⁸ Título do Trabalho: As Relações Raciais nos Contextos Educativos: suas implicações na constituição do autoconceito de crianças negras moradoras da comunidade de Santa Cruz do município de Paulo Lopes/SC. 2006. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

crianças? O que tais práticas podem dizer-nos acerca dos processos que envolvem o pertencimento racial e as formas plurais de resistências?

Indagações que me incentivaram a lançar algumas pistas para mapear minha *geo-grafia* afetivo-desejante, como pesquisadora em educação. Um desafio para descrever alguns episódios que atribuíram sentido à construção de minha tese. Tais indagações dizem respeito também à arquitetura da minha humanidade inacabada. Portanto, este texto passa a ser um documento de identidade, o que me faz pensar na obra de Silva (2007), ao descrever as teorias do currículo para revelar como elas forjam nossa vida, nossa autobiografia, o *currículo vitae*, os textos, discursos, percursos, viagens, territórios, subjetividades. Uma existência marcada por conquistas e perdas, dificuldades, superações, crises, abandonos, encontros, descobertas, situações articuladas que constituem e fortalecem minha humanidade. Como na cartografia (ROLNIK, 2014) passo a mapear intensidades afetivas, (de)composições de territórios para desenhar linhas que se mesclam no/pelo meu corpo-pesquisadora, ao produzir minha *geo-grafia* e minha história. Desde já aviso aos(as) leitores(as) que não há um início a (de)marcar os motivos os quais me levaram ao doutorado, já que não me interessa por onde começa e onde termina. Não quero fixar-me ao passado, mas olhar o que pode ser inusitado no transcurso dessa experiência. Como um rizoma (Deleuze & Guattari, 1995), que nem começa nem conclui, mas que se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, por vir, afinado com os tempos *Kronos* e *Kairós*. (KOHAN, 2003).

Os tempos *Kronos* e *Kairós* acompanham minha vida-rizoma, são espaços de aprendizagens. O tempo *Kronos*, linear e cronológico, muitas vezes afeta o meu tempo interno de sentir a *experiência* com tudo que essa me possibilita alcançar, abandonar, abrir, sonhar, desejar, fantasiar, olhar, realizar, insistir, de/sassossegar. Enquanto o tempo *kairós* convida a ultrapassar fronteiras e atravessar a temporalidade diária, abrigar a dimensão do inesperado, do imprevisível, do aleatório. Concordo, portanto, que,

Kairós é o tempo das relações, o tempo das vivências que transcendem Kronos e dão significado aos acontecimentos, atravessando a temporalidade cotidiana. Um movimento aleatório, inesperado e expressivo da existência, não apreensível pelo planejamento racional, porque imprevisível (SOUSA; CARDOSO, 2007, p.105).

São dimensões atemporais que possibilitam refletir como se realizam as minhas experiências e as dificuldades de centrar-me na cronologia desacompanhada dos sentidos e significados. Nasci e cresci nas proximidades de um território que atualmente vem sendo reconhecido e legitimado como um quilombo: a Toca de Santa Cruz. Lugar onde vivem os(as) negros(as) do município de Paulo Lopes/SC. Este *território externo*, com o qual convivi ao longo de muitos anos, de algum modo fez erigir *territórios internos* que aguçaram minha curiosidade para *olhar* estes outros, donos de culturas singulares. Chamava minha atenção os aspectos do *Ser Negro(a)* naquele contexto: a cor da pele, o estilo dos cabelos, a estética que adornava os corpos, os ritos de religiosidade, os modos de residir, as relações com o mercado de trabalho, com a escola. As diferenças estavam de/marcadas pelos aspectos culturais, históricos, sociais, políticos, étnico-raciais, de gênero e territoriais.

Consegui, em diversos momentos, ultrapassar os limites geográficos, adentrar o quilombo e aproximar-me das pessoas que ali habitavam. Possibilidade de estar lá conhecendo peculiaridades do cotidiano, circulando em um universo distinto, porém próximo do meu. O encontro com as diferenças gestava des-locamentos e abria oportunidades para saber, conforme a permissão dos(as) quilombolas, dos significados de existir ali. Outros e, ao mesmo tempo, a *novidade*. Quanta potência podia reconhecer no encontro com eles(as)! Saber que podem produzir em nós afecções⁹ e redirecionam o olhar, as concepções previamente formuladas, bem como, sentirem-se afetados por nós.

Sentimentos, emoções, fluxos, in/diferença, alegria, prazer, desejos que se misturavam e poderiam contribuir para romper com as permanências, integrar as vicissitudes da vida, do estar-junto. Nascer na presença do outro, na agonia do desconhecido e na potência das pequenas revoluções, das transformações manifestas nas relações, confiar na beleza do humano. A partir desses aspectos situo-me como uma mulher branca, nascida na década de 1980 e que, aos 29 anos torna-se mãe de uma menina negra descendente de uma relação interracial. Com minha filha tenho aprendido sobre o tornar-se negra em seu sentido político, estético e cultural.

⁹ Afecção é colocada aqui a partir da derivação do latim de *affectio, onis*, deriva *afficio*, significa relação, disposição, estados e modo de ser; de *affectione*: ação de afetar, influência; estado resultante da influência sofrida; modificação. (MACHADO, 1977)

Sou a primeira filha de um casal de agricultores com baixa escolaridade, mas que sabiam da importância da escola, embora meu pai nunca a tenha frequentado. Residir no interior, ir à escola, apresentava-se como um desafio. Cresci numa família pequena, com a minha mãe, meu pai e minha irmã, e desde cedo aprendi o valor de plantar, cuidar, esperar e colher. Além de agricultora, minha mãe era costureira e tinha, entre suas principais clientes, mulheres, algumas delas negras, o que favoreceu o meu contato com a comunidade de Santa Cruz. As mulheres da Toca também vinham até minha casa com os seus tecidos para que ela costurasse suas roupas, ocasião animada pelas conversas em que se podia conhecer um pouco dos cotidianos de lá e de cá.

Ingressei na escola pública aos sete anos, e nela construí meu interesse por esse universo. Fui a primeira neta a chegar numa universidade, dadas as dificuldades enfrentadas pela família materna e paterna, numerosa, que era em sua maioria agricultores. Frequentar a escola era difícil, porém relevante e deveria ser levado a sério, já que poderia fazer a diferença em meu futuro. Na trajetória escolar senti as qualificações e desqualificações dos(as) profissionais, o incentivo e a mobilização para estar ali, como também o desânimo, a indiferença. Ouvia de minha mãe e de meu pai que era preciso estudar para ter *boas* notas, ser *boa* aluna, dedicar-se com compromisso e responsabilidade. Havia horário para a rotina com as tarefas escolares e meus pais também acompanhavam meu desempenho através do boletim. O tempo fez-se presente e aos poucos eu compreendia o que isso significava.

Durante toda a minha formação na Educação Básica, tive apenas uma professora negra que lecionava a disciplina de História, com quem realizei o primeiro trabalho acerca de África. Outro professor, também de História, acompanhou e incentivou minhas primeiras pesquisas na Toca de Santa Cruz, ainda na década de 90, como estudante da antiga 8ª série¹⁰. Após a finalização do Ensino Médio, uma conquista marcante: decidi ir mais longe e estudar para ingressar na universidade. No primeiro vestibular não consegui a tão esperada aprovação, como acontece com inúmeros jovens, então, mais um ano de estudos para ingressar na faculdade de Psicologia¹¹. Foram cinco anos de descobertas, transformações, com obstáculos e alcances possíveis pelo acesso a bolsa

¹⁰ Neste caso a referência era ao ensino de oito anos, e que em 2006, o Senado aprovou o Projeto de lei nº 144/2005 que estabelece a duração mínima de nove anos para o Ensino Fundamental.

¹¹ Na Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL) no campus da Pedra Branca/Palhoça (SC).

de estudos do artigo 170¹² durante todo o período de minha formação, que se fez numa perspectiva crítica, social e comunitária. Nessa formação, temas como identidades, comunidades, gênero, sexualidades, etnias, raças, violências, aprendizagens, infâncias, loucura, entre tantos, transversalizaram meu currículo e também meu corpo. Durante a graduação tive apenas uma professora e uma colega de classe que eram negras. Naquele momento deparei-me com o branqueamento que se mostrava igualmente na universidade.

Não posso deixar de registrar aqui minhas lembranças do semestre que estava tendo aula com essa professora negra, responsável pela disciplina Psicologia Social. Naquela época, ano de 2000, morava em Paulo Lopes/SC e utilizava todos os dias o ônibus para chegar à universidade. As dificuldades inesperadas do percurso geravam atrasos para a aula dessa professora e eu, por vezes seguia ofegante e com passos rápidos. Retomo a memória o dia, que ao chegar, avistei colegas da turma no corredor, rindo e conversando. Pensei: a professora não deve ter vindo, foi o que me ocorreu naquele instante. Ao aproximar-me perguntei: o que houve? A professora não veio? Eles riram para depois responder: “a professora não pôde vir, mas mandou sua empregada doméstica” (gargalhadas que ainda ecoam em minha mente). Olhei perplexa para eles, com indignação abri a porta e vi a professora já realizando a sua aula. Disse-lhes alguns desaforos e ouvi mais gargalhadas. Tempos de muitas lutas aqueles!

Durante a formação tive a oportunidade de participar do núcleo de Psicologia e Práticas Sociais, coordenado pela professora Patrícia de Moraes Lima, com seus colegas Leandro Castro Oltramari e Adriano Nuemberg. A inserção em um projeto de pesquisa e extensão na área da Psicologia educacional-escolar possibilitou-me o encontro mais de perto com a educação. O projeto durou dois anos e foi realizado em uma Escola Estadual do Município de Paulo Lopes/SC, a qual era frequentada pelas crianças negras da comunidade de Santa Cruz. Meu Trabalho de Conclusão de Curso pesquisou trajetórias de vida de algumas mulheres negras da mesma comunidade, articulando assuntos como: mercado de trabalho, gênero e raça, pesquisa orientada pelo professor Leandro Castro Oltramari e coorientada pela professora Jeruse Romão.

Desse modo, a escola e a comunidade passaram a constituir-se interesse de pesquisa na trama do que eu considerava relevante. Percebia

¹² O Artigo 170 é assegurado pelo Estado de Santa Catarina destinado à concessão de bolsas de estudo e de pesquisa para alunos economicamente carentes em cursos de graduações de universidades privadas.

a necessidade de produção de estudos atrelados às intervenções, pois, ser psicóloga e pesquisadora traduziam-se como atividades assumidas junto às realidades vividas. Como profissional, de que maneira poderia contribuir para que a voz dos sujeitos fosse ouvida e a visibilidade dos contextos fosse ressaltada? Quais seus compromissos éticos? Ou melhor, que ética interessa? Seria uma ética de preocupação e cuidado, com disposição afetiva para se antecipar ao bem estar do outro? (SOUSA, 2011).

O tempo da universidade foi um tempo colado com a minha militância junto ao Partido dos Trabalhadores (PT). Faço parte do grupo que fundou o PT em Paulo Lopes/SC, ainda na década de 90. Meu interesse pelas questões políticas do município era nutrida pela aproximação com alguns professores(as) ligados à área da Psicologia Social e Educacional da Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL). Foram quase dez anos de militância, pois, na época, para conseguir a filiação ao partido era necessário passar por ciclos de formação com companheiros(as) políticos, alguns deles históricos no movimento social e partidário. Através da militância política no município pude acompanhar alguns feitos históricos: um garoto negro tornar-se candidato a vereador e uma mulher a vice-prefeita. Nosso grupo nunca conseguiu eleger ninguém, mas nos aventurávamos nas disputas enfrentando a ordem instituída.

Busquei e busco uma *Psicologia das frestas*, que pode ser intitulada também como uma *psicologia do desassossego, ou da diferença*, como me inspira os trabalhos de Eizirik (2001), Skliar (2003 e 2011) e Larrosa (2011). As frestas produzem desarrumação dos lugares assegurados, pressionando, forjando sulcos quase imperceptíveis e que abrem buracos, abalam os alicerces, fazem desabar estruturas e, muitas vezes, possibilitam a edificação de novas paredes. As frestas balançam os saberes e poderes da Psicologia e esta se re/cria nas novas construções, o que pode desafiar a prescrição, a generalização, a lógica da confirmação de um modelo cientificista de neutralidade e verificação, de verdades absolutas, de fragmentação e reducionismo. A *Psicologia das frestas* afasta as fronteiras para dar lugar às discontinuidades do pensamento, para conviver com o estranho, acolher as singularidades, as diferenças, a complexidade da vida.

As *frestas* em minha trajetória permitiram-me enxergar as rachaduras e implosões dos processos pedagógicos, ouvir e olhar minhas inquietações, sentir o que pulsava nos contextos das instituições e ainda, o que pulsava em mim. (ROLNIK, 2014). O que podia a Psicologia? O que buscava neste intercurso? Nascia ali o gosto pela pesquisa e aos

poucos me chegava da temática em torno das questões étnico-raciais na educação. Ser pesquisadora implicava escrever e formular conhecimentos. Perguntava-me: como fazer pesquisa? Como adentrar, estar e sair dos contextos investigados? O que fazer com as vozes dos sujeitos? Como realizar intervenção com pesquisa? Quais metodologias eram possíveis? Seria possível uma bússola, um mapa a seguir? Procurei pensar e viver as intersubjetividades que compõem o cenário de pesquisa, com a convicção de que o(a) pesquisador(a) afeta e é afetado(a) pelos encontros cotidianos.

As experiências ao longo da graduação favoreceram a articulação entre saberes da Educação, Antropologia e outras ciências. Por isso, transitei em outros relevos-geografias e, em 2004, iniciei o mestrado junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação, na Universidade Federal de Santa Catarina, na linha de pesquisa Educação e Movimentos Sociais, com a orientação da Professora Dr.^a Cristiana Tramonte. Constituí, para essa formação, uma pesquisa que tomou como fundamento uma abordagem etnográfica, para focalizar a constituição do autoconceito de crianças negras moradoras da comunidade de Santa Cruz, município de Paulo Lopes/SC.

A pesquisa concretizou-se na Escola Estadual de Paulo Lopes, na qual estudam a maioria das crianças negras, moradoras da referida comunidade. Investiguei os aspectos históricos e culturais impressos na trajetória das famílias das crianças, especialmente a partir das avós negras, guardiãs das memórias do quilombo. Descobri o quanto a escola era importante para crianças e familiares, que acreditavam ser a única forma de ascensão social. Registrei alguns dados sobre a história da comunidade, pois não havia nada documentado no município. A partir de algumas cenas observadas e de narrativas de crianças e professores(as) foi possível a visibilidade de situações de racismo, preconceitos, discriminações, e como as crianças negras arquitetavam seus modos de sobrevivência e os enfrentamentos a essas manifestações do cotidiano escolar. Questionei os discursos dos(as) professores(as) sobre as dificuldades de aprendizagem associados à cor da pele negra. Vale registrar que, até então, a comunidade não tinha sido reconhecida como quilombola.

Na minha pesquisa de mestrado dialoguei com sujeitos(as), e fui além da convivência com as crianças no contexto escolar. Circulei na comunidade quilombola e entendi o sentido que as avós destas atribuíam à escola, como nomeavam o território onde habitavam e suas trajetórias de escolarização. Constatei que, das cinco avós negras participantes de minha pesquisa, apenas uma passou pela escola e por pouco tempo.

Entretanto, todas elas salientavam a importância dos estudos e de estar na escola, afirmavam que hoje *é tudo mais fácil*. Uma das avós, com 72 anos disse-me: *quando os meus netos não passam para a escola, eu vou até lá ver o que aconteceu*. Contudo, nem sempre a escola vai ao encontro das demandas dessa população, com o que sentem, e acaba por produzir episódios de discriminações e preconceitos, entre eles, o fracasso escolar. Das cinco crianças negras pesquisadas, apenas uma foi aprovada no final do ano letivo, sendo que já era multirrepetente.

Naquele momento, a pesquisa oportunizou refletir as trajetórias dessas crianças e a relação da temática com a formação de professores(as). Nesse cenário de *convivências*, observei que os(as) professores(as) constituíam seus processos subjetivos gestando interações com o *outro*, a partir de auto-olhares e de olhares externos a si. Ou seja, procuravam suas estratégias afetivas de sobrevivência na escola e na sociedade, reconhecendo em si e nos *outros* seus *territórios* internos e externos, tecendo as est(é)ticas do estar-junto. Isso pode indicar que o exercício da docência está relacionado com a conquista de si, uma condição para tornarem-se o que são, o que talvez contribua na produção de práticas educativas. As reflexões geradas desse trabalho possibilitaram-me tocar em coisas que jamais imaginadas, aproximar-me de pessoas, lugares, fazer leituras, estudar, registrar, falar, escrever. Fui ao encontro de espaços profissionais que instigavam ainda mais esses saberes em torno da escola e dos sujeitos. Aos poucos, a escola passou a ser um lugar de coexistência na qual me reconhecia além da produção de pesquisa. Um lugar de trabalho profissional.

Durante o mestrado iniciei minha participação no Núcleo Vida e Cuidado: Estudos e Pesquisas Sobre Violências (NUVIC)¹³, o qual era coordenado, na época, pela professora Ana Maria Borges Sousa. O Núcleo continua vinculado ao Centro Ciências da Educação CED/UFSC. Nesse espaço acadêmico ampliei saberes, o que colaborou fortemente para minha formação profissional e humana. Os estudos e as pesquisas

¹³ O Núcleo Vida e Cuidado: estudos e pesquisas sobre violências (NUVIC), criado em 2002, é um espaço interinstitucional vinculado ao Centro de Ciências da Educação da Universidade Federal de Santa Catarina (CED/UFSC). O NUVIC reúne pessoas cujo interesse comum é realizar pesquisas e ações que recusem as violências, pois elas silenciam diálogos, transfiguram o respeito mútuo em relações verticais de poder que operam com atitudes de mando e de obediência; são multifacetadas, inesgotáveis nas explicações que provocam, mas questionáveis em todas as esferas. As ações do NUVIC têm o cuidado como paradigma das relações, o reconhecimento e o prestígio da/à vida como princípio ético. Informações disponíveis: www.nuviv.com.br. Acesso em: 24 abril 2017.

realizados e compartilhados no Núcleo, formado por um coletivo de educadores(as) vinculados à diversas áreas de conhecimento, e também por estudantes e profissionais que atuavam/atuam nas redes municipal e estadual de ensino, em outras instituições ligadas aos direitos humanos, potencializaram o aprofundamento nas discussões pela educação, pela pesquisa e, principalmente, pela formação de professores(as). No Núcleo desenvolvi estudos relacionados ao tema das violências, com foco para a questão étnico-racial na escola, observando trajetórias escolares de crianças negras.

A partir de 2003, com a implementação da Lei 10.639¹⁴, participei dos processos de formação de professores(as) em escolas de diversas regiões do estado. A legislação permitiu que as escolas avaliassem os seus fazeres, saberes e quereres, e abriu *frestas* que tencionavam (e tencionam) os modos de produzir conhecimentos. A Lei abalou os currículos para as perguntas: para que e para quem se inventa e viabiliza a educação? Quais os endereçamentos do saber? Problematizou se o currículo é racialmente enviesado e questionou a formação dos(as) professores(as) nas universidades. Nessas formações fortalecia o meu interesse pela docência. A experiência como professora colaborou para que eu assumisse a pesquisa como prática pedagógica.

Embora atrelada a departamentos e universidades diferentes, meu trabalho envolvia a formação de professores(as) no curso de Pedagogia, em outras Licenciaturas e em cursos de Pós-Graduação na área da Educação. Nos planos de trabalho passei a inserir temáticas como violências, gênero, sexualidades, currículos, fracasso escolar, corpo, bem como, a questão étnico-racial. Por vezes escutava dos(as) alunos(as), com relação a esta última temática: *eu nunca havia estudado isto*. Ou ainda, *eu nunca havia pensado neste tema para a escola, o que ele tem a ver com a formação do(a) professor(a)*. Narrativas que mostravam os silenciamentos presentes, ocultos nos currículos. E, de alguns(mas) professores(as) escutava: *será preciso mesmo incluir este tema no meu planejamento? Não há alunos(as) negros(as) na minha sala de aula*.

¹⁴ Inclui como obrigatoriedade os conteúdos de história e cultura africana e afro-brasileira no currículo da Educação Básica e institui o dia 20 de novembro como dia Nacional da Consciência Negra. A Lei Federal 11.645/08 complementa a 10.639/03, incluindo a obrigatoriedade da história e cultura das populações indígenas.

Maiores informações:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm.

Acesso em: 18 abril 2017.

A docência fez-se como experiência de pesquisa, pois nessa trajetória destacava-se a singularidade e a complexidade do processo de ensinar. Além da experiência como docente, a partir de 2014, assumi como psicóloga na Prefeitura Municipal de Florianópolis/SC, junto ao Serviço de Proteção e Atendimento Especializado a Famílias e Indivíduos (PAEFI), que consiste em um serviço público operacionalizado pelo Centro de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS)¹⁵.

Ao longo dos anos delinee minhas *experiências* (Larrosa, 2002, p. 21) “como sendo aquilo que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca” e percebia que ensinar e aprender envolve travessias compostas de medos, liberdade, rompimentos, transformações, por vezes assustadoras, por vezes prazerosas. Contudo, como disse Guimarães Rosa (2001, p. 33): “viver é muito perigoso” e por isso compreendia que é preciso coragem, desapego, ousadia para se entregar a uma vida itinerante guiada por um exercício nômade que se permite voltar ao mesmo lugar e conversar com as mesmas pessoas, porque o nomadismo não se expressa apenas no movimento de passagem por lugares distintos, mas pela possibilidade de (re)visitar o mesmo não sendo a mesma.

ENTRE O SEDENTARISMO E O NOMADISMO: A ARTE DE FAZER ETNOGRAFIA NA EDUCAÇÃO

As formas de sedentarismo e de nomadismo¹⁶ na Toca de Santa Cruz, ao longo de minhas pesquisas, são caracterizadas por mim como longitudinais porque se localizam em uma temporalidade. Apresento uma primeira imagem deste terreno etnográfico que escolhi: as avós quilombolas. Velhas mulheres fixadas em uma territorialidade e que, por

¹⁵ O serviço PAEFI realiza apoio, orientação e acompanhamento a famílias e/ou indivíduos em situação de direitos violados/violências. Fundamenta-se no acompanhamento psicossocial de forma sistemática visando a promoção de direitos e o fortalecimento de vínculos familiares, buscando o rompimento das situações de violação de direitos. Tal serviço está de acordo com as orientações da Política Nacional de Assistência Social (PNAS), efetivada por meio do Sistema Único de Assistência Social (SUAS).

¹⁶ A inspiração teórica destes conceitos surgiu com Maffesoli (2001) o qual apresenta a ideia da errância que perturba e incomoda a quietude do sedentário. Como a imagem do Deus grego Hermes, o deus viajante, deus dos comerciantes e ladrões, e em perpetuo deslocamento. Hermes e seus pés ativos prontos para fugir quando não se satisfaz com a rotina. É um modo de errância que desloca o corpo, mas, sobretudo, o pensamento.

gerações estão lá perpetuando saberes. São anciãs carregadoras de uma cultura singular e preciosa como nos lembra Estés (2007, p. 58):

[...] as ferramentas mágicas que a avó arquetípica usa para a transformação não mudam há milhares de anos. A mesa da cozinha. A luz do lampião. Uma única vela. A música. O ritual. O insight. A intuição. A sopa. O chá. A história. A conversa. O longo passeio. A confissão. A mão amorosa. O sorriso brincalhão. A sensualidade bem resolvida. O senso de humor malicioso. A capacidade de examinar os outros e ler sua alma. A palavra gentil. O provérbio. O coração atento. A perspicácia para, quando necessário, proporcionar aos outros a experiência angustiante do olhar.

As avós quilombolas têm sido as principais interlocutoras para orientarem o meu traçado nos processos de pesquisa. Elas apontam vestígios dos mundos onde coabita o sedentarismo e o nomadismo. Incrível pensar nessas mulheres como velhas mulheres, algumas nunca saíram da cidade e todas mostram um pensamento errante, pois sabem que se tornam mais sábias sempre que escolhem aprender de novo. “É muito comum em mitos e histórias vermos um dos aspectos predominantes da vovozinha sendo sua dedicação aos mais jovens” (ESTÉS, 2007, p.59). Por isso, apresento uma segunda imagem do meu terreno etnográfico: as crianças quilombolas. O vínculo entre as avós e as crianças quilombolas na Toca de Santa Cruz garante as formas de preservar o sedentarismo, ou seja, as configurações de pertencer a um lugar, a uma cultura e a uma ancestralidade. Mas, também os modos que perspectivam uma existência nômade, que altera os contornos de pensamento para garantir as transformações, as (re)criações, e uma conectividade com outros espaços-tempos-pessoas.

E, por último, uma terceira imagem do terreno etnográfico: a da pesquisadora. A qual por “ter estado lá tendo que descrever aqui” (SANTOS, 2005, p.11) vêm aprimorando “o estar-com e o olhar de perto e de dentro” (LIMA, 2015, p.101). Nos últimos quinze anos dediquei-me à realização de pesquisas naquele terreno, tendo a oportunidade de conversar com as mesmas mulheres e crianças que ao longo do tempo transformaram-se em jovens. Neste ponto recorro a Fonseca (2010) para pensar que este tempo no campo, ao invés de sanar dúvidas, ao contrário, atíça outras preocupações e inquietações políticas e éticas, relacionadas com o fazer pesquisa em Educação. Numa análise mais aligeirada posso

aludir que poucos aspectos foram alterados na comunidade: as ruas continuam sem calçamento; ainda não há água potável e nem tratamento de esgoto; não há espaços coletivos de lazer; as crianças frequentam as escolas públicas da rede municipal e estadual de ensino, porém fora da comunidade; a grande maioria das moradias é precária; uma parte significativa das mulheres, ainda exerce funções informais e subalternas no mercado de trabalho do município, e muitas estão em atividades domésticas, tais como: babás, faxineiras, entre outras. No entanto, na ousadia de uma análise mais minuciosa pude observar um fato político novo: a comunidade passa por um processo de reconhecimento como quilombola. Esse fato parece inspirar aquelas pessoas a se comportarem de um modo diferente naquele lugar, agregando outros valores na relação com a terra, com as políticas de ações afirmativas, com os movimentos sociais, com a conquista de direitos, com a cidade, com a escola, com as suas histórias orais que passam a ganhar outras narrativas.

Penso que, por ter conseguido permanecer por lá, encontrei possibilidades de uma itinerância com contornos antropológicos não definidos e acabados. Assim, nessa aventura dos encontros etnográficos com/na Toca, além de acompanhar as mudanças do campo, acompanhei também a minha transformação como pesquisadora. Ao retornar àquele lugar senti fortalecido o meu olhar novidadeiro acerca do próprio contexto, e de mim mesma. Arrisco-me a dizer que uma das provocações principais da etnografia é a oportunidade de deslocamento do(a) pesquisador(a), que ao estranhar aquilo que lhe é familiar, tem a chance de estranhar a si mesmo, a sua linguagem, a sua escrita, as suas convicções, suas perguntas e respostas, o seu olhar. A abordagem etnográfica permite a proximidade física e social diária com as pessoas participantes. Portanto, podemos acessar alguns modos de como se relacionam os sujeitos. Nesse permanecer próximo há outro componente relevante:

[...] o etnógrafo busca uma profunda imersão no mundo de outros, de modo a captar o que estes experimentam como algo dotado de importância e significado. Através da imersão, o pesquisador de campo vê, de dentro, como as pessoas conduzem suas vidas, como elas desempenham seus afazeres cotidianos, o que consideram significativos e como o fazem. A imersão na pesquisa etnográfica, conseqüentemente, confere ao pesquisador o acesso à fluidez da vida de terceiros e melhora sua

sensibilidade para processos e interações (EMERSON; FRETZ; SHAW, 2013, p. 356).

Portanto, nessa imersão etnográfica não há a possibilidade de estar lá de forma desengajada e passiva. Aproximar-se da vida dos sujeitos, só é possível participando ativamente de seus afazeres e de seu cotidiano por um período prolongado de tempo. Nessa relação o(a) pesquisador(a) também é alvo de observação dos(as) nativos(as). Revisitando meus registros encontrei uma regularidade de situações em que os(as) moradores(as) da Toca questionavam-me sobre o que eu pensava a respeito da maternidade, do casamento, da religiosidade, da alimentação... Minhas narrativas eram analisadas por eles(as), mais do que isso, minha corporeidade, meus gestos, meus constrangimentos, meus silêncios, também.

Quando iniciei a pesquisa de doutorado ainda não tinha, naquele momento, um lugar determinado para realizar a coleta de informações, então, foi por essa abertura ao inesperado que, novamente, me aproximei das crianças e mulheres quilombolas da Toca, mães e avós mensageiras da memória e da ancestralidade daquele grupo. Conforme Estés(2007), ao compor sua linda ciranda das mulheres sábias, as mensageiras guardam no útero de suas existências os mistérios, os segredos que guiam os viveres da sua comunidade. São elas que forjam práticas de socialização para a convivência em comunhão, sempre feita de amorosidades que acolhem como um valor os saberes compartilhados e de conflitos que resistem, confrontam, recusam, manifestam olhares distintos em relação à própria comunidade e sua história. Para Estés (2007, p. 12),

[...] há mulheres na vida real que são grandes genitoras de gerações de ideias, processos, genealogias, criaturas, períodos de sua própria arte[...]sempre se tornando mais sábias e se manifestando dessa forma. Existem mentoras, graças que ensinam, as que orientam alunos e quem quiser aprender, escritoras e pintoras iniciantes, e as maduras também, porque as mulheres maduras também precisam de carinho e orientação para florescer numa estação atrás da outra.

Nesse exercício etnográfico, minha experiência de itinerância aconteceu por *dentro* da comunidade. No terreno etnográfico, a intencionalidade era a realização desta pesquisa de doutorado para me inserir em três núcleos familiares, os quais foram mapeados em

diagramas¹⁷, a partir de três mulheres com as quais tive mais proximidade: Natalina, Gracinha e Lúcia. A escolha dessas mulheres levou em conta o aspecto da liderança, especificamente em relação à Natalina, líder da Associação Quilombola. A dimensão geracional concerne a participação de Lúcia, *mãe Lúcia* como é conhecida por ser a mulher mais velha do quilombo, atualmente com 80 anos. E, pelas questões que envolveram a rede de proteção à infância quilombola, no caso de Gracinha¹⁸, que sofreu um processo de acusação de negligência e, por isso, as autoridades retiraram a guarda de suas duas filhas, desde 28 de novembro de 2014.

Além das três mulheres quilombolas, esta pesquisa contou com alguns(as) “informantes” (FONSECA, 1999, p. 10), entre eles(as) Nataniela, Andreia, Cristiane, Verônica, Maura, além das crianças: Andriano, Andressa, Iara, Ana Francisca, Dandara e Luana. Praticamente todos os nomes são reais, exceto os das duas crianças quilombolas que estão em acolhimento institucional, questão que discutirei mais adiante. O uso dos nomes foi algo que apresentei para os(as) participantes no sentido de opinarem como queriam que eu os(as) apresentasse no trabalho. Para minha surpresa, todos(as) pediram para usar os nomes reais, como vemos na fala: *usar um nome de mentira ou o meu nome (risos dela)? Não, não, quero que você coloque o meu nome de verdade*¹⁹. E, também nesta: *Pode usar o meu nome de verdade. Assim todos já sabem que aquela ali sou eu, já vão saber o que eu penso*²⁰.

Fonseca (2010, p. 207) sugere que a maneira como “nomeamos os(as) nativos(as) define, entre suas múltiplas variantes, qual etnografia estamos propondo.” Assim, para a autora, a questão relativa ao anonimato ou ao uso dos nomes reais dos(as) sujeitos(as) de pesquisa, por mais que seja discutido e negociado com os(as) participantes, em última instância é sempre responsabilidade do(a) pesquisador(a). No caso de minha pesquisa, decidi negociar oralmente com as mulheres e com as crianças da Toca como queriam ser nomeados(as), o que me garantiu uma autorização para o uso dos nomes reais.

Inspirada em Geertz (1989), a pesquisa percorreu os meandros de uma abordagem etnográfica que exigiu o estranhamento e a familiarização com a realidade pesquisada, pois estranhar o familiar é

¹⁷ Os diagramas serão apresentados na sequência do texto.

¹⁸ Até o momento da escrita deste texto o “caso Gracinha” continua no Tribunal de Justiça sem uma definição. As crianças estão acolhidas e desde a última audiência no TJ, em setembro de 2016, as visitas dos familiares foram suspensas.

¹⁹ Fala de Gracinha extraída do Diário de Campo em 20 de março de 2016.

²⁰ Fala de Natalina extraída do Diário de Campo em 26 de fevereiro de 2016.

condição essencial para apreender o diferente de mim e o que pode ensinar algo novo; e assim, tornar familiar o que é diferente para compreendê-lo. Abraçar a etnografia como um território para o conhecimento do observado implica estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Praticar a etnografia sugere, portanto, construir descrições densas, em busca das significações produzidas pelos sujeitos. O trabalho de quem escolhe uma abordagem etnográfica é como ler um manuscrito estranho, assim, é necessário realizar entrevistas com as informantes, conviver e conversar com elas, observar seus rituais, compreender os termos de parentescos e escrever em um diário. Experimentar a difícil aventura de interpretar o conteúdo coletado no campo, com honestidade e sem espetacularizar a história do outro.

Realizar etnografia em um terreno conhecido, portanto familiar e, além disso, ser conhecida dos nativos lá residentes exigiu que as dimensões éticas, política e estética me guiassem na feitura desta tesa. Preocupe-me em perguntar se podia participar de determinadas atividades, como reuniões, por exemplo; também quanto ao uso de gravadores e câmeras, além de situar quais eram alguns dos objetivos do trabalho e como eu exporia os temas que lá encontrava marcando que o campo guiava meu olhar. Portanto, não era (e continuo não sendo) alguém que lá chega, observa, pergunta, fotografa, registra e retira-se para nunca mais voltar. Nesta minha itinerância não consigo marcar onde o campo começou e nem onde ele termina, já que a pesquisa de doutorado encerra-se, mas o vínculo com os sujeitos permanecem. Na composição de minha escrita etnográfica, afastei-me por alguns meses do campo, mas não obtive sucesso, pois os convites para reuniões, festas, terreiros, não cessavam, apresentando-se como um desafio escrever acerca de algo que pulsava e vibrava em mim a todo tempo. A cada ida à comunidade ou em algum evento, mais registros, mais narrativas, mais novidades.

Tendo como horizonte o que Lima (2015) traz acerca da importância de observar as realidades de uma maneira interessada, com um olhar etnográfico permitindo captar que a existência acontece a partir do outro, compreendo que as informações desta pesquisa reuniram observações participantes, entrevistas, conversas informais, rodas de conversa, participações em reuniões, registros em meu Diário de Campo, em composição de um mosaico vivo e intenso. Fonseca (1998) anuncia que o registro no diário de campo exige disciplina e organização, pois requer um tempo maior do que aquele que estivemos no campo. O diário, portanto, é uma ferramenta metodológica que permite nossa (re)visita,

além de ser um espaço em que o pesquisador(a) registra suas angústias, medos, dúvidas, questionamentos. Na atividade do registro:

[...] o pesquisador põe no papel, de forma regular e sistemática, aquilo que ele observa e aprende durante sua participação nas rondas diárias da vida dos outros. Assim, o pesquisador cria um registro escrito acumulativo dessas observações e experiências. (EMERSON; FRETZ; SHAW, 2013, p. 355)

Emerson, Fretz e Shaw (2013) ressaltam que o compromisso com a escrita qualifica a imersão etnográfica, e não há uma forma ‘correta’ de escrever sobre aquilo que se observa. Ao contrário, as descrições envolvem questões de percepção e interpretação. Escrever descrições do campo envolve processos ativos de dar sentido, e não se converte em uma tarefa simples e mecânica de transferir para o papel o observado, mas, em um exercício de selecionar aspectos mais relevantes que outros, além de coisas que deixamos de perceber, isso tudo simultaneamente. Assim sendo, ao escrever acerca de certas coisas, deixei de fora outras.

ESTADO DA ARTE DA PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO

Na intenção de traçar um panorama das publicações sobre a temática pesquisada nesta tese, elaborei uma revisão das produções acadêmicas com base nos resumos dos artigos publicados na Scientific Electronic Library Online (SCIELO), biblioteca eletrônica que engloba uma coleção selecionada de periódicos científicos.²¹ Também em trabalhos apresentados na Associação Nacional de Pesquisa em Educação (ANPED)²², entidade que congrega programas de pós-graduação stricto

²¹ A SciELO é o resultado de um projeto de pesquisa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), em parceria com a BIREME - Centro Latino-Americano e do Caribe de Informação em Ciências da Saúde. A partir de 2002, o Projeto conta com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Informações retiradas de: <http://www.scielo.br/?lng=PT>. Acesso em: 18 abril 2017.

²² Importa destacar seus objetivos: fortalecer e promover o desenvolvimento do ensino de pós-graduação e da pesquisa em educação, procurando contribuir para sua consolidação e aperfeiçoamento, além do estímulo a experiências novas na área; incentivar a pesquisa educacional e os temas a ela relacionados; promover a participação das comunidades acadêmica e científica na formulação e

sensu em educação, professores(as) e estudantes e demais pesquisadores(as) da área. Assim como, na revista digital da Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as) (ABPN)²³, a qual disponibiliza acervo on-line desde o ano de 2010. Vale ressaltar aqui a importância dessas bases de dados, visto que todas apoiam e incentivam a publicação científica, bem como a divulgação das áreas do conhecimento.

Nesse panorama, apresento a revisão ANPED, em dois grupos de trabalhos (GTs): “formação de professores” e “educação e relações étnico-raciais”, numerados respectivamente como GT 8 e GT 21²⁴. A escolha destes dois GTs aconteceu por esta pesquisa estar inscrita na linha

desenvolvimento da política educacional do País, especialmente no tocante à pós-graduação. Informações retiradas de: <http://www.anped.org.br/sobre-anped>. Acesso em: 18 abril 2017.

²³ A ABPN é uma associação civil, sem fins lucrativos, filantrópica, assistencial, cultural, científica e independente, tendo por finalidade o ensino, a pesquisa, e extensão acadêmico-científica sobre temas de interesse das populações negras do Brasil. Informações retiradas de: www.abpn.org.br. Acesso em: 24 abril 2017.

²⁴ A ANPED comporta 23 grupos de trabalho que congregam áreas de conhecimento especializadas. São eles:

- | | |
|---|---|
| <ul style="list-style-type: none"> ▪GT02 – História da Educação ▪GT03 - Movimentos sociais, sujeitos e processos educativos ▪GT04 - Didática ▪GT05 - Estado e Política Educacional ▪GT06 - Educação Popular ▪GT07 - Educação de Crianças de 0 a 6 anos ▪GT08 - Formação de Professores ▪GT09 - Trabalho e Educação ▪GT10 - Alfabetização, Leitura e Escrita ▪GT11 - Política da Educação Superior ▪GT12 - Currículo ▪GT13 - Educação Fundamental | <ul style="list-style-type: none"> ▪GT14 - Sociologia da Educação ▪GT15 - Educação Especial ▪GT16 - Educação e Comunicação ▪GT17 - Filosofia da Educação ▪GT18 - Educação de Pessoas Jovens e Adultas ▪GT19 - Educação Matemática ▪GT20 - Psicologia da Educação ▪GT21 - Educação e Relações Étnico-Raciais ▪GT22 - Educação Ambiental ▪GT23 - Gênero, Sexualidade e Educação ▪GT24 - Educação e Arte |
|---|---|

Ensino e Formação de Educadores, integrante do PPGE/UFSC e ainda, porque o tema tem relação com as pesquisas e estudos do GT das relações étnico-raciais. A realização do mapeamento exigiu os seguintes descritores: quilombo, quilombolas, mulher(es) quilombola(s); crianças quilombolas e processos de socialização quilombola.

Na base **Scielo** não foi possível encontrar nenhum registro de trabalhos com os descritores: crianças quilombolas e processos de socialização quilombola. Na **ANPED**, não foi encontrado trabalhos no GT 8 com nenhum dos descritores acima, sendo que no GT 21, só encontrei trabalhos com os descritores quilombo e quilombolas. Na revista da **ABPN** foram encontrados trabalhos em todos os descritores.

Apresento agora a classificação dos textos encontrados na base de indexação Scielo:

Quadro 1 - Classificação dos textos encontrados na base de indexação (SciELO)

SCIELO	ANO	DESCRITORES	QUANTIDADE
	1999	Quilombolas	1
	2000	Quilombo	2
	2002	Quilombo	1
	2005	Quilombo	1
	2007	Quilombolas	1
		Quilombo	3
	2008	Quilombolas	1
	2009	Quilombo	1
	2010	Quilombolas	2
		Quilombo	2
		Mulher(s) quilombola(s)	1
	2011	Quilombolas	1
	2012	Quilombo	1
		Quilombolas	4
	2013	Quilombolas	4
		Quilombo	2
	2014	Quilombolas	4
	2015	Quilombolas	6
		Quilombo	2
2016	Quilombolas	1	
Quantidade Final de Trabalhos: 41			

Fonte: elaboração da pesquisadora, 2017.

Após a leitura dos resumos dos trabalhos, realizei a escolha de alguns que mais se aproximaram aos temas desta tese. Na leitura integral dos textos selecionados, processo que gerou um recorte que contribuiu para esta pesquisa e com isso, cheguei a quantidade final de oito trabalhos escolhidos, como podemos observar no quadro abaixo:

Quadro 2 - Trabalhos selecionados para análise (SciELO)

SCIELO	ANO	TÍTULO	AUTOR(A)/ INSTITUIÇÃO
	2002	A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas questões teóricas.	SCHMITT, Alessandra-FFLCH/USP TURATTI, Maria Cecília Manzoli- FFLCH/USP CARVALHO, M. C. Pereira de.A-FCH/Unicamp
	2008	O Projeto Político Quilombola: Desafios e impasses.	LEITE, Ilka Boaventura-UFSC
	2010	Identidade étnica e poder: os quilombos nas políticas públicas brasileiras.	CALHEIROS, Felipe Peres-UFRPE STDTLER, Hulda Helena Coraciara-UFRPE
		Vivenciando o Racismo e a Violência: um estudo sobre as vulnerabilidades da mulher negra e a busca da prevenção do HIV/AIDS em comunidades remanescentes de quilombos em Alagoas	RISCADO, Jorge Luís de Sousa - UFA OLIVEIRA, Maria Aparecida Batista de - UFA BRITO, Ângela M. B.Bahia - UFA
	2013	Os quilombos perante o STF: a emergência de uma jurisprudência dos direitos étnicos.	CAMERINI, João Carlos Bermerguy-UEA
		De gente de cor a quilombolas: desigualdades, religião e identidade.	OLIVEIRA, Wilson José Ferreira de-UFS
		A constituição de 1988 e a ressignificação dos quilombos contemporâneos: limites e possibilidades.	MARQUES, Carlos Eduardo-UFMG GOMES, Lilian-UFMG
	2014	Cultura, identidade e subjetividade quilombola: uma leitura a partir da psicologia cultural.	FURTADO, Marcella Brasil-UNB PEDROZA, Lúcia Sucupira-UNB ALVES, Cândida Beatriz-UNB

Fonte: elaboração da pesquisadora, 2017Na continuidade do levantamento sobre a produção acadêmica com os descritores selecionados, a pesquisa pautou-se no

material das reuniões da ANPED, ou seja, trabalhos que foram apresentados desde a criação do **GT 21: “relações étnico-raciais”**, no ano 2002. Iniciei, portanto, a leitura dos títulos dos trabalhos publicados na 25ª ANPED, e conforme encontrava um dos descritores acima selecionados, lia o trabalho na íntegra.

Quadro 3 - Trabalhos identificados e classificados (ANPED).

ANPED	ANO	GT	DESCRITORES	QUANTIDADE
	2004	21	Quilombos	1
	2006	21	Quilombolas	1
	2010	21	Quilombolas	1
	2011	21	Quilombolas	5
	2012	21	Quilombolas	2
	2013	21	Quilombolas	3
	Quantidade Final de Trabalhos: 13			

Fonte: elaboração da pesquisadora, 2017.

Após esse mapeamento realizei a leitura integral dos trabalhos e selecionei um número de seis artigos que tinham relação com o tema desta tese, como é possível visualizar no próximo quadro. Os trabalhos não selecionados estavam relacionados ao tema da educação escolar quilombola, discussão que não é foco desta tese.

Quadro 4 - Trabalhos escolhidos para análise (ANPED).

ANPED	ANO	GT	TÍTULO/ AUTOR(A)/INSTITUIÇÃO	AUTORIA
	2004	21	Reflexões sobre a construção da identidade negra num quilombo pelo viés da história oral.	REIS, Maria Clareth Gonçalves – UFF
	2010	21	A Resignificação do Jongo e sua Relação com a Educação em Duas Comunidades Quilombolas do Rio de Janeiro: Bracuhy e Campinho da Independência.	MAROUN, Kalyla – PUC/RJ ARRUTI, José Maurício – PUC/Rio
	2011	21	Identidade, Territorialidade na Comunidade Quilombola de Conceição das Crioulas.	SILVA, Gilvania Maria – UnB
			O Ensinar e o Aprender do Jongo em Comunidades Quilombolas: a maestria dos jongueiros cumba.	PEREZ, Carolina dos Santos Bezerra – USP
	2012	21	O Lúdico em uma Comunidade Quilombola: inspirações para a educação das relações étnico-raciais	SANTOS, Maria Walburga – UFSCar
	2013	21	Epistemologia da Resistência Quilombola em Diálogo com o Currículo Escolar.	LARCHERT, Jeanes Martins – UESCar/UFSCar

Fonte: elaboração da pesquisadora, 2017.

Na pesquisa realizada na revista da ABPN, destaca-se que dos vinte e nove trabalhos encontrados de 2010 até 2016, dez eram sobre educação escolar quilombola e, no ano de 2016, foi publicado um Dossiê: “Educação, Quilombos e Ensino de História: paradigmas e propostas”.

Quadro 5 - Trabalhos identificados e classificados (ABPN)

APBN	ANO	DESCRITORES	QUANTIDADE
	2011	Quilombo	2
	2012	Quilombolas	4
	2013	Quilombos	3
		Práticas de sociabilidade	1
	2014	Quilombola	1
	2015	Quilombolas	3
		Mulheres quilombolas	1
	2016	Quilombo	8
		Quilombolas	7
		Crianças quilombolas	1
	Quantidade Final de Trabalhos 29		

Fonte: elaboração da pesquisadora, 2017.

Em seguida, foi realizada a leitura dos resumos e, desta selecionei um total de seis trabalhos para serem lidos na íntegra por apresentarem maior aproximação com a tese. Quanto ao dado da instituição a qual os(as) autores(as) estão vinculados, não foi possível apontar de todas(as), pois não eram todos os textos que a informação aparecia.

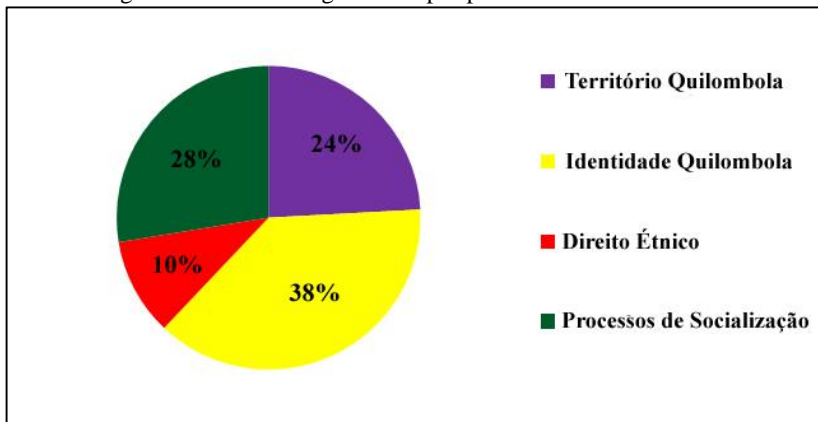
Quadro 6 - Trabalhos escolhidos para análise (APBN)

APBN	ANO	TÍTULO/	AUTOR(A)/ INSTITUIÇÃO
	2011	Quilombos: transição da condição de escravizado à de camponês livre	MELO, Paula Balduino de
	2013	Espaços e práticas de sociabilidade da comunidade de Aldeia – Garopaba(SC)	ALBUQUERQUE, Mauricélia Teixeira
	2014	A Identidade política e social quilombola no Brasil do século XXI	FILLHO, Diosmar M. Santana GERMANI, Guiomar Inez
	2015	Liberdade, Violência, Racismo e Discriminação: Narrativas de mulheres negras e quilombolas da mesorregião centro-sul da Bahia.	SOUZAS, Raquel
	2016	Educação Quilombola: nas trilhas com as crianças e o lúdico	SANTOS, Maria Walburga- UFSCAR
		Pedagogías quilombolas y aprendizajes decoloniales em la dinámica organizacional de las poblaciones negras	MIRANDA, Claudia RIASCOS, Fanny Milena ARBOLEDA, JhonHenry

Fonte: elaboração da pesquisadora, 2017.

Após a leitura integral dos textos selecionados nas duas bases de dados (SciELO e ANPED) bem como revista da ABPN, categorizei os conteúdos apresentados, os quais estão expressos no gráfico abaixo. Destaco, ainda, que essa categorização é apenas para dar visibilidade aos temas/categorias, pois nos textos eles aparecem tramados, ou seja, transversalizam as reflexões. Por isso, mapeei quais desses temas/categorias apareciam nos artigos, e destaco que, na grande maioria, apareciam em mais de uma categoria. Após essa visualização organizei algumas reflexões de cada categoria encontrada nos textos.

Figura 2 - Textos categorizados por proximidade de conteúdo



Fonte: elaboração da pesquisadora, 2017

Território Quilombola

Nas pesquisas de Filho e Germani (2014) e Melo (2011) destacam que, em 1850, foi abolido o tráfico de escravos(as), pela Lei Eusébio de Queirós, e, ao longo século XIX o trabalho escravo foi sendo substituído pelo trabalho assalariado. Contudo, no mesmo ano foi promulgada a lei n. 601, conhecida como Lei das Terras²⁵ “que promoveu uma ordenação conservadora da estrutura fundiária do país, praticamente impossibilitando o acesso à terra a não brancos na transição da escravidão para o regime do trabalho assalariado” (MELO, 2011, p. 05). A negação a propriedade das terras de comunidades negras e rurais foi amparada pela

²⁵ A Lei das Terras, sancionada por D. Pedro II em setembro de 1850, foi uma lei que determinou parâmetros e normas sobre a posse, manutenção, uso e comercialização de terras no período do segundo reinado. Foi a primeira iniciativa de organizar a propriedade privada no Brasil. Os objetivos principais eram estabelecer a compra como única forma de comprar terras públicas; aumentar a arrecadação de impostos; dificultar a posse ou compra de terras por parte de negros(as) e pobres; favorecer os grandes proprietários rurais; tornar as terras um bem comercial (fonte de lucro), tirando delas o aspecto de status social derivado da simples posse. A Lei das Terras foi aprovada no mesmo ano da Lei Eusébio de Queirós, em que grandes fazendeiros e políticos latifundiários se anteciparam a fim de impedir que negros(as) pudessem se tornar donos de terras. Disponível em: http://www.historiadorbrasil.net/resumos/lei_terras.htm. Acesso em: 25 abril 2017.

Lei das Terras que instituiu um modo de relação com o território. Tal legislação fundou um pensamento que se perpetua na história que diz respeito a priorização de um modelo de propriedade rural dos grandes estabelecimentos agrícolas, de cunho escravista, que busca destruir outros modos de propriedade culturalmente distintas. A ausência do reconhecimento formal faz com que a posse sobre a terra torne-se um grande desafio das comunidades negras em todo país. Desde então, acompanhamos o desenrolar de uma história “de expulsão, total ou parcial, dessas comunidades de territórios secularmente ocupados, protagonizadas por grandes latifundiários, empresas privadas, agências estatais, enfim, representantes de interesses vinculados à concepção hegemônica de desenvolvimento” (MELO, 2011, p. 15).

Furtado, Pedroza e Alves (2014) apontam que há comunidades quilombolas distribuídas por todo o território nacional, algumas se situam em áreas urbanas e outras em áreas rurais, e constituem-se através de fortes laços de parentesco e herança familiar. Desde Palmares até a atualidade, afirmam a luta pela liberdade e contra a opressão. Os quilombos são geografias interétnicas, pois em seus territórios, apesar de predominar a população negra, habitaram e habitam indígenas e brancos em situação de pobreza. Também destacam que as narrativas em torno da memória da escravidão, da fuga e de como ocuparam as terras são muito comuns nas comunidades quilombolas.

Os autores problematizam que para os quilombolas o território é demarcado como um pedaço de terra para usufruto coletivo, como uma forma política e cultural de diferenciarem-se de outros grupos. Ressalto que o conceito de invisibilidade é uma categoria fundamental quando se fala em quilombo, pois após a abolição da escravidão, instaurou-se no imaginário nacional a ideia de que eles deixariam de existir, e por consequência, muitas dessas comunidades negras quilombolas tornaram-se invisíveis, social e simbolicamente, para conseguir continuar existindo. Nesse cenário, destaca-se o trabalho do programa Brasil Quilombola, de 2004, criado pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, com o objetivo de consolidar e fortalecer ações que garantissem a esses povos direitos historicamente violados. A visibilidade passou a ser um processo que envolvia a luta pelos direitos, especialmente a terra.

Calheiros e Stdtler (2010) fazem referência à nova Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural (PNATER), a qual apresenta a Extensão Rural imbricada em princípios de desenvolvimento local, como a autonomia das comunidades, o respeito às tradições culturais, ao meio ambiente e o fortalecimento das pequenas economias.

Observa-se que o quilombo acompanhou a história brasileira, porém, muitas vezes, seu sentido político, histórico e antropológico nem sempre é compreendido. Não se pode esquecer que, em meados do século XX, o Brasil importou dos EUA um modelo de Extensão Rural que defendia a produtividade e a produção:

[...] esse modelo extensionista colaborou de fato com a formação do atual cenário das ruralidades brasileiras. Terras foram engolidas pela especulação, nascentes de água já não existem, as matas e a biodiversidade tiveram de abrir espaço à monocultura e à pecuária, as cidades incharam com o êxodo rural, milhões perderam seus empregos no campo e muitos hoje se intoxicam com os alimentos contaminados por técnicas químicas e genéticas dos cartéis do agro business internacional. Muitas comunidades foram extintas ou tiveram sua rotina modificada. (CALHEIROS; STDTLER, 2010, p. 02).

Tais práticas não se ocupavam em melhorar a qualidade de vida e nem o acesso aos bens e oportunidades, mas aderiam a um projeto maior de desenvolvimento pautado no crescimento econômico e no aumento dos índices, como o Produto Interno Bruto (PIB) e a renda *per capita*. A distribuição de riquezas e oportunidades não importava desde que houvesse evolução quantitativa. Isso vem sendo modificado, especialmente pelas diversas críticas e questionamentos da sociedade civil, dos pesquisadores e dos movimentos sociais que buscam compreender desenvolvimento associando-o às dimensões do local e do sustentável. Assim passaram a pressionar o Estado para a criação de novas políticas públicas para os contextos rurais, como as questões relacionadas à reforma agrária e agricultura familiar, que ganharam força política. Conforme Calheiros e Stdtler (2010, p. 03):

[...] lançado em 2003 pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário, a nova PNATER publicou uma significativa mudança da perspectiva estatal sobre a Extensão. Primeiro, no que diz respeito às metodologias, tentou-se retificar o percurso de dominação e exclusão anteriormente reproduzidas pelas práticas extensionistas, elegendo agora relações democráticas e dialógicas, partindo da participação, da pedagogia

construtivista e da comunicação horizontal para a atuação na realidade local.

Os quilombos são citados várias vezes nessa política nacional, que considera especificidades raciais, étnicas, culturais e de gênero, mostrando que esta nova Extensão não pretende criar um padrão único, ou uma só forma de atuar em meio da diversidade. Assim, os quilombos, juntamente com outras categorias, são elencados como um foco preferencial da atuação extensionista. Indica-se que suas singularidades culturais devem ser percebidas, para que se adapte ou se reformule a prática da extensão com essas populações. É prioridade, dentro das diretrizes de tal documento apoiar ações que colaborem com a equidade social, valorização da cidadania, superação dos processos de discriminação, de gênero, cultural, opressão e exclusão social.

Calheiros e Stdtler (2010, p. 04) situam a importância do Movimento Negro Unificado (MNU), criado na década de 1970, bem como, as produções de intelectuais, de pesquisadores(as), políticos, e afirmam que,

[...] por coincidência ou não (é mais provável que não), a nova Constituição Federal nasceu exatamente um século depois do fim da escravidão, o que facilitou a inclusão na Carta Magna de alguns artigos que dissessem respeito às políticas afirmativas, como, por exemplo, o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) que reconheceu aos ‘remanescentes de quilombo a propriedade definitiva das terras que estejam ocupando’, assim como obrigou o Estado a ‘emitir-lhes os títulos respectivos (BRASIL, 1988, *online*).

O reconhecimento desses grupos gerou muitos conflitos fundiários, já que a luta pela devolução dos territórios é uma das principais bandeiras dos movimentos quilombolas na atualidade. Tudo isso tem acendido reações e contra reações na sociedade brasileira, o que levou muitos setores a contraporem-se, politicamente à autoatribuição dos povos tradicionais, entre eles, a bancada de parlamentares ruralista e algumas tendências partidárias. Existe, por parte dos quilombolas, um processo de luta por garantia de direitos, mas também um enfrentamento aos movimentos políticos e institucionais conservadores e racistas.

Marques e Gomes (2013) assinalam quanto ao direito de grupos quilombolas à territorialidade, o qual permaneceu não tematizado no espaço público geral desde a abolição da escravidão, em 1888, até a Constituição Federal de 1988. Nesse processo, não se pode desconsiderar as lutas dos movimentos negros e das próprias comunidades negras rurais, especialmente a partir da década de 70. Esse período de cem anos “levou a um déficit no reconhecimento dos direitos e a uma demanda acumulada para a efetivação dos direitos à territorialidade dos quilombolas” (2013, p. 140), acentuando processos de desigualdades raciais.

É necessário, para os autores, recriar a categoria de comunidade remanescente de quilombo. Isso permitirá novas atualizações e compreensões no sentido de considerar os grupos que se autoidentifiquem e, assumam a participação na vida política e pública como sujeitos de direitos, respeitando a singularidade de cada grupo. A recriação trata-se de um processo que acolhe a indissociabilidade entre identidade e território, autonomia dos grupos, busca do reconhecimento, ou seja, “corresponde a uma afirmação, a um só tempo, étnica e política” (MARQUES; GOMES, 2013, p. 141).

Nesse contexto, a recriação complexifica o debate acerca da concepção da propriedade fundiária, pois ela é central quando se trata do direito à territorialidade quilombola. Os remanescentes de quilombos põem em jogo outras formas de vínculo com a propriedade, com a terra, portanto. Esses grupos tencionam o modelo de propriedade individual e privado como algo que advém da cultura ocidental e moderna. A noção de tradição e parentesco, para os quilombolas, é fundamental, pois se trata de terras tradicionalmente ocupadas.

Eles podem apresentar todas ou algumas das seguintes características: definição de um etnônimo, rituais ou religiosidades compartilhadas, origem ou ancestrais em comum, vínculo territorial longo, relações de parentesco generalizado, laços de simpatia, relações com a escravidão e, principalmente, uma ligação umbilical com seu território. (MARQUES; GOMES, 2013, p.142).

A recriação do conceito de quilombo busca superar as noções passadistas “frigorificadas” (MOMBELLI; ALMEIDA, 2016,) com o objetivo de assegurar direitos constitucionais, através de associações quilombolas, ONGs, movimentos negro, sociais e acadêmicos, tendo como viabilizadores as situações sociais concretas e seus agentes. Nesses

processos seriam fortalecidos no campo coletivo étnico-racial. O atual conceito de quilombo ganha contornos antropológicos e, com isso, problematiza e busca deslocar as noções de marginalidade e criminalidade.

Identidade Quilombola

A questão da identidade quilombola está muito articulada ao reconhecimento das suas terras, pois demarcar, titular e distinguir um território quilombola exige um processo de autorreconhecimento, o que implica assumir uma identidade coletiva. Nesse processo, aspectos históricos e culturais da comunidade são levantados e registrados nos laudos antropológicos, o que reforça o dizer-se negro(a), pertencente a uma geografia que lhes dá o endereçamento de quilombolas. Reis (2004) defende que não há muitos registros documentais das comunidades remanescentes de quilombos, em alguns casos, nenhum registro, assim, é a oralidade do grupo que permite acessar a memória, uma prática nada simples, vista pelo silêncio dos mais velhos. A autora cita a existência de ruínas em uma comunidade de Minas Gerais²⁶, onde foram encontradas marcas de datas nas construções, além de objetos como uma cuscuzeira pertencente à bisavó de um morador, entre outros objetos. No entanto, há também a negação dessa identidade associada a diferentes aspectos, entre eles, o que carrega o sentido de ser descendente de escravo(a), para brancos(as) e negros(as). Assim sendo, as manifestações racistas de pessoas, grupos e instituições, expressas no cotidiano dessa sociedade, podem fazer com que o(a) negro(a) tente negar sua descendência.

No texto de Silva (2011) aparece um traço interessante do quilombo Conceição das Crioulas, localizado em Pernambuco, no que tange a história da comunidade contada pelos mais velhos: afirmam que foi fundada por um grupo de mulheres. A questão de gênero é aí evidenciada na afirmação da identidade. Esse autor também ressalta a importância do território na constituição da identidade quilombola, pois “ele tem um valor simbólico que não é mensurado, faz parte de um imaginário fantasiado de cultura que foge aos olhos da ciência e que só a vivência e a pertença a esse território saberão explicar” (SILVA, 2011, p. 03). Cenários relacionados ao acesso à educação formal e um currículo

²⁶ “A comunidade investigada, chama-se Chacrinha dos Pretos, está situada a 8 Km de Belo Vale (MG), com aproximadamente 145 moradores e 35 famílias, sendo a maioria de seus habitantes composta por adolescentes e jovens” (REIS, 2004, p. 04).

diferenciado que leve em conta os interesses dessa população, que contemple a participação dos(as) moradores(as), também são situações constitutivas dessa identidade. Na década de 90, a comunidade, conseguiu uma escola em seu território. O currículo vivido passou a ser inspirado nas festas, na religiosidade, no artesanato, nas lutas pelo direito ao território, nas relações de gênero, entre outras questões. Além da escola, espaços políticos como a Associação Quilombola gesta a relação desses povos com o poder público, potencializando também os processos identitários que se forjam na coletividade e nas relações de poder.

Schmith, Turatti e Carvalho (2002) apontam que território e parentesco constituem a identidade quilombola, na medida em que o sentimento de pertencimento a grupos familiares situa-se em um território. A identidade quilombola tem possibilitado para muitas comunidades negras (rurais e urbanas), uma ferramenta política de enfrentamento dos processos de desigualdades raciais e sociais. O direito à terra é reforçado pela correlação entre identidade e territorialidade e não é possível imaginar que esses grupos ficassem isolados em suas terras por anos, “pelo contrário, sempre se relacionaram intensa e assimetricamente com a sociedade brasileira, resistindo a várias formas de violências para permanecer em seus territórios ou, ao menos, em parte deles” (SCHMITH; TURATTI; CARVALHO, 2002, p. 06).

Também nos estudos de Oliveira (2013) vê-se o quanto o processo de reconhecimento de uma comunidade negra, situada no interior do estado do Rio Grande do Sul, conhecida como Manoel do Rego, situada na cidade de Canguçu, fortalece os seus aspectos identitários. No caso, os vínculos de parentesco e religiosidade mobilizaram o grupo para criação da Associação Quilombola local. Ressalta-se que, de comunidade dos morenos, como era conhecida pelos(as) brancos(as), tornou-se remanescentes de quilombos.

No texto de Riscado, Oliveira e Brito (2010) pode-se ampliar a compreensão acerca da identidade quilombola, articulando-a com as dimensões de gênero e sexualidade. Tais categoriais auxiliaram os autores no estudo sobre o comportamento de mulheres quilombolas do Estado de Alagoas. Na pesquisa, os autores problematizaram as políticas públicas de ações afirmativas, e situam as vulnerabilidades que estão submetidas as mulheres negras. Dentre essas questões, cito: violências contra a mulher, doenças sexualmente transmissíveis, acesso às Unidades Básicas de Saúde e racismo. Um das principais contribuições desse estudo é que revela a relação entre violências, racismo e saúde da mulher quilombola que parece desconhecer, em sua maioria, as doenças sexualmente transmissíveis. Além disso, apresentam as péssimas condições de vida a

que estão submetidas e as dificuldades de acesso aos serviços de saúde pública com qualidade. A relação de gênero, racismo e violências é explorada por Souza (2015) através de narrativas de mulheres quilombolas.

No caso da Toca de Santa Cruz, as mulheres quilombolas frequentam a Unidade Básica de Saúde (UBS) localizada no centro do município. Não existe hospital na cidade, quando necessário, os(as) moradores(as) são encaminhados(as) para as cidades de São José/SC, Florianópolis/SC ou Imbituba/SC. A comunidade quilombola conta com uma agente comunitária de saúde que lá atua há dez anos, e, através dessa profissional são agendadas consultas médicas e odontológicas. Na UBS há médicos(as) clínicos gerais, um médico pediatra, um médico ginecologista, uma psicóloga, uma fisioterapeuta, além dos(as) dentistas, enfermeiros(as) e técnicos(as) de enfermagem. As medicações são entregues em um posto de atendimento ao lado da Secretaria Municipal de Saúde. Além dos agendamentos, é possível acessar o serviço de atendimento médico nos horários de plantões nos períodos noturnos e nos finais de semana. Essa Unidade de Saúde é a maior do município, sendo que não existe atendimento médico privado em Paulo Lopes/SC. Embora não tenha sido foco desta pesquisa observar a relação entre a UBS e as mulheres quilombolas, gostaria de registrar que ainda não existe no município uma política de saúde para as mulheres quilombolas e, para os(as) moradores(as) da Toca em geral. Tema que pode ser aprofundado e ampliado em futuras pesquisas.

Gostaria de trazer uma informação que considerei relevante nessa relação entre a mulher negra quilombola e a saúde. Uma das mulheres participantes de minha pesquisa, mãe Lúcia, narrou em uma conversa que tivemos em sua casa como havia sido a primeira vez que ela e sua comadre, dona Maria, ambas consideradas as duas mulheres mais velhas do quilombo, precisaram ir até a UBS:

Eu cheguei ao posto e a enfermeira me disse: o que estás fazendo aqui uma hora dessas? Aí eu disse para ela: eu vim porque eu estou doente. Você já me viu aqui outros dias? Eu nem venho aqui. Se eu vim é porque eu estou doente. Desse dia para cá ela ficou muito boa comigo. Aí outro dia precisei ir lá fazer um eletrocardiograma, e eu comecei a ficar ruim. Aí eu disse para esta mesma enfermeira: por favor, vocês não me deixem morrer! Ela me abraçou e disse: calma mãe Lúcia, calma! Ela gritou e chamou o médico. Então eles

*fizeram muita massagem. Foi chegando mais médicos e enfermeiros. Chamaram o helicóptero e tive que ficar na UTI por três dias. Lá fizeram vários exames e não deu nada. Eles disseram que na cabeça ela não tem nada, foi só a pressão que aumentou um pouco*²⁷.

*A comadre Maria é outra que só foi ao posto de saúde há pouco tempo. Ela nunca tinha ido lá, aí machucou o pé e teve que ir até lá porque infeccionou, daí os filhos ficaram dizendo para ela ir. Quando ela chegou ao posto, as enfermeiras vieram correndo pegar ela na porta: Dona Maria o que aconteceu? Já logo gritaram pelos médicos. Elas acharam que era coisa muito grave, pois ela nunca tinha ido lá, nem tinha ficha nenhuma*²⁸.

Essa informação mostrou como essas mulheres criam estratégias de cuidado e atenção com a saúde. Nesses casos, vemos que as mulheres negras mais velhas passaram a frequentar a UBS praticamente na última década. Então, pergunto: e antes disso, como faziam? A quem ou a que outros saberes e práticas recorriam? Outra informação interessante é sobre a realização dos partos. Perguntei a mãe Lúcia como ela tinha parido os seus filhos, ela então responde:

*Olha Gisely, só os meus dois filhos mais moços nasceram na maternidade. Todos os outros nasceram em casa, quem fez o parto foi a Tia Di (irmã da comadre Maria), pois ela era parteira. A minha avó também foi parteira, mas quando ela morreu, eu ainda não tinha filhos, eu era solteira*²⁹.

Indagada a falar mais sobre sua avó ela continua relatando:

A minha avó morreu muito nova, morreu com a saúde toda. Ela teve um machucado na perna e morreu de repente. Chamaram um benzedor e ele

²⁷ Informações contidas no Diário de Campo de 29 de dezembro de 2016.

²⁸ Informações contidas no Diário de Campo de 29 de dezembro de 2016.

²⁹ Informações contidas no Diário de Campo de 29 de dezembro de 2016.

disse que ela tinha zipra³⁰. Ela fez o parto de muita gente aqui. Vinha gente até do Bom Retiro pegar ela de carroça, às vezes ela só voltava no outro dia.

Aproveito para perguntar se ela fazia os partos das mulheres brancas de Paulo Lopes, moradoras do centro da cidade, e ela me diz: *não, dali não, só as mulheres aqui da Toca e lá do Bom Retiro*. Essas informações tão preciosas revelam que a saúde da mulher negra era algo preservado por elas mesmas, provavelmente com saberes transmitidos por seus(uas) ancestrais. Além das práticas que envolviam benzedeiros(as) e parteiras temos também as práticas perpetuadas e resguardadas até hoje por elas com as ervas e chás, pois é muito comum cultivarem plantas no quintal de suas casas, como é o caso de mãe Lúcia, dona Maria e Natalina.

Direito Étnico

No texto de Camerini (2012) temos reflexões em torno daquilo que o autor denomina como direito étnico, ou seja, um novo campo de prática da ciência jurídica que surgiu na primeira década do século XXI, tendo como principal objetivo o enfrentamento de temáticas que dizem respeito à garantia de direitos fundamentais “das chamadas comunidades e povos tradicionais, minorias sociais, povos indígenas e tribais, etc., e desenvolver métodos próprios de interpretação das normas jurídicas correlatas, existentes em âmbito nacional e internacional” (CAMERINI, 2012, p.167).

Além disto, em termos constitucionais todos os seres humanos têm direitos sociais como moradia, alimentação e trabalho. Portanto, sob essa perspectiva, as terras quilombolas materializam direitos universais, destacado por Camerini:

[...] adotando esse enfoque, a titulação das terras quilombolas trata de uma das iniciativas concretas previstas na própria Constituição Federal de ações afirmativas e compensatórias direcionadas a um segmento social – os grupos remanescentes da escravidão –, notoriamente fragilizado (discriminação positiva), vitimado pela discriminação étnico-racial e historicamente

³⁰ Dermatose infecciosa e não contagiosa caracterizada por: feridas avermelhadas, inflamadas e dolorosas na pele, especialmente nas pernas e pés. Popularmente conhecida por zipra, esipra, zipla, mal-da-praia, entre outros nomes.

despojado de suas terras, cultura e dignidade, além do acesso a serviços públicos básicos de educação e saúde. (2012, p. 167)

O autor considera, então, questões relativas à estrutura agrária nacional, a qual comporta e conserva uma feição latifundiária e excludente, portanto, os quilombolas sofrem duplamente a discriminação: por serem descendentes de escravos e de camponeses. Destaca que não é pacífica a opinião de que os quilombos são direitos fundamentais, pois “estamos diante da possível emergência histórica de um novo sujeito de direitos fundamentais, trazido a lume pela Constituição de 1988: os remanescentes das comunidades dos quilombos” (CAMERINI, 2012, p. 171).

A discussão em torno do direito étnico também pode ser observada nas análises de Marques e Gomes(2013), os quais situam a Constituição de 1988 como um marco jurídico-legal que dá sustentação ao direito à territorialidade de grupos quilombolas, porém, não deixam de destacar os processos de lutas e resistências anteriores a ela. Os autores também problematizam que, apesar de a Constituição definir o Estado brasileiro como pluriétnico e multicultural, há ambiguidades no texto constitucional, na medida em que permite várias leituras, como por exemplo, que aos remanescentes (sobreviventes) é dado o direito de propriedade definitiva. Entretanto, há riscos nessa visão para os quilombolas, considerando que todas as leis em vigor no período colonial e imperial remetiam “à categoria quilombo de forma negativa – uma chaga, uma organização criminosa, algo que deveria ser combatido” (MARQUES; GOMES, 2013, p.144).

Leite (2008), ao sinalizar desafios e impasses atuais referentes ao projeto político quilombola, reflete o quanto a compreensão dos juristas está em foco no que denominamos direitos étnicos. Há de considerar que “o quilombo assume, portanto, um papel emblemático nas lutas dos negros e em suas reivindicações por cidadania nos diversos períodos da história, sendo este momento atual mais um deles” (LEITE, 2008, p. 975). O projeto quilombola abrange não só o direito à terra, mas também em relação às manifestações artísticas, a educação, a água, luz, saúde, todos os direitos sociais até então negados pelos(as) governantes.

O tema relativo ao direito étnico dos quilombolas fez-me pensar como vem sendo exercido na instância municipal. Acredito que uma das ferramentas políticas no processo é a produção de pesquisas, não somente aquelas produzidas no ambiente acadêmico, mas também aquelas que são realizadas em contextos, como, por exemplo, registros estatísticos nas

secretarias municipais. Questionei alguns(mas) servidores(as) públicos(as) do município para saber se existiam e quais os registros que possuíam sobre a comunidade. Interessava-me saber o número de matrículas na Rede Municipal de ensino, distorção série/idade, número de acessos aos benefícios sócioassistenciais, como por exemplo, a bolsa família, número de famílias quilombolas e questões relacionadas à política de habitação. Assim, no primeiro semestre de 2015 recorri aos profissionais da Secretaria Municipal de Assistência Social, e lá fui informada que era melhor retornar no segundo semestre daquele mesmo ano, pois a profissional responsável estava de licença maternidade. No final de 2015, estive novamente em contato com a profissional, mas esta me colocou que estavam em fase de recadastramento, que seria melhor voltar no início do ano de 2016.

Voltei à prefeitura no mês de julho do ano de 2016, e conversei com uma servidora pública que era assistente da Secretaria de Educação e com duas servidoras da Secretaria de Assistência Social: a assistente social e uma secretária responsável pelos cadastramentos. Todas disseram que não tinham as informações que eu buscava. Na Secretaria de Assistência Social anotaram meu e-mail e disseram que caso conseguissem coletar informações retornariam. Na Secretaria de Educação pediram para eu ligar posteriormente, pois assim que iniciasse o semestre letivo ligariam para as escolas e pediriam para as diretoras o número de crianças quilombolas matriculadas. Ou seja, descobri que não havia nenhum registro sobre a comunidade. Não pude deixar de pensar que, ao longo dos quinze anos em que faço pesquisas sobre/com a comunidade, praticamente nada se alterou na instância municipal, já que durante essa temporalidade nunca encontrei nenhum registro sobre a comunidade.

O único contato que recebi após essa tentativa foi em 23 de novembro de 2016, quando, para minha surpresa, recebi um telefonema da secretária de Educação do Município pedindo dados sobre a comunidade: número de crianças, número de famílias, etc. Ela justificou seu pedido dizendo que estava sendo cobrada pelo Ministério da Educação para apresentar os dados dos(as) quilombolas, que por saber de minhas pesquisas esperava que eu tivesse tais registros atualizados. Aproveitei para dizer que buscava informações desde o ano de 2015 e que entendia a importância de a Prefeitura comprometer-se com os cadastramentos e com o acompanhamento sobre o reconhecimento dos povos quilombolas. A profissional desconhecia o processo e não sabia que estavam elaborando um laudo antropológico da região. Ainda informei que conseguira alguns subsídios com a agente comunitária de

saúde. A secretária também não sabia dos registros realizados pela profissional, o que talvez mostre a dificuldade de trocas e articulações entre as secretarias.

Essas são apenas algumas questões que passam a ser mais um dos tantos desafios vividos pela comunidade, na medida em que se autorreconhece como quilombola. A identidade reivindicada desses grupos tem uma força política, e por via desta, a luta pelo direito à terra, educação, saúde, habitação, lazer, cultura, trabalho: aspectos que compõem a pauta central. Ressalto que, com esse relato sobre a ausência de registros na instância municipal de Paulo Lopes/SC, é possível perceber o quanto esses grupos precisam conquistar direitos, de modo a assegurar a sua identidade quilombola.

Processos de Socialização Quilombolas

Os saberes tradicionais de comunidades quilombolas são destacados no texto de Maroune Arruti (2010) quando trata do jongo³¹/caxambu, uma herança cultural de negros bantu-angolezes preservada pela oralidade. Os autores perceberam, em comunidades quilombolas do Rio de Janeiro, que o jongo é ensinado para crianças através, sobretudo, das mulheres quilombolas. O “jongo/caxambu é, em si mesmo, uma modalidade de transmissão e renovação do conhecimento, realizada por meio de práticas orais e corporais tradicionais, profundamente vinculadas a um conhecimento ancestral” (MAROUN; ARRUTI e, 2010, p. 03). A comunidade de Bracuhy/RJ é reconhecida como uma “comunidade de resistência jogueira”, e o laudo antropológico demonstra que esse fato é um dos principais aspectos apropriados pelo grupo no processo de autoidentificação como quilombola. Isso se torna um signo e uma marca de pertencimento a uma identidade quilombola.

No texto de Albuquerque (2013) é explorado o lugar das *matriarcas negras*, ou seja, das mulheres negras e quilombolas mais velhas como detentoras do saber ancestral perpetuado pela oralidade na

³¹ “O Jongo do Sudeste foi reconhecido pelo Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN) como Patrimônio Cultural Imaterial em 2005. A UNESCO define como Patrimônio Cultural Imaterial as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural” (MAROUN; ARRUTI, 2010, p. 04).

comunidade quilombola Aldeia do município de Garopaba/SC. A referência ao continente africano é preservada pelos(as) moradores(as), sobretudo, pelo acesso a genealogia do grupo. A história de como a comunidade foi fundada é um aspecto agregador do grupo que a todo tempo remete às raízes africanas. Outro ponto interessante é que, a partir do reconhecimento, a comunidade passou a questionar as práticas educativas instituídas pelas redes de ensino que excluam grande parte dos jovens quilombolas. A luta dos(as) moradores foi intensificada com o apoio do Movimento Negro Unificado (MNU) que contribuiu na construção de um Manifesto Quilombola com princípios que pudessem orientar as ações do grupo.

Perez (2011) sinaliza que, quando falamos de comunidades quilombolas, devemos compreender que a posse da terra, da cultura e da educação desses grupos estão intimamente relacionadas:

[...] a transmissão do conhecimento em comunidades quilombolas para as novas gerações acontece de forma extremamente complexa, compreende a assunção do patrimônio material e imaterial da comunidade, é iniciática, sagrada, processual e marcada por sentidos que organizam psíquica, social, cultural e simbolicamente o sentimento de pertença ao grupo. (PEREZ, 2011, p. 02)

Santos (2012) ressalta o lúdico, a linguagem presente em todos os grupos humanos, como uma dimensão fundamental das práticas e processos de socialização no quilombo, pois é ela que permite refletir sobre as características históricas e culturais. O lúdico é o que se aproxima dos jogos e brincadeiras, brinquedos, situações de divertimento e narrativas (causos, lendas, versos). As manifestações lúdicas em uma comunidade quilombola carregam o cotidiano, a tradição, a história, a cultura e não se separam da própria vida, são expressões de saberes que para além da escola, fazem circular cultura e história, alimentam o processo educativo e de socialização da própria comunidade.

Nessa direção, Santos (2016) destaca a relação entre as crianças quilombolas e seus pares através de um recorte do lúdico, dos jogos, brinquedos e brincadeiras. O lúdico está presente no interior das comunidades quilombolas e, por ele, é possível observar os traços culturais que são preservados ou ressignificados e podem atuar como legado tradicional da comunidade. “O lúdico, expresso nos jogos e

brincadeiras que envolvem não só as crianças, mas todo o grupo, favorece um entendimento mais próximo desses espaços, ao focar ações que envolvem a comunidade em seu entretenimento” (SANTOS, 2016, p. 197).

A epistemologia da resistência é trazida por Larchert (2013, p. 01), “entendida como movimento dialético que sedimenta na ancestralidade, na memória e na identidade o espaço dinamizador da cultura de matriz africana”. O processo de resistência vem caracterizando-se como um espaço social, político, cultural e educativo, no qual os afro-brasileiros ressignificaram a cultura africana e criaram novos modos de ser e de viver. Assim, ao identificar as práticas de resistências, estas nos colocam em proximidade com as práticas de socialização, sendo uma delas a oralidade. A transmissão oral pode assegurar a reprodução e materialização de histórias que compõem o patrimônio ancestral de um quilombo. A oralidade é um testemunho transmitido de uma geração a outra, e por essa razão, “a tradição oral, tomada no seu todo, não se resume à transmissão de narrativas ou de determinados conhecimentos. Ela é geradora e formadora de um tipo particular de sujeito” (LARCHERT, 2013, p. 08).

Miranda, Riascos e Arboleda (2016, p. 28) trazem uma questão interessante: “Cómo el desafío epistémico pasa a integrar la agenda de las sociedades diaspóricas? Para la Diáspora Africana, específicamente, es urgente fortalecer un cuerpo conceptual propio a manera de Pedagogías Quilombolas”³². Nessa epistemologia, a história da resistência é fundamental, como o exemplo de Palmares. Seria tratar do quilombismo como um movimento de ir até as raízes, rever os caminhos que foram feitos, estabelecer vínculos para preservar, conhecer e construir outras referências da diáspora africana.

MULHERES GUARDIÃS DA ANCESTRALIDADE: NATALINA, LÚCIA E GRAÇA

As mulheres participantes desta pesquisa serão situadas em três núcleos através de uma diagramação em que busco dar visibilidade para o aspecto da ancestralidade dentro da Toca. O caminho para a realização dos diagramas levou em conta os aspectos da genealogia a partir dos seus

³² Apresento minha livre tradução do texto original em espanhol: “Como o desafio epistémico passa a integrar a agenda das sociedades diaspóricas? Para a Diáspora Africana, é urgente fortalecer um corpo conceitual próprio a maneira de Pedagogias Quilombolas.”

vínculos de parentesco. Busco uma ampliação para além dos diagramas através da apresentação de cada uma das mulheres, a partir do que dizem de si mesma. Apesar de eu ter usado o mesmo caminho para construção de todos os diagramas, não há uma homogeneidade nos núcleos, mas sim regularidades que buscarei visibilizar abaixo. Até porque, segundo Fonseca “a relação entre o indivíduo e a família não pode ser pensada da mesma forma em todo lugar, pois a própria noção de família varia conforme a categoria social com a qual estamos lidando” (2005, p.52); eu acrescentaria que também importa a categoria étnico-racial. Segue abaixo algumas regularidades nos três núcleos:

❖ **Filhos de criação.** Vemos que tanto Natalina quanto Lúcia possuem filhos(as) de criação. Ter filhos de criação pode remeter ao que Fonseca (2005) chama de marcar um lugar na rede familiar, considerando que as relações familiares são duradouras e perduram por gerações. Assim, não seria uma via de mão única a avó criar um(a) neto(a), pois mais adiante este(a) poderá conceder-lhe cuidado. São, portanto, relações assentadas na reciprocidade. Os(as) filhos(as) de criação de Lúcia e Natalina possuem vínculos consanguíneos com estas, já que são filhos(as) biológicos de seus(uas) filhos(as) e sobrinhos(as). No caso de Graça vemos que ainda não é avó e não possui filhos de criação, mas suas duas filhas são consideradas netas de criação de Natalina. Nesse sentido, criar uma criança não se limitaria a mãe ou ao casal. Segundo Fonseca pode “mobilizar uma rede de adultos que se estende para além do próprio grupo de parentesco” (2002, p. 57). Assim, há brechas para aquele ditado: será mesmo que “mãe é uma só”? Acrescentaria: será mesmo que avó é uma só? Mas, “os arranjos de criação servem para aumentar o círculo de pessoas significativas no universo social de um indivíduo. A presença de novas mães (e avós) não anula a das antigas” (FONSECA, 2006, p. 14).

❖ **Parentesco.** As relações de parentesco³³ extrapolam os vínculos consanguíneos. Natalina e Lúcia ajudam nos cuidados dos(as) filhos(as)

³³ Para Mombelli (2014, p. 05) “o parentesco é, portanto, o elemento mais estruturante da comunidade estabelecendo regras morais reconhecidas e compartilhadas pelos seus membros. Nesse plano, além dos vínculos ancestrais os sentimentos de dever de ajuda entre irmãos legítimos ou não, ou entre as unidades familiares, são valorizadas, pois, parte do que é ser e pertencer a essa comunidade. As crianças tendem a ser cuidadas não somente pelos membros biológicos da unidade familiar, mas também pelos seus membros de modo geral. Ou seja, se a vida se passa em um espaço que abrange a rede espacial das casas

e netos(as). Embora a mãe e a avó de Graça já tenham falecido, ela conta com o vínculo de Natalina que se coloca como avó de criação de seus filhos. Fonseca (2005) comenta que, em alguns casos, famílias negras e pobres, que vivem em condições de grande precariedade econômica, criam estratégias de sobrevivência através das extensas redes de ajuda mútua, que são atravessadas de geração a geração. Evidencio que, Graça, Natalina e Lúcia também receberam cuidados de mulheres de sua família quando criança. Graça, por exemplo, foi criada pela mãe e avó, além de ter contado com a ajuda de tias. No caso de Natalina, além da mãe, teve uma presença de tias que ajudaram na sua criação. No caso de Lúcia, o cuidado também se alternava entre sua mãe, avó e tias. Ao narrar sobre os vínculos, mãe Lúcia disse-me: *a gente, com a mãe da gente é tudo. A gente quer sair de casa e ela cuida; se um filho fica doente a gente pergunta: mãe o que a criança tem? O que é isso o que é aquilo? Quando ela morreu, eu fiquei muito triste*³⁴.

Por isso, pode-se dizer que no caso da comunidade da Toca o “idioma do parentesco, passa a ser constituído através de muitas gerações que compartilham experiências de sociabilidade, vinculando os sujeitos afetivamente e socialmente a uma unidade, a uma determinada comunidade de parentes” (MOMBELLI, 2014, p. 04).

Para Mombelli (2014) as relações de parentesco intrinsecamente estabelecidas demonstram por sua vez que as relações familiares entre pais e filhos(as) são construídas a partir “de arranjos e lógicas que não são imediatamente compreensivas para aqueles que não compartilham desse mesmo sistema de regras compartilhados pela comunidade de Santa Cruz” (MOMBELLI, 2014, p. 04). Assim, destaca-se o sistema de filiação, que se traduz também através de um dever moral e de práticas que determinados membros da comunidade ocuparam e ainda ocupam no cuidado com os mais velhos – representante dos ancestrais - assim como das crianças – representantes das gerações futuras. Essas práticas constituem as dinâmicas culturais que marcam a origem dos seus laços e

quilombolas, e não se restringe ao domínio privado de uma moradia ou núcleo familiar, isto significa que uma criança pode ser cuidada por tias/tios, avós/avôs, primos/as, irmãos/irmãs, também das comadres, conforme a necessidade. O sistema de cuidados mútuos implica no fortalecimento de laços sociais e de parentesco. Neste sentido, também a prática de “filhos de criação” é uma dimensão importante desse universo, pois liga pessoas pela adoção não legal preservando os laços entre as genitoras e seus filhos, incluindo as ‘mães de criação’ no universo familiar das crianças”.

³⁴ Informações contidas no Diário de Campo de 29 de dezembro de 2016.

parte das regras de inclusão e exclusão de seus membros na família e das regras que estabelecem o direito local das famílias e de herança. Esses laços sociais e culturais são imprescindíveis para a continuidade dessa comunidade, de sua organicidade e do seu território.

❖ **Ancestralidade.** Na genealogia é visível a ancestralidade³⁵ do grupo, pois tanto Graça como Lúcia têm vínculos de parentesco com os primeiros habitantes da Toca. Embora Natalina não tenha esse vínculo, por não ser natural de Paulo Lopes/SC, seu marido possui. No diagrama vemos que tanto a bisavó de Graça como as avós de Lúcia são consideradas as primeiras habitantes da comunidade, informação que será explorada do capítulo seguinte.

❖ **Religiosidade.** Nos núcleos de Lúcia e Natalina vemos a integração nesse campo. Lúcia e Natalina, ambas aprenderam com os pais os caminhos religiosos, aquela no catolicismo e esta na Umbanda. Ambas vêm transmitindo essa prática de socialização aos seus(uas) descendentes.

❖ **Vínculos conjugais.** Natalina e Lúcia são mulheres vinculadas aos casamentos duradouros; preservam este vínculo há mais de 50 anos. Embora, Graça diferencie-se desse vínculo, pois mesmo tendo vivido o casamento por algum tempo, vive agora o rompimento dessa forma de relação/conjugalidade.

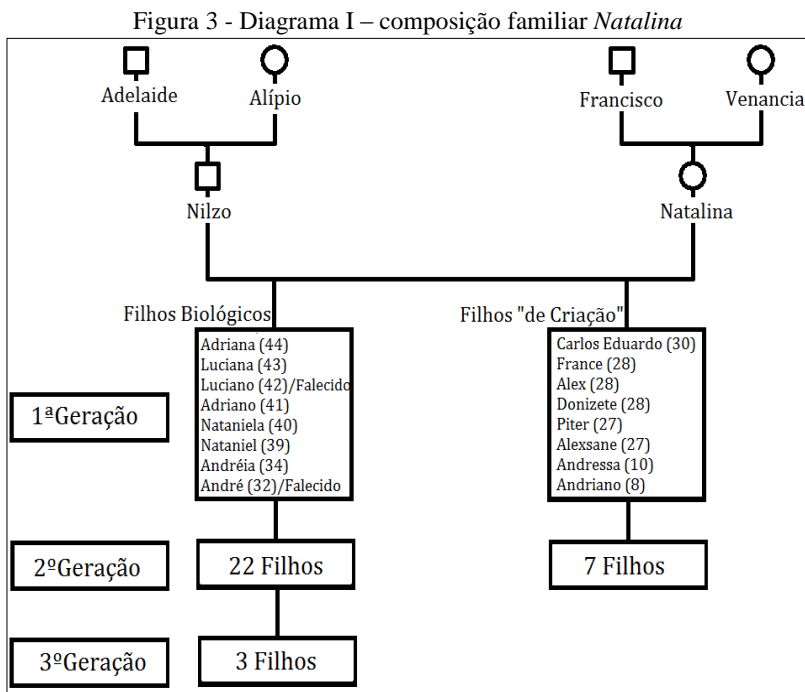
❖ **Circulação das crianças:** pude observar o quanto era comum as crianças circularem pelas diversas casas da comunidade e lá se alimentarem, por exemplo. Na casa de Natalina encontrei-a cozinhando para seus netos, e como tradição, as crianças menores são as primeiras a serem alimentadas. O mesmo registro também na casa de Lúcia, onde faz a distribuição da comida entre os familiares, com a preocupação de

³⁵ Segundo MOMBELLI, (2014, p. 05) “a lógica que se opera nesse contexto cultural específico estabelece vínculos também com uma ancestralidade, com os ascendentes escravos, reforçando os laços entre as pessoas de uma mesma geração, como pelos vínculos com os antecedentes pela via materna ou paterna, marcada pelo uso de um nome ou sobrenome. Nesse sentido, a identidade social da comunidade se efetiva através do parentesco. É desse arranjo construído historicamente por esses laços de parentesco, que sustentam a agregação social e que alimenta através dos séculos a crença que compartilham em uma origem comum de pertencimento a essa comunidade, aquilo que a literatura antropológica reconhece como parte do que se define teoricamente como um grupo étnico”.

reservar uma parte para as crianças, quando não estão presentes. Ressalto, também, como elas qualificam essa ocupação através do cuidado e atenção para com as crianças, valorizando as brincadeiras, colocando enfeites nos cabelos, acompanhando as tarefas da escola, zelando pelas roupas, entre outros cuidados. Outra informação que surgiu nos três núcleos remete ao lugar destinado, cultural e afetivamente, às crianças pequenas, especialmente aquelas até quatro anos. Elas apresentam-se como uma “rica fonte de divertimento para os adultos que acompanham seu dia a dia. Raramente se deixa um recém-nascido sozinho por muito tempo; há sempre um batalhão de parentes, de vizinhos e de vizinhas prestes a tomá-lo em seus braços” (FONSECA, 2002, p. 57). Nos três núcleos, é uma prática de socialização muito intensa e frequente, ou seja, a criança nunca é considerada um fardo, mesmo em condições precárias, ao contrário, ela inspira bons sentimentos. Eis porque a retirada das crianças, como foi o caso da Gracinha, gerou muita tristeza em Natalina e em mãe Lúcia: *eu tenho muita pena dessas crianças da Graça, eu fico muito triste de eles terem levado essas crianças*³⁶. A casa de Gracinha era praticamente em frente à de mãe Lúcia, o que facilitava a interação entre elas. Lembrei que o sentimento de alegria pela presença da criança é transformado em tristeza pela ausência dessas.

³⁶ Fala de mãe Lúcia extraída do Diário de Campo 10 de dezembro de 2015.

Natalina:



Fonte: elaboração da pesquisadora, 2017.

Natalina possui 64 anos de idade e está casada há 50 anos com seu Nilzo, hoje com 80 anos. Juntos criaram oito filhos biológicos, quatro mulheres e quatro homens. Também assumiram a criação de outros oito filhos (três mulheres e cinco homens), que lhes contemplaram com vinte e nove netos(as) e três bisnetos(as). Natalina não é natural de Paulo Lopes/SC. Seu pai cresceu em uma região que ainda vem sendo reconhecida como quilombo, no município de Santo Amaro da Imperatriz/SC, segundo ela, numa rua que leva o nome de seu avô: *escravo Francisco Tolentino Lemos*. Já sua mãe, era natural de Florianópolis/SC, numa área quilombola conhecida como Vidal Martins. Natalina foi criada na região central da capital catarinense conhecida como Morro da Caixa³⁷ e ali criou os(as) filhos(as), trabalhou e viveu

³⁷ O Morro da Caixa (ou MontSerrat) é uma das comunidades que compõem o Maciço do Morro da Cruz em Florianópolis/SC. O nome é uma referência por ali

processos relacionados com a vida urbana. Faz 20 anos que possui residência na comunidade e lá se estabeleceu definitivamente, há 13 anos. Ela é praticante da religião Umbanda desde criança, quando frequentava acompanhada de seu pai, mãe e tias, narrativas que abordarei na seção intitulada como Ogum.

Nesse núcleo pude ter mais contato com os(as) filhos(as) biológicos(as), já que os(as) de criação são, em sua maioria, moradores(as) da cidade de Florianópolis/SC, com exceção de Andressa e Andriano, netos(as), ainda crianças e filhos da filha biológica de Natalina. Andressa e Andriano são considerados filho e filha de criação de Natalina, apesar de Andréia a mãe das crianças, residir na casa em frente. Natalina é enfática ao me dizer: *são meus, fui eu quem criei*³⁸.

Natalina foi eleita a primeira líder da Associação Quilombola e permanece a ocupar esse lugar de liderança até hoje, por isso passei a frequentar a sua casa com certa regularidade para saber mais sobre as questões relativas ao processo de reconhecimento. Sua casa fica em um ponto central da comunidade, e, ao redor, há outras casas de famílias quilombolas. Na frente, é comum os(as) moradores(as) quilombolas reunirem-se para jogar, brincar, ouvir música, organizar festas e conversar. Como não há ambientes de lazer na comunidade (praças e clubes), os(as) moradores(as) criam espaços de encontro na rua, o que garante, minimamente, o lazer e a interação. Natalina relatou, em entrevistas e momentos informais de conversa, que ela e o marido são aposentados, ela como auxiliar de serviços gerais em uma empresa prestadora de serviços, trabalhava no setor de limpeza.

Na sua residência, Natalina acolhe seu cunhado, diagnosticado com problemas de saúde mental que se encontrava em situação de abandono dos filhos e ex-companheira. Recentemente acolheu uma sobrinha e seu marido que vieram da capital catarinense em precárias condições econômicas. Ela dizia: *onde cabe 10, cabe 20. A minha casa é assim, se precisar pode vim*. Sua casa foi construída pelo marido, que mesmo tendo 80 anos e com problemas para se deslocar, devido a uma doença crônica na coluna, conseguiu construir a moradia e ir reformando-

estar o reservatório de água que abastece o centro da cidade. O reservatório (3.000 m³), inaugurado em 1910, permanece até hoje e ainda abastece parte da cidade de Florianópolis/SC. A captação da água, a partir de 1945, passa a ser do reservatório de Pilões, em Santo Amaro da Imperatriz/SC. Informações em: <http://www1.an.com.br/ancapital/2000/set/17/1ult.htm>. Acesso em 01 maio 2017.

³⁸ Informações extraídas do Diário de Campo de 25 de setembro de 2016.

a quando necessário. Muitas vezes, quando de minhas visitas em sua casa, via-o trabalhando com as ferramentas na cintura.

Percebia também seu apreço por plantas e animais. Na frente e nos fundos de casa, cultivava plantas e ervas, e em alguns momentos que saímos juntas, era comum ela ficar atenta e sempre que podia trazia mudas para plantar e, após algum tempo, mostrava-me seu cultivo. Demonstrava muito carinho e vínculo também com os animais, entre os bichos há cachorros, gatos e coelhos. Lembro-me do dia em que ela estava sentada na varanda com um filhote de cachorro nos braços, seu olhar era triste, antes mesmo de cumprimentar ela disse: *nem sabes o que aconteceu Gisely, olha aqui meu filhote, ele está muito doente*. Quando me aproximei vi que ela estava com uma xícara e colher dando algo na boca do animal, por curiosidade perguntei o que era: *é chá caseiro para ele melhorar logo*. Na varanda de Natalina, muitas conversas aconteceram. Era muito agradável chegar, sentar e apreciar a Toca dali. Mas, uma data foi muito inusitada para mim, feriado de Páscoa de 2016, ao cheguei à casa de Natalina, avistei a varanda decorada com coelhos de E.V.A. Ela logo me disse que a decoração era por conta da Páscoa, além disso, mostrou-me sua criação de coelhos, o que gerava grande alegria nas crianças. Nas imagens abaixo podemos ver o quintal com o cultivo de plantas de Natalina, sua varanda decorada e a interação com os animais. Podemos ver as cadeiras, o varal de roupas e as plantas.

Figura 4 - Plantas e ervas: cultivo do saber popular



Fonte: acervo da pesquisadora, 2017.

Figura 5 - Da varanda eu aprecio a Toca



Fonte: acervo da pesquisadora, 2017.

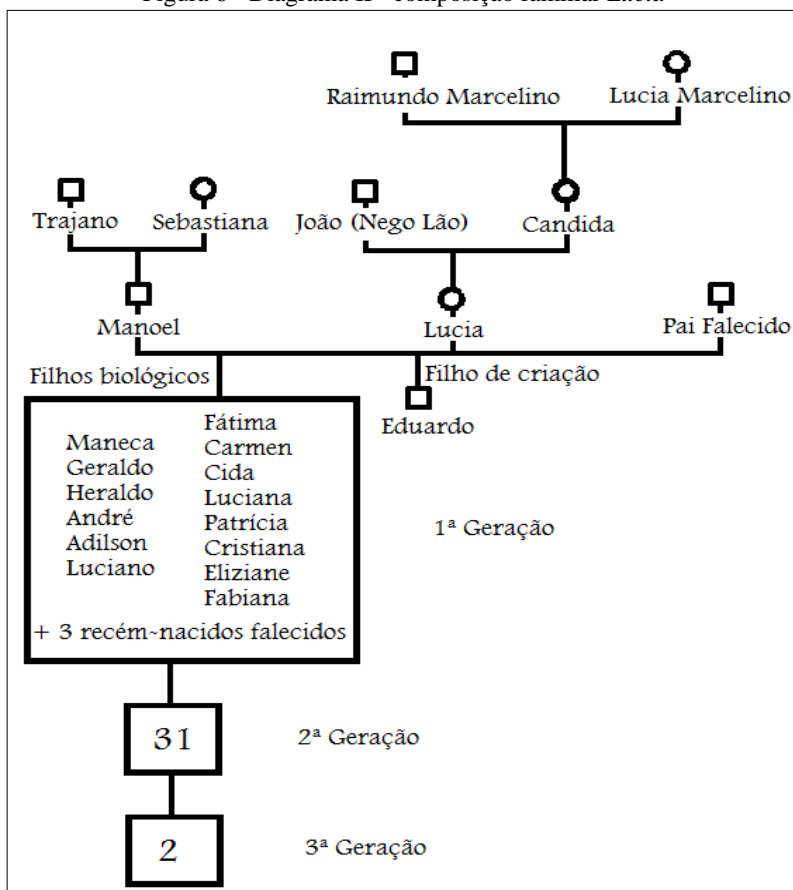
Outro aspecto que sempre chamava atenção em Natalina era sua capacidade de interação e comunicação. Nos diversos contextos em que circulei com ela, percebia o quanto era observadora. Nunca a vi intimidar-se em nenhuma situação e frente a ninguém. Por vezes via o grupo de quilombolas chamá-la de “porta-voz”. Ela mesma reconhecia que *sempre falava demais, eu queria que outras pessoas da comunidade também*

falassem. Ela também fazia planos de voltar a estudar na Educação de Jovens e Adultos para conseguir acessar ao Ensino Superior. Fazia planos de cursar Assistência Social. Ela sempre conseguia colocar suas opiniões, e em presença de outras pessoas diz o que pensa: *eu não mando recados*. Diante de falas, situações, cenários que não gostava, ou não concordava, Natalina posicionava seus argumentos consistentes.

Conheço Natalina há mais de 10 anos. Na minha pesquisa de mestrado ela foi uma das avós com quem tive a possibilidade de conversar e saber mais sobre a história da comunidade e daqueles(a)s que lá viviam. No retorno para a Toca pude reencontrá-la na atitude de liderança junto à Associação Quilombola, e com ela pude dar muitas risadas e ampliar meu pensamento sobre as questões relacionadas ao meu tema de pesquisa. Por diversas vezes tive a oportunidade de ir à sua casa para conversar, lanchar, participar de festas, ver com ela novelas televisivas... Natalina abriu-me *brechas etnográficas*, pois com seus convites pude ir ao terreiro de Umbanda, acompanhá-la em visitas na casa lar, participar de reuniões com o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), aproximar-me dos integrantes do Movimento Negro Unificado(MNU), organizar eventos na comunidade, entre outras intensas vivências.

Lúcia

Figura 6 - Diagrama II - composição familiar *Lúcia*



Fonte: elaboração da pesquisadora, 2017.

Lúcia, *mãe Lúcia* como é reconhecida, leva o nome de sua avó materna. Seus avós estão na genealogia da Toca como o primeiro casal entre os três da comunidade. Mãe Lúcia é atualmente a mulher de mais idade do quilombo, juntamente com sua comadre, Dona Maria. Ela é natural dali, cresceu na região conhecida como Bom Retiro até o fim da sua infância quando foi morar na Toca com os pais. Lá casou, criou os filhos(as) e ajuda na criação dos(as) netos(as) até hoje. Da união de seu primeiro relacionamento nasceu seu primeiro filho, com a morte do

companheiro, mãe Lúcia casou-se novamente, com o senhor Manoel, também natural dali e desse relacionamento nasceram 15 filhos(as), 31 netos(as) e 2 bisnetos(as).

Sua casa é situada na entrada da comunidade, e no mesmo terreno mora um filho e sua nora com mais dois filhos. Com ela moram o filho de criação (filho de sua filha mais nova), dois filhos biológicos (uma mulher e outro homem) e uma neta de 2anos. É muito corriqueiro vê-la pelas ruas da cidade; ela costuma participar das festas na igreja católica, além das cerimônias religiosas; também participa do grupo de Idosos de Paulo Lopes, o qual se reúne semanalmente na sede da Associação dos Idosos do Município (ASSIPA) no centro da cidade. Mãe Lúcia e sua comadre Maria são praticamente as únicas mulheres afrodescendentes a participar do grupo.

Conheço mãe Lúcia desde a minha pequena infância, pois ela e seu falecido marido eram amigos de meus avós maternos, agricultores na região em que ela foi criada (Bom Retiro). Nas conversas com mãe Lúcia também se falava deles, contava-me histórias daqueles tempos em que viviam da plantação e das trocas que faziam, como por exemplo, os alimentos. Até hoje ela frequenta a casa dos meus pais com as mulheres de sua família levando roupas e tecidos para que minha mãe confeccione, e lá trocam assuntos com meus familiares. Desde minha infância vejo essa cena se repetir e ouço de mãe Lúcia: *sua mãe é muito estimada por mim. Teu pai também, porque ele sempre se lembra de trazer lenha para eu usar no meu fogão*. A roupa, a lenha e o alimento são como artefatos artesanalmente produzidos que aproximam minha família da de mãe Lúcia desde meus antepassados(as).

Na intenção de saber mais da história de vida de mãe Lúcia, combinei com ela e com sua nora, Cristiane, de tomarmos um café. Agendamos dia e horário e fiz questão de levar um bolo, uns salgados e uma jarra de suco. Elas receberam-me com muita alegria e disponibilidade. Conversamos ao redor da mesa da cozinha e lá tive a permissão para usar o gravador e fotografar o encontro. Estimulada a falar um pouco de como era sua vida hoje, ela disse: *hoje a minha vida é boa, não é muito ruim não* (risos dela). *Hoje eu passeio com o grupo de idosos e tudo. Quando eu recebo minha aposentadoria, eu pago as minhas dividazinhas e o resto eu uso para passear. Eu também gosto muito de ir à missa*³⁹.

Ali na Toca, mãe Lúcia constituiu sua família e deslocou-se para realizar subtrabalhos informais como: faxineira, babá e empregada

³⁹ Informações contidas no Diário de Campo de 29 de dezembro de 2016.

doméstica de três famílias brancas do centro da cidade. Além de, por muito tempo, ter sido lavadeira. Atividade comum das mulheres negras da Toca, que no passado, costumavam trazer as roupas das famílias brancas para lavarem nas fontes de água da comunidade. (BOTEGA, 2002) Mãe Lúcia contou que, após o casamento, passou a trabalhar com as famílias brancas, e era responsável pelas tarefas domésticas, como limpeza e alimentação, além de assumir o cuidado com os(as) filhos(as) das patroas. Instigada a falar sobre esse período, narrou:

Eu trabalhava no serviço de casa. Fazia tudo. Lá na dona Olga eu cuidava dos filhos dela e dos netos. Ela era professora, saía de casa para trabalhar e as crianças ficavam comigo. Ai, à noite eu dizia: 'dona Olga, já vou embora'. E ela me pedia: 'mãe Lúcia não pode dar banho nas crianças, porque eu tenho mais serviços para fazer'? Ai, eu dava banho naquilo tudo, dava comida e deixava tudo arrumadinho. Os mais pequenos ficavam deitados e os mais grandes ficavam brincando. Quando a filha dela chegava, a dona Olga dizia: 'não precisa se incomodar, a mãe Lúcia já deu banho e comida nas crianças'. Era assim⁴⁰.

Então perguntei: e quando a senhora vinha para casa, como era? Ela respondeu: *ai tinham os filhos, dava comida para eles e ainda colocava lenha em casa* (risos dela). *Eu cozinhava só em fogão a lenha. Botava a comida ali para meus filhos e lavava a louça⁴¹*. E alguém da comunidade ajudava a criar seus filhos? Ela relatou:

Quem ajudava era minha filha mais velha. Mas, eu dizia para minha filha: quando anoitecer, vocês vão lá para casa da comadre Maria, porque eu tinha medo de deixar eles sozinhos em casa, porque aqui não era estrada comum, tinha muito mato e só passava carro de boi, às vezes passava uns viajantes. Agora passa caminhão, ônibus e tudo, de primeiro não era assim.⁴²

⁴⁰ Informações contidas no Diário de Campo de 29 de dezembro de 2016.

⁴¹ Informações contidas no Diário de Campo de 29 de dezembro de 2016.

⁴² Informações contidas no Diário de Campo de 29 de dezembro de 2016.

A conversa seguia... E a sua mãe, ela costumava ajudar? Mãe Lúcia respondeu:

Quando eu casei, eu tinha muitos filhos pequenos, aí minha mãe me ajudava bastante. Teve um tempo em que nós morávamos na mesma casa. Só depois de um tempo é que o Manoel passou a trabalhar com seu Joãozinho (dono de uma madeireira tradicional da cidade), foi quando conseguimos as tábuas para fazer a nossa casa. Mas, a minha mãe me ajudava muito. Quando tinha missa ela levava os mais velhos com ela, e os mais pequenos eu ficava, para não dá tanto trabalho para ela⁴³.

Compreendo que, em sua fala, aparece fortemente as redes tecidas pelas mulheres da Toca para criar seus(uas) filhos(as), algo perpetuado até os dias atuais: mães, comadres, filhas mais velhas, tias, figuras femininas presentes na criação das crianças. Outro aspecto, já analisado por mim em pesquisa anterior (BOTEGA, 2002), é o lugar da mulher negra no mercado de trabalho informal de Paulo Lopes/SC. Descobri, através da trajetória profissional de sete mulheres moradoras da Toca, que nenhuma delas teve carteira de trabalho assinada enquanto exerceram funções como babás, faxineiras, domésticas e lavadeiras. Sendo que, a saída das mulheres negras para o mercado de trabalho informal de Paulo Lopes/SC contribuiu para a inserção das mulheres brancas no mercado de trabalho formal, com é o caso de Dona Olga (*in memorian*), professora na rede estadual de ensino e proprietária, juntamente com seu marido, de um dos comércios mais antigos e tradicionais da cidade.

As narrativas de mãe Lúcia rememoraram-me o filme: “Histórias Cruzadas”, direção de Tate Taylor, de 2011, baseado no livro “A Resposta”, publicado no Brasil pela editora Bertrand Brasil, o qual traz o ponto de vista das empregadas domésticas, moradoras de um subúrbio localizado em uma pequena cidade do Estado do Mississippi/EUA nos anos sessenta. A relação entre as empregadas domésticas negras e as patroas brancas entrelaça histórias de desigualdades, discriminação, racismo, violências, injustiças e sofrimentos diante uma realidade vivida entre essas mulheres, na qual existia regras para comunicação entre negros(as) e brancos(as), bem como a utilização de transporte público e ocupação de demais lugares. O racismo e a discriminação extrapolavam

⁴³ Informações contidas no Diário de Campo de 29 de dezembro de 2016.

a rua e invadiam os interiores das casas. Uma das personagens brancas levantou a ideia de criar uma lei que proibia as mulheres negras de usarem os banheiros utilizados pelos integrantes da casa, com alegação de que transmitiriam doenças. As empregadas cozinhavam, mantinham a casa limpa, além do cuidado afetivo com as filhas(os) das patroas.

Spivak (2010) em sua obra “Pode o subalterno falar?” contextualiza alguns movimentos de resistência a subalternidade, especialmente quanto a produção dos(as) intelectuais pós-coloniais. O(a) sujeito(a) subalterno(a) é aquele(a) pertencente “às camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante”(SPIVAK, 2010 p.15).A autora sustenta que a situação de marginalidade do(a) subalterno(a) é mais arduamente imposta ao gênero feminino, posto que, a “mulher, como subalterna, não pode falar e, quando tenta fazê-lo, não encontra os meios para se fazer ouvir”(SPIVAK, 2010 p.15).Quando se trata de mulher, negra e pobre, a subalternidade ganha contornos ainda mais desiguais. Considero que, talvez, esse possa ser um tema para novas e futuras pesquisas na comunidade da Toca de Santa Cruz: um registro, a partir das mulheres negras, sobre suas experiências de trabalho com as patroas brancas de Paulo Lopes/SC.

As narrativas de mãe Lúcia remetem a articulação entre raça, classe e gênero tecida nos estudos de Davis de 1981 e publicado no Brasil em 2016. A autora denuncia a ausência de registros sobre a vida das mulheres negras escravizadas, passando estas por situações de opressões e violências crônicas, desde a relação com o trabalho escravo, as situações de violências sexuais as quais eram submetidas até a impossibilidade de exercerem a maternidade, sendo retiradas delas seus(uas) filhos(as) propositadamente, não tendo elas nenhum direito legal sobre eles. Mãe Lúcia e as mulheres das quais descendem retratam aos nossos olhos tais condições de opressões sofridas e que se perpetuaram por gerações.

Na verdade aos olhos de seus proprietários, elas não eram realmente mães; eram apenas instrumentos que garantiam a ampliação da força de trabalho escrava. Elas eram ‘reprodutoras’ – animais cujo valor monetário podia ser calculado com precisão a partir de sua capacidade de se multiplicar. (DAVIS, 2016, p. 19)

Davis (2016) salienta como mesmo após um quarto de séculos de liberdade nos EUA, um grande número de mulheres negras ainda trabalhava nos campos e em serviços domésticos na casa-grande de famílias brancas donas de grandes propriedades de terras. Quando trabalhavam na indústria eram em atividades mais sujas e com menores salários, filhas e netas de mulheres escravizadas não conseguiram um progresso significativo. Desde lá até aqui, na Toca, observa-se uma correlação. Acredito na urgência de pesquisas que atualizem as condições em que vivem mulheres quilombolas no mercado de trabalho, seja ele informal ou formal, para ampliar políticas públicas de reparação.

Aprecio que, nas imagens seguintes, seja possível contemplar mãe Lúcia em dois momentos: o primeiro, no ano de 2005, quando participou de minha pesquisa de mestrado. Na oportunidade pude conversar com três avós negras, que contaram histórias sobre a comunidade, tanto para mim, quanto para as crianças. Naquela época mãe Lúcia ainda morava na sua primeira casa construída com a doação feita pelo patrão de seu falecido marido. Ao redor vemos algumas plantas e ervas. Na segunda imagem, estão mãe Lúcia e sua nora Cristiane, no dia em que tomamos o café para conversarmos, era final do ano de 2016. A casa atual foi fruto de um projeto habitacional em que alguns(mas) moradores(as) foram contemplados com residências de alvenaria. Parte da casa antiga ainda é preservada aos fundos da nova.

Figura 7 - Mãe Lúcia, olhar e abraço fraterno



Fonte: acervo da pesquisadora, 2017.

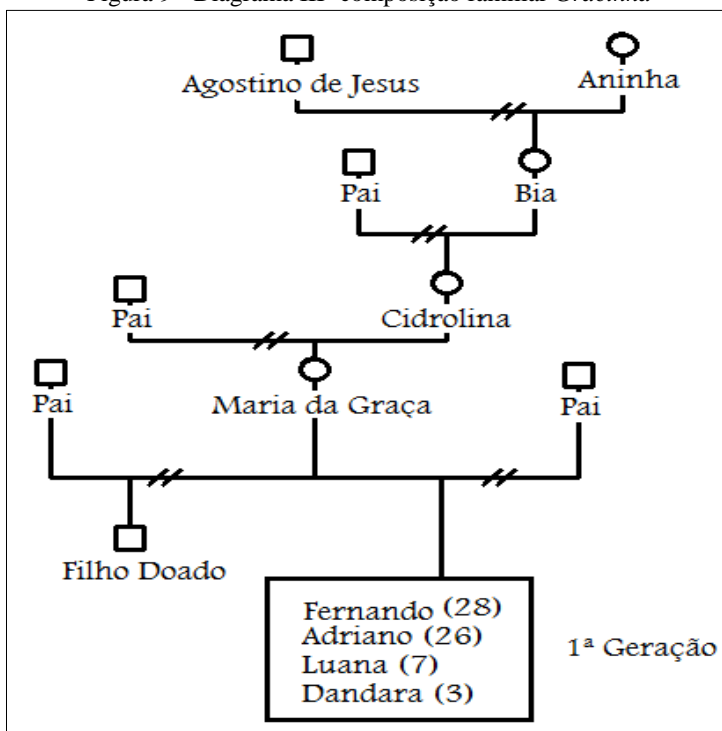
Figura 8 - Mãe Lúcia e sua nora Cristiane



Fonte: acervo da pesquisadora, 2017.

Gracinha

Figura 9 - Diagrama III- composição familiar *Gracinha*



Fonte: elaboração da pesquisadora, 2017.

Maria das Graças, Gracinha como é conhecida, tem 47 anos. É mãe de cinco filhos, duas meninas e três meninos, sendo que o mais velho foi retirado dela logo após o nascimento e, por intermédio de uma família branca de Paulo Lopes/SC, a criança foi entregue para outra família, sobre a qual, até hoje, não se tem informações quanto ao paradeiro da família, sobrenome, origem, condição sócio econômica, ou se foi feita adoção legal; a única informação apenas que era uma família branca. Na época, Gracinha tinha 16 anos e sob argumentos de pessoas não identificadas⁴⁴ de

⁴⁴ No decorrer da pesquisa de campo não encontrei informações seguras sobre a identidade do(a) responsável por retirar a criança da mãe e entregá-la para adoção. Embora eu tenha contornado esse assunto num dos encontros com Gracinha, foi

que ela não conseguiria cuidar como mãe da criança, sofreu sem escolhas, a retirada de seu primeiro filho. Casou-se, com cerca de 20 anos, e do relacionamento nasceram mais dois filhos, homens. Mais tarde, aos 40 anos, teve sua quarta gravidez, quando nasceu uma menina: Luana⁴⁵. Pouco tempo depois nasceu Dandara⁴⁶.

Gracinha nunca teve emprego formal no município; não possui domínio da leitura e escrita e, sobrevive, especialmente, do apoio assistencial e da renda proporcionada pelo filho mais velho. Ela enfrenta um polêmico processo judicial de iniciativa do Ministério Público de Garopaba/SC (MPG), que requereu a destituição do poder familiar de suas duas filhas, uma de 3 e a outra de 6 anos. O MPG encaminhou as crianças para o acolhimento institucional desde novembro de 2014, com a alegação de que estavam em risco devido à falta de higiene no lar. Um laudo psiquiátrico, elaborado por exigência da juíza da então comarca, atestou que Gracinha tinha déficit intelectual leve e, por isso, não teria condições de criar as filhas. As meninas, abrigadas, não tiveram o direito de receber a visita da mãe e de outros familiares durante um ano, e com o avanço do processo no Tribunal de Justiça do Estado (TJ), as visitas foram liberadas desde o início de 2015. Contudo, o caso corre em segredo de justiça e vale ressaltar que a situação ganhou ampla repercussão na mídia, nas redes sociais, entre os(as) moradores(as) do município, do quilombo, do movimento negro, de outros movimentos sociais e de algumas universidades⁴⁷.

Gracinha é filha única. Sua mãe, já falecida, a criou com a ajuda das mulheres de sua família, especialmente sua avó, conhecida como “vó Bia”. Muitas mulheres da comunidade dizem que Gracinha é “*igual a sua avó*”, ambas criaram seus(uas) filhos(as) resistindo em assumir trabalhos como lavadeiras, faxineiras, babás e empregadas domésticas. O vínculo dessas mulheres era com a rua, ao perambular produziam modos de existências. Perambular como forma de afirmação da liberdade, como modo de resistir a tudo que é fixo/identitário: classe, poder, hierarquias, consumo. Como um estilo de recusar tudo que segrega, que divide, que separa, como um jeito de não ser o que a sociedade branca e seus sustentadores(as) querem que sejam. Como expressão de ser tudo e de ser nada, paradoxalmente. Como experiência máxima da liberdade, o gesto

o silêncio dela que me informou que este não estava em pauta e eu respeitei, como era minha obrigação ética, enquanto pesquisadora.

⁴⁵ Nome fictício com objetivo de não expor identidade da criança.

⁴⁶ Nome fictício com objetivo de não expor identidade da criança.

⁴⁷ Maiores informações sobre o assunto sugiro os links indicados nas referências.

de perambular está contado na obra de Gros (2010), que apresenta um tipo de liberdade a qual chamou de ‘suspensiva’, e é oferecida pela caminhada: desvencilhar-se do fardo das preocupações, esquecer por um tempo as preocupações. Ela provoca a sensação de felicidade em partir, mas felicidade em voltar. Nada mudou de fato no retorno. Tudo estava lá. Como se fosse uma experiência de fora do sistema, sentida por um período provisório de desconexão. Mas, há uma liberdade do caminhante que é mais rara: a liberdade do(as) renunciante(s), que assumem a existência: “uma vida de agora em diante toda itinerante em que a caminhada infinita, aqui e ali, dá amostra dessa coincidência entre o Si mesmo sem nome e o onipresente coração do mundo” (GROS, 2010, p. 16).

Perguntei para Gracinha, em vários momentos, sobre as lembranças que tinha de sua avó, mas ela sempre silenciava, então não lhe perguntei mais. Sobre o silêncio e o silenciamento das populações em condições de subalternidade, Sodré & Lima (1996, p. 12), no antológico prefácio à obra “Um vento sagrado”, lembram a “inclinação ao silêncio como uma virtude fundamental”, herança africana, a disposição ao reconhecimento de que a “linguagem mora no silêncio”, ou seja, o silêncio constituiu-se, entre as populações negras, como uma estratégia de sobrevivência e resistência em condições adversas e também como uma forma de não perpetuar, através da memória oral, as condições de exclusão.

Compreendia que, no momento dessas conversas, precisava saber um pouco mais sobre a vida da avó da Graça, Vó Bia, então, decidi recorrer à memória de mãe Lúcia. Numa conversa que tivemos em sua casa perguntei: que lembranças você tem da Vó Bia? Ela então narra:

Ela morava aqui e andava por aí tudo; trabalhava com os outros e pedia as coisas. Os outros davam coisas para ela; alguma vez chamavam ela para fazer limpeza. Ela andava sim, mas era muito limpa. Fazia uma faxina muito bem feita. Ela andava por Paulo Lopes e tinha uns que chamavam ela de ‘perna de saracura’ e riam dela. Aí ela gritava: perna de saracura é a tua mãe. Eles se escondiam tudo dela, pois se inticasse⁴⁸ com ela, já gritava.

⁴⁸ *Inticar*, no falar da região, significa *provocar, implicar, irritar, atijar* alguém com gestos, expressões corporais e palavras. Mãe Lúcia traz estas marcas de um falar que diz da presença de um lugar em que se pisa.

Como ela criava os(a) filhos(as)?

Ela teve seis filhos, três homens e três mulheres. Ela era mãe solteira. Os outros é que ajudavam ela a criar os filhos. Ela ia pedindo as coisas. Tinha vez que a dona Olga (madrinha da Graça) dava comida para ela. Aí ela voltava pra casa e ia fazer comida para as crianças. Chegava em casa e as crianças estavam chorando. Ela fazia pirão de feijão e colocava tomate picado em cima. E as crianças comiam tudo. Ela ajudou a criar os netos e bisnetos. Os filhos mais velhos da Graça ela ajudou a criar. Tão tudo aí, não morreram nenhum de fome.

A vó Bia trabalhava na casa da Dona Olga? O que ela fazia? Ela responde: *sim, ela limpava às vezes. A dona Olga era muito boa pra eles. A Dona Olga dava muita coisa mesmo, chamava a vó Bia no Natal e dava roupas e sapatos.*

Onde a vó Bia morava?

Ela morava mais na frente, onde é o paiol, mas botaram fogo na casa dela mandado pelo Zé (homem branco morador do centro de Paulo Lopes). Ele queria que ela saísse dali, mas ela nunca saía; então ele falou com um rapaz para colocar fogo na casa. O rapaz ficou escondido no mato, esperou a Bia sair com as crianças e queimou tudo. No outro dia o Zé foi lá, na padaria, aí a gente do seu Didi perguntou pra ele: Zé foi tu mesmo que queimou a casa da Bia? Coitada Zé! Riram e riram, aí ele disse: foi. Foi eu mesmo que mandei queimar, pois eu queria que ela saísse de lá. Ele dizia que a Bia era uma nega muito malvada, muito miserável, a gente não pode dizer nada para ela. Deus que me perdoe que ele já morreu, mas ele era muito malvado.

Onde a vó Bia foi morar depois desse acontecido? Ela foi morar com a Teresa do Chico (moradora branca de outro bairro), respondeu mãe Lúcia. E o que aconteceu com Zé?

Não aconteceu nada. Se fosse um negro estaria preso, mas como era o Zé e a casa era do Zé, ele podia obrigar a Bia sair, só diziam isto. Ela ficou só com a roupa do couro. Queimou tudo que ela tinha. Lá do Freitas dava para ouvir as pessoas gritando. Era uma dez horas da noite.

E quais lembranças você guarda da mãe da Graça?

Ela era igual a Bia. Elas andavam juntas e ela só teve a Graça. Ela saía daqui e ia até o Bom Retiro caminhando. Às vezes, a Bia ia na frente e os filhos e netos iam tudo atrás dela. Quando voltavam vinham carregados de comida para os filhos. A mãe da Graça também não tinha marido, não tinha nada, só tinha a filha. Agora a Graça também pede pra ela e pros filhos.

Dona Olga, patroa de mãe Lúcia e também madrinha de Gracinha, era professora em Paulo Lopes/SC, e incentivou-a frequentar a escola, doando-lhe materiais escolares, como cadernos e lápis. Graça contou que tentou frequentar a Escola Estadual Frederico Santos, mas desistiu, como narra: *eu saí da escola na segunda série, quem dava caderno para mim era minha madrinha*⁴⁹. Aproveito para perguntar o porquê ter saído da escola, e ela então conta: *porque elas pegavam a inticar com a gente. Daí eu peguei uma guria pelos cabelos. Quem inticava, pergunto? Ela responde: umas gurias pegavam a chamar a gente de nega, aí eu puxei os cabelos delas. Pegavam a olhar para os pés da gente, a gente ia de sandálias às vezes e elas pegavam a olhar e a rir.* Essas gurias eram brancas? Graça confirma. De quem mais elas riam, pergunto? *Das minhas primas*, responde Graça. Pergunto se tem mais alguma coisa que guarda na memória dos tempos da escola, e ela diz: *eu lembro, da minha madrinha e da filha dela que foi minha professora, também das professoras Solange e Lurdes.*

Percebe-se, na narrativa, a dificuldade que Gracinha encontrou para seguir com o processo de escolarização. Os xingamentos desvelavam como a discriminação e o racismo provocava desistências e abandonos, e como circundam o universo das infâncias e das escolas. Pode-se dizer que Gracinha tentou resistir quando confrontada com a colega branca, na época duas crianças, mas, provavelmente não suportou a força excludente

⁴⁹ Informações contidas no Diário de Campo de 16 de julho de 2016.

do racismo que se expressa também na escola. Como mãe, no entanto, ela não desistiu de incentivar a ida de seus(uas) filhos(as) para a escola. Graça contou que seus dois filhos, atualmente em idade adulta, frequentaram a escola a partir dos 7 anos, mas não chegaram ao Ensino Médio, enquanto as duas filhas ingressaram na escola desde a Educação Infantil. Isso mostra um percurso histórico que pode anunciar a ampliação dos direitos às crianças quilombolas, a partir do governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva⁵⁰, no ano de 2002, uma refuta possível a um passado marcado pela ausência de direitos sociais para esses sujeitos. Estar na escola, lutar pelo reconhecimento de suas terras, por exemplo, mostra que as populações quilombolas não permaneceram invisíveis, nem despreocupadas ou desatentas em acessar este lugar.

Tenho lembranças de Gracinha, de sua mãe, primas e de sua avó desde minha infância. Gracinha costumava andar ao lado delas pela cidade. Lembro o quanto isso era comentado pelos(as) moradores(as) brancos(as) de Paulo Lopes/SC e até por alguns de meus familiares. O perambular delas era motivo de desconforto para muitos(as), que de seus territórios olhavam o mundo do outro com desconfiança. Aquela perambulação de mulheres pelas ruas, como se estivessem sem rumo, provocavam incômodos, afinal, elas faziam-se ver na cidade. Perambular, para as negras, poderia ser motivo de explorar a rua e tudo o que ela pode provocar subjetivamente. Na rua há mundos a ser trilhados e descobertos, há curiosidade a ser procurada; a rua é lugar em que informações preciosas podem estar guardadas.

Oh! Sim, as ruas têm alma! Há ruas honestas, ruas ambíguas, ruas sinistras, ruas nobres, delicadas, trágicas, depravadas, puras, infames, ruas sem histórias, ruas tão velhas que bastam para contar a evolução de uma cidade inteira, ruas guerreiras, revoltosas, medrosas, spleenéticas, snobs, ruas

⁵⁰ Destaco algumas políticas públicas e ações afirmativas para uma educação inclusiva: em 2001 iniciaram a implementação de programas de ações afirmativas para estudantes negros(as) em universidades públicas brasileiras, política que se intensificou no governo Lula. Em 2003 tivemos a criação da Secretaria Especial de Políticas da Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), com status ministerial e do Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (Lei 10678). Também a criação da Lei 10639. Em 2004 foi lançado o programa Brasil Quilombola. Em 2008 a Lei 11646. Em 2009 tivemos a aprovação do Estatuto da Igualdade Racial. Em 2012 a resolução nº 8 de 20 de novembro que definiu as diretrizes curriculares nacionais para a educação escolar quilombola.

aristocráticas, ruas amorosas, ruas covardes, que ficam sem pinga de sangue... (RIO, 2008, p. 34).

Desde muito pequena fui ensinada que não era bom olhar por muito tempo para elas (as mulheres que perambulam), pois se desconfiassem de risos ou provocações, elas “xingariam”, onde quer que estivessem. Uma reação de indignação e resistência para tentar superar as mazelas do dia a dia, o que era confundida pelos(as) habitantes de uma cidade que se considerava como de brancos(as). Assisti, muitas vezes nas ruas, pessoas rindo e zombando delas propositadamente, para em seguida rirem de novo da reação das mulheres insultadas, o que me causava profundo mal-estar. Mesmo advertida, eu não deixava de olhar para aquelas mulheres que andavam em bando pela cidade: avó, mãe, filhas, primas, tias. Gracinha nunca deixou de fazer isso, até hoje é comum encontrá-la nas ruas com suas primas, seu filho e antes, com suas filhas. Mantém seu perambular, embora no processo que enfrenta de destituição familiar, tenha sido taxada de negligência materna pelas autoridades.

Percebi, como moradora de Paulo Lopes/SC, ao longo dos tempos, que *andar em bando* é uma característica das mulheres, jovens e crianças quilombolas. É costumeiro ver os(as) quilombolas em caravana pelas ruas, espaços sociais e instituições da cidade. Observei que o incomum é vê-los(las) sozinhos(as). As crianças geralmente acompanham as mulheres nas idas à unidade de saúde, à padaria, ao supermercado, nas festas, igrejas, praça, e outros espaços da cidade. De noite ou de dia, com chuva ou sol, frio ou calor. *Andar em bando* parece remeter à noção de pertencimento ao grupo, de estar ligado também a uma estratégia de sobrevivência na geografia de relevos tão discriminatórios e racistas. *Andar em bando* pode ser visto como um processo de resistência ao racismo e à opressão, à negação de suas histórias, tradições culturais e afetivas enquanto uma população quilombola.

A ideia de bando é explorada por Deleuze e Guattari (1995) e tomada aqui para pensar a relação com as mulheres e as crianças do quilombo. Os autores defendem que “num devir-animal, estamos sempre lidando com uma matilha, um bando, uma população, um povoamento, em suma, como uma multiplicidade” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 20). Embora haja animais solitários, como aqueles de estimação, que numa esfera doméstica estão deslocados de seu bando, o destaque aqui é para aqueles capazes de andar em grupo. Um bando constitui-se de seu ambiente, mas também das relações internas, nas multiplicidades que suscita.

Dizemos que todo animal é antes um bando, uma matilha. Que ele tem seus modos de matilha, mais do que características, mesmo que caiba fazer distinções no interior desses modos. É esse o ponto em que o homem (e a mulher) tem a ver com o animal. Não nos tornamos animal sem um fascínio pela matilha, pela multiplicidade. Fascínio do fora? Ou a multiplicidade que nos fascina já está em relação com uma multiplicidade que habita dentro de nós? (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 20).

Será que o fascínio pelo fora contagia Graça e seus pares? Como um paradoxo, os mesmos corpos que ameaçam, também seduzem ao afirmar suas presenças na rua/mundo. Parece que há um conjunto de questões em jogo: ancestralidade, frescor, ironia, exposição pública de si, coragem. A rua/cidade como palco: “ei, estamos aqui”. Como a criança, que quer a rua, o movimento, a exploração e a inserção nos espaços; como forma de descobrir e apropriar-se do mundo que também é seu. Lugar de busca pelo (im)possível. Pelas ruas, Graça e seus pares saem a flanar.

Flanar! Aí está um verbo universal sem entrada nos dicionários, que não pertence a nenhuma língua! Que significa flanar? Flanar é ser vagabundo e refletir, é ser basbaque e comentar, ter o vírus da observação ligado ao da vadiagem. Flanar é ir por aí, de manhã, de dia, à noite, meter-se nas rodas da população, admirar o menino da gaitinha ali à esquina, seguir com os garotos o lutador do Cassino vestido de turco, gozar nas praças os ajuntamentos defronte das lanternas mágicas, conversar com os cantores de modinha [...] é estar sem fazer nada e achar absolutamente necessário ir até um sítio lóbrego, para deixar de lá ir, levado pela primeira impressão, por um dito que faz sorrir, um perfil que interessa, um par jovem cujo riso de amor causa inveja... (RIO, 2008, p.31-2).

AS MULHERES NEGRAS E SEUS PROCESSOS DE SOCIALIZAÇÃO NO QUILOMBO

Um dos aspectos que compõe a cultura do Quilombo Toca de Santa Cruz e que sempre me chamou a atenção, diz respeito à participação e a

presença das crianças em distintos momentos vividos pelas mulheres. Pude observar que a mulher negra quilombola trama suas relações com vínculos fortemente produzidos com as crianças. Tanto em momentos de um universo mais privado, quanto em universos mais públicos, a criança quilombola fazia-se presente nas bordaduras do cotidiano. Instigava-me às vezes em que as crianças passavam todo o tempo em silêncio, mas ali permaneciam. Em alguns momentos eu questionava: por que levar as crianças? O que as crianças fazem aqui? Por que deixar as crianças ouvir isso? Tais questões bagunçaram meus pensamentos, muitas vezes fixados em padrões normativos de minha cultura e história que desliza em noções adultocêntricas⁵¹. Não posso deixar de registrar que em oportunidades como as reuniões com o INCRA, as manifestações de rua, audiências no Tribunal de Justiça do Estado de Santa Catarina e em cerimônias religiosas no terreiro de Umbanda, produziam em mim curiosidades e admiração ao ver as crianças na companhia das mulheres.

Era singular chegar à Toca e encontrar as crianças envolvidas pela rua a brincar, a correr com gritos e sorrisos, em andar de bicicleta, brincar com os cachorros e gatos, jogar em celulares, ouvir música na rua, experienciando a vida. Já na entrada, quando começa a estrada de barro da comunidade, costumava encontrar um grupo de meninos jogando futebol, fim de tarde e nos finais de semana. Via também o quanto a rua é palco para as brincadeiras das crianças. Ao redor da casa de Natalina, as casas são bem próximas, há pouco espaço para quintais. A rua é o “quintal”. Nela se habita para brincar, conversar, festejar, viver. A rua é um espaço vivo de interconexões. A rua é o lugar dos mais inimagináveis acontecimentos. É lugar de encontro.

⁵¹ Conceito criado por Sousa, Lima e Miguel que desvela as “práticas centradas nos interesses dos adultos, mas destinadas à criança e ao adolescente, sem ouvi-los; exteriores aos desejos do outro, aos seus saberes”. (2011, p. 25)

Figura 10 - As crianças e a rua



Fonte: acervo da pesquisadora, 2017

Interessante que, ao perguntar para crianças sobre o que mais gostavam na Toca, Andressa respondeu que *era da paisagem*. Andriano comentou que *era da natureza* e Marcos que *era brincar na rua e cuidar dos animais*. Já Miguel, Júlio e Ezequiel disseram que *era pescar e jogar futebol*. Maria Clara disse que *era correr e brincar de pega-pega*. Segundo a perspectiva das crianças, a Toca é um lugar que reúne as mais diversas possibilidades de ser criança. Um território que possibilita a exploração da rua, que amplia a noção de cuidado para com os animais e as mais diferentes formas de vida, como as plantas, por exemplo, bem como a contemplação da paisagem natural. As brincadeiras na rua trazem a potência do vínculo com o lugar, geralmente com os pés descalços na terra, as crianças quilombolas acessam o terreno das memórias de seus(uas) antepassados(as) que por ali transitaram. O contato dos pés na terra aciona um tipo de ancestralidade que passa pelo corpo das crianças da Toca.

Como reflete Paula (2014), é na relação com os moradores(as) do quilombo que a criança negra potencializa seus laços de pertencimento racial, com referências de uma ancestralidade comum ao grupo, e que mobiliza a dimensão de uma estética positiva de si, mesmo diante das precariedades da vida. A infância quilombola é um acontecer constante e diário, onde os sujeitos reinventam suas rotinas, os ritmos do dia a dia no quilombo e a si próprias. São crianças que circulam por todos os espaços do quilombo e por fora dele e, em todos os momentos, na rua, na vizinhança, no rio que desliza pela mata, no campo de futebol onde fazem brincadeiras, e nem sempre precisam da supervisão e controle dos adultos.

Um domingo decidi ir até a comunidade, já era final de tarde. Sai de casa e fui caminhando até a casa de Natalina e de longe avistei um grupo de moradores(as) em frente a casa dela, chegando mais perto percebi que se tratava de uma festa. Homens assavam carne e junto das mulheres e crianças comiam, bebiam, conversavam, riam alto e ouviam música. Tudo parecia divertido aos meus olhos. Parei em frente à casa de Natalina e juntei-me ao grupo. Natalina contou que era comum reunirem-se aos domingos e para minha surpresa, logo me trouxeram um pedaço de carne e ofereceram bebidas. Experimentei a carne assada por Biel, filho de Natalina. Ao me dar o pedaço de carne ele disse: “*experimenta e depois me diga se você gostou*”⁵². Assim eu fiz, comi e realmente eu havia gostado, parecia carne de frango, e Biel disse sorrindo: “*Gisely, esta carne é de lagarto. Você gostou mesmo?*” Eu confirmei. Ele contou que costumavam apreciar tal tipo de carne e costumavam sair a caçar. Percebi que os homens cuidavam da carne e levavam para as mulheres. Conversei um tempo com Biel e outra moradora, Veronica. Disse a eles que faria tranças em meus cabelos no fim de semana seguinte, que havia marcado com a Maura. Eles acharam engraçado, Biel comentou: “*você não precisava de tranças, seu cabelo é bom*”. Verônica riu muito e achou legal minha atitude. Disse que costuma fazer tranças nos cabelos de suas filhas e netas e, que pretende fazer nos seus; que as tranças dão “*um ar de cabelo cuidado e ajeitado*”. Biel comentou que já teve tranças, inclusive foi até sua casa e pegou uma fotografia para que eu visse; disse que as tranças ajudaram seus cabelos a crescer, ficou durante um ano com elas e pretende voltar a colocar. Disse que as tranças fazem “*ser mais estiloso*”, e é importante para um homem, ter estilo próprio e vaidade. Verônica riu muito de Biel e por ali ficamos saboreando a carne preparada por eles.

Cenários parecidos repetiram-se nas diversas vezes em que fui até a comunidade, especialmente nos finais de semana. Misturavam-se crianças, mulheres e homens para diversos tipos de comemorações, mesmo quando não havia motivos aparentes para celebrar; reuniam-se por reunir, para ficarem ali, mais próximos uns dos(as) outros(as). Cultivavam momentos assim e a comida era preparada para o grupo, o que sugeria ser uma característica da comunidade em seus diferentes núcleos familiares.

Há também um destaque na cena acima para os penteados, ou seja, a estética dos cabelos. Vê-se, pela fala de Biel, que não é algo somente do universo feminino, mas também do masculino. Os penteados, especialmente as tranças, são estilos muito presentes entre os(as)

⁵² Informações contidas no Diário de Campo de 04 de outubro de 2015.

quilombolas, os quais reforçam a afirmação do reconhecimento étnico, embora ainda haja uma distinção daquilo que seja o cabelo “ruim e o bom”, existe uma necessidade de preservar essa prática de ancestralidade no quilombo. Ouço Verônica dizer que costuma fazer tranças em suas filhas e netas, aliás, reuniam-se para fazer penteados, outro predicado da comunidade, como revela o registro do Diário de Campo:

Era domingo, por volta das 10 horas da manhã, estava um dia de sol e calor. Passei na casa de mãe Lúcia e após um tempo de conversa fui até a casa de Natalina. Acompanhou-me, nesse dia, minha filha de 6 anos. Chegando a casa de Natalina avistei muitas roupas penduradas no varal, próprio de um dia de sol após um período de chuva. Fui recebida por ela com entusiasmo, que me convidou para entrar e disse que estava fazendo faxina. Minha filha logo se distraiu com Andriano e Andressa, que brincavam com um filhote de cachorro no sofá. Na sala, Nataniela fazia tranças em sua filha Tuca, a mãe sentada no sofá e a filha no chão. Ao lado estava Ana Francisca, já com as tranças no cabelo feitas por sua mãe Inha, percebi que Andressa também estava de tranças.⁵³

Retomo que as tranças eram feitas e refeitas, das mais diversas formas e jeitos que possam imaginar, elas são um adereço cultural que assinala a estetização das mulheres, dos homens e das crianças quilombolas. Algumas são trançadas manualmente, outras, compradas em Florianópolis, são aplicadas e ficam nos cabelos por um determinado tempo. Na família de Maura também é comum a realização de tranças em suas duas filhas. Ela é conhecida por fazer belos penteados nas mulheres da Toca. Então, para conversar com Maura sobre essa prática de ancestralidade, decidi combinar com ela uma ida a sua casa para trançar meu cabelo. Enquanto isso, ela poderia relatar sua história.

No dia seguinte, cheguei a Toca por volta das 10h da manhã. Havia agendado com a Maura para fazer as tranças em meu cabelo e no cabelo de minha filha. Chegamos à residência e tinha muitas crianças na comunidade, já que era o feriado de festejo pelo “dia das crianças”. Fui muito bem recebida por Maura e sua irmã, Angela, que mora na casa ao lado e veio ajudar com as tranças. Uma delas faria as minhas, e a outra,

⁵³ Diário de Campo, 24 de abril de 2016.

trançaria os cabelos de Luiza. Enquanto Maura fazia as tranças, suas duas filhas, Natalia e Natalí, ocupavam-se do almoço, ambas com tranças no cabelo. Luiza acabou não querendo fazer as tranças, fotografou e interagiu com as crianças que ali estavam. Indagada a falar sobre como tinha aprendido a fazer tranças Maura conta:

Olha Gisely, as tranças foram assim: passadas de geração a geração. Eu aprendi a fazer com minha falecida mãe. Quando ela não estava em casa, quem fazia as tranças eram os irmãos mais velhos (homens e mulheres) que arrumavam os cabelos dos mais novos. Todo mundo sabia fazer tranças. Era assim lá em casa. Tudo isto eu passo para minhas filhas⁵⁴.

Figura 11 - As tranças e a beleza do trançado das gerações



Fonte: acervo da pesquisadora, 2017.

⁵⁴ Informações contidas no Diário de Campo de 12 de outubro de 2015.

Figura 12 - No cabelo da pesquisadora também é possível fazer tranças.



Fonte: acervo da pesquisadora, 2017

Figura 13 - Os penteados e identidade quilombola



Fonte: acervo da pesquisadora, 2017.

Gomes (2002) considera o quanto a estética negra pode operar como elemento que produz pertencimento racial. A relação com o cabelo lança-nos para um campo mais íntimo que habita a esfera da subjetividade, e remete às experiências vividas por entre os diferentes modos de constituir-se como negro(a). O cabelo é componente da memória; ativa sensações; lembranças; padrões estéticos; imagens/autoimagens; figuras de preconceito; racismo; processos de qualificação; de rejeição; de sentimento de inferioridade; um elo que mobiliza um processo indenitário. No caso de Maura, a prática das tranças é resguardada de geração a geração, o que qualifica a dimensão das aprendizagens através dos vínculos de parentesco.

Outra prática de socialização cada vez mais presente na comunidade são as festas dirigidas às crianças. Têm sido recorrentes nos últimos anos as lideranças da Associação Quilombola organizarem festas no mês de dezembro com apresentação de atividades culturais, brincadeiras e lanche coletivo. Tive a oportunidade de participar de duas delas, uma em dezembro de 2015, com apresentação de um grupo de capoeira pertencente ao município de Garopaba/SC e, a outra, no ano de 2016, onde tivemos a presença do grupo Cores de Aidê⁵⁵ na comunidade.

Figura 14 - O berimbau, a palma e a ginga na Toca



Fonte: acervo da pesquisadora, 2017

⁵⁵ O grupo Cores de Aidê é formado por mulheres, que através do ritmo samba-reggae, de suas danças e composições, honra o respeito e o direito pela liberdade. O grupo faz ensaios regulares e abertos no espaço da escola de samba Copa Lord, Morro da Caixa, centro de Florianópolis. A escola pelo ritmo está ligada ao fato de ele ser uma expressão da cultura afro. Informações disponíveis em: www.facebook.com/coresdeaide. Acesso em: 09 dezembro 2016.

Figura 15 - Na Toca com Cores de Aidê



Fonte: acervo da pesquisadora, 2017

Zubaran e Silva (2012) anunciam os sentidos que produzem o pertencimento racial vinculados ao processo de desnaturalização da noção de raça que ainda insiste em permanecer ligada aos fatores biológicos ou fenotípicos. Busca-se uma desconstrução para poder construir, a partir de uma composição social, outra política estética, aberta a problematizar a noção de branquitude⁵⁶ e negritude que está presente nos diferentes artefatos culturais. É no transitar entre uma multiplicidade de lugares que nos tornamos o que somos; na escola, com a televisão, o cinema, o teatro, as redes sociais, os jornais, as revistas, o encontro com uma obra de arte, entre outras situações. Nesse trânsito deslizamos pelos diferentes modos de ser branco(a), negro(a), índio(a), mulher, mãe, artista, criança, os quais disseminam as disposições de pertencimento. Essas noções produzem

⁵⁶ Um dos sintomas da branquitude é o(a) branco(a) reconhecer as desigualdades raciais, mas não se vê responsável por ela. Por isto, “evitar focalizar o branco é evitar discutir as diferentes dimensões do privilégio. Mesmo em situação de pobreza, o branco tem o privilégio simbólico da brancura, o que não é pouca coisa” (BENTO, 2002, p. 27). PIZA (2002) aponta que uma das características da branquitude é o(a) branco(a) não precisar responder pelo seu grupo racial, ao contrário, representaria a sua própria individualidade. Isso é o que podemos chamar de um “lugar” de raça, “é o espaço de visibilidade do outro, enquanto sujeito numa relação, na qual a raça define os termos desta relação. Assim, o lugar do negro é o seu grupo como um todo e o do branco é sua individualidade” (PIZA, 2002, p. 72). Questionar como tudo isto interfere nos processos cognitivos de brancos(as) sobre sua identidade racial e, por, consequências, nas relações raciais tem sido interesse dos estudos de branquitude no Brasil.

“critérios de pertencimento e de construção de fronteiras étnico-raciais que classificam aqueles que pertencem e os que não pertencem a determinados grupos sociais” (ZUBARAN; SILVA, 2012, p.131). Retomar e visitar as noções de raça e etnia implica questionar os discursos e a própria relação saber-poder, e quem sabe perguntar pelos sentidos do pertencimento, ou, ainda: como são produzidos os discursos que nos interpelam e nos constituem como sujeitos?

Cavalleiro (2013), em pesquisa recente investigou o processo de socialização de famílias negras em três gerações seguidas, sendo elas de baixa renda e moradoras na região central da cidade de São Paulo/SP. A pesquisa surgiu da convicção de que há um número reduzido de estudos atrelados às questões das novas gerações, principalmente quanto às crianças negras, e assim, contemplou a dimensão do pertencimento racial como um elemento potencializador do modo como se vive o ser negro(a) e como se assume a própria dimensão dos direitos humanos. Pesquisar sobre os processos de socialização levou a autora para o contato com mulheres de diferentes gerações, já que, culturalmente, delega-se a elas a tarefa de educar e cuidar das crianças, mesmo àquelas que trabalham fora.

A pesquisa de Cavalleiro (2013) aponta a centralidade da figura feminina na produção do pertencimento racial. São elas que, cotidianamente, vivem a discriminação racial, imersas na trama dos discursos sobre o mito da democracia racial; criam práticas de socialização que se voltam para a compreensão e enfrentamento do racismo na sociedade; submetem seus(uas) filhos(as) e netos(as) às formas de socialização similares ao que viveram. Ou seja, são capturadas por discursos racistas e “torna-se, portanto, difícil socializar para a construção do pertencimento racial positivo, visto que, na sociedade, há uma dinâmica social que trabalha para sua não realização” (CAVALLEIRO, 2013, p. 309). Outro fator interessante que a pesquisa revelou é que há praticamente uma ausência em educar para a resistência grupal, sendo que o enfrentamento ao racismo está mais situado em um plano de resistência individual.

No caso da Toca observei um fortalecimento da identidade coletiva como quilombolas, o que garante os processos de socialização da cultura, da história, da memória, da ancestralidade de modo intrageracional. Esse movimento grupal, aos poucos, contribui para a reivindicação de direitos, o que dá assertividade à compreensão de uma identidade de grupo, uma ferramenta política mobilizadora. Entendo que, pelas crianças, as mulheres encontram força para a busca de melhores condições de vida, tecem protagonismos raciais, recriam a vida de cada dia cultivando suas tradições.

OBALUAÊ

Figura 16 - Omulu – sabedoria e ancestralidade

Fonte: Orixá. OBALUAÊ. Disponível em: <https://goo.gl/U9VGF2>. Acesso em: 03 de outubro de 2016.



Obaluaê significa senhor da terra, é o orixá na sua forma jovem que corresponde ao velho Omulu. É considerado o orixá da saúde, da cura e da transformação. Na Umbanda, Omulué muito reconhecido, e seria o ‘chefe’ dos pretos velhos. Sua manifestação jovem representa uma ideia de guerreiro, luta e força; em sua manifestação mais velha representa a ideia de sabedoria, feitiço e guardião da

ancestralidade. Segundo Buonfiglio (1995, p. 54) é um “Deus originário da Daomé, deus da varíola, da peste e das doenças contagiosas, aquele que pune os malfeitores enviando-lhes todos os tipos de doença”. Leva nas mãos o xaxará, uma espécie de vassoura feita de palhas de palmeira e decorada com búzios, e cabaças contendo remédios que passa aos visitantes durante as cerimônias. Usa uma roupa de mariwo (feitas de franjas de palmeiras), que lhe cobre todo o rosto. O orixá dança curvado para frente, próximo ao chão imitando o sofrimento e os sintomas da febre.

Neste momento do texto, interessa pensar como um mesmo orixá reuniu duas temporalidades: a forma jovem e a mais velha. Além disso, seu corpo é praticamente coberto, deixando poucas partes à mostra. Omulu/Obaluaê remete temporalidades existentes no território tradicional do quilombo, nelas o viés intrageracional passado, presente e futuro produzem vida e sentido ao processo de reconhecimento. Terras que por muito tempo não estiveram à mostra, ao contrário, estiveram invisíveis para o Estado e para a sociedade em geral.

O QUILOMBO COMO ENDEREÇO DA RESISTÊNCIA

Estés (2007), com o livro “Ciranda das mulheres sábias” ensina: há na velhice um tipo de poder em que é possível viver tempo suficiente para contar todas as histórias. Como suas mães e como as mães de suas mães, as velhas mulheres são a imagem do tempo em que um dia chegaremos. Constituir-se num(a)idoso(a) não está atrelado à quantidade de anos que uma pessoa vive. Decorre muito mais daquilo que nos tornamos ao longo dos anos, “daquilo que estamos nos preenchendo neste momento e até mesmo a partir do modo pelo qual nos formamos antes de chegarmos a envelhecer muito” (ESTÉS, 2007, p. 84). Em qualquer tempo é possível prepararmo-nos para a travessia que nos levará ao poder da velhice e da sabedoria ancestral.

Apesar de nossos apegos atuais, nossas mágoas, dores, choques, realizações, perdas, ganhos, alegrias, o local que almejamos é aquela terra psíquica habitada pelos(as) velhos(as), aquele lugar onde os humanos ainda são tão perigosos quanto divinos, onde os animais ainda dançam, onde o que é derrubado cresce de novo, e onde os ramos das árvores mais velhas florescem por mais tempo (ESTÉS, 2007, p.84).

Reconhecer o quilombo como endereço da resistência é poder acolher a singularidade da memória desses grupos e, especialmente, cultivar um sentimento de gratidão aos saberes das mulheres velhas por toda a sua diversidade, seus talentos, por rejeitarem as convenções, por se aproximarem daquilo que lhes é(des)conhecido, por serem desbravadoras que desafiam a ordem instituída, por suas capacidades de acalmarem e ajudar a curar não importando quem seja. Também pelas velhas mulheres que se compadecem dos animais abandonados, pelo respeito que preservam com o sagrado, pelos seus olhares ternos, por afastarem a desobediência cega, pelo desejo de ensinar e aprender, por toda a sua abençoada beleza.

O quilombo é o endereço pertencente a sábias mulheres, com saberes ancestrais. São elas que fortalecem os processos de resistência ao racismo e às violências que, ao longo da história, encontraram confrontos discriminatórios, valores patriarcais, ideias hegemonicamente propagadas, práticas predatórias da corporeidade e da vida do outro, abusos produzidos sob as asas nefastas do Estado com suas instituições.

Na relação com a terra e com os vínculos de parentesco, as mulheres velhas fortalecem seus grupos, protegem seus semelhantes, alimentam suas almas com o zelo pelas tradições culturais. A fala de mãe Lúcia anuncia essas relações: *é só quem é de cor que é quilombola, isto já vem do tempo dos escravos. Os quilombolas são estas famílias de cor aqui da Toca, tem muitos aqui que são parentes*⁵⁷.

Adentrar o quilombo parece ser uma possibilidade de conhecer a população negra: sua história, *geo-grafia*, cultura, e, sobretudo suas práticas de socialização entre as mulheres negras quilombolas, na relação com as crianças. Leite (2008) considera que a região sul é o território com menor número de negros(as) e índios(as), principalmente pelo fato da imigração européia do século XIX, estar atrelada aos interesses das elites intelectuais e políticas na formação de uma população racialmente “superior”, que teimava (teima) em tornar o país “mais branco” ao impor uma ideologia do embranquecimento. Fato que marcou nosso território, nossas identidades, reforçou fronteiras étnicas, naturalizou as desigualdades, exclusão e expulsão do direito às terras, exploração da mão-de-obra dos descendentes de africanos(as), no entanto, também fomentou processos de resistências, lutas, relações comunitárias de poder e saber. Situar a visibilidade da população negra no sul de nosso país é aventurar-se em um percurso histórico, político, ancestral e social capaz de revelar questões do presente.

Leite (1996) afirma que a consolidação do branqueamento acontece pela região sul⁵⁸, como acreditavam os defensores desse projeto. A autora considera que, as pesquisas perpassam duas questões em relação aos descendentes africanos do sul do Brasil: primeiro, quanto a presença supostamente rara e insignificante dos(as) negros(as), desde o passado colonial, devido à ausência de um sistema escravista voltado para a exportação; e, a segunda questão, refere-se ao fato de que, em algumas áreas e em determinadas atividades, havia uma composição de relações mais democráticas e igualitárias. Muito provavelmente, isso se deve a um modelo econômico e a um número menor de escravos(as). A invisibilidade do(a) negro(a) está atrelada a certas concepções de mundo, seja porque não intencionam revelar sua efetiva contribuição, “seja

⁵⁷ Informações contidas no Diário de Campo de 26 de dezembro de 2014.

⁵⁸ Conforme Leite (1996), Santa Catarina é um estado povoado por uma imensa diversidade racial, habitam aqui descendentes de italianos, poloneses, alemães, açorianos, africanos, etc., mas sempre passou uma imagem de “estado branco”, mais do que isso de uma Europa incrustada no Brasil, de superioridade racial, de desenvolvimento e progresso.

porque os textos vão se deter na sua ausência, na reafirmação de uma suposta inexpressividade. Isto está bem marcado na literatura sobre Santa Catarina, em que se explica e se atribui o sucesso e o progresso deste estado à colonização européia” (LEITE, 1996, p. 40).

Leite (2008) considera que no século XXI, o quilombo ressurgiu como uma das principais formas de denunciar a ideologia do embranquecimento e a exclusão dos(as) negros(as) do projeto de modernização do país. Nos anos 70 e 80, o quilombo é levado a Assembléia Nacional Constituinte (1988) e com apoio dos militantes do Movimento Negro Unificado (MNU), e de parlamentares como Abdias do Nascimento⁵⁹ e Benedita da Silva (primeira senadora negra), que se ocuparam com a dimensão jurídica do processo; e com isso iniciou o debate do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias que diz: “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (ADCT/CF88). O artigo 68 enfrentou grandes opositores na Câmara Federal e no Senado, o que

⁵⁹ Lembrando que, em 2014, foi o centenário de Abdias Nascimento, momento de várias homenagens aos 100 anos dessa figura histórica. Então, como celebração, peço licença para partilhar a escrita de Abdias, também poeta:

[...]

Assim juntos e sem nome
devemos continuar nosso sonho
nosso trabalho
reinventando as nossas letras
recompondo nossos nomes próprios
tecendo os laços firmes
nos quais ao riso alegre do novo dia
enforcaremos os usurpadores de nossa infância

Para a infância negra
construiremos um mundo diferente
nutrido ao axé de Exu
ao amor infinito de Oxum
à compaixão de Obatalá
à espada justiceira de Ogum
(Olhando no espelho – 1980)

Poesia disponível em: <http://www.abdias.com.br/poesia/poesia.htm>. Acesso em: 30 abril 2017. Sugiro, para melhor conhecer a vida e obra de Abdias, a visita ao site do Instituto de Pesquisas e Estudos Afro Brasileiros: <http://www.abdias.com.br/index.htm>

provocou inércias decisórias para uma espera de quase 20 anos para ser regulamentado⁶⁰. Neste momento, as terras dos quilombos são consideradas parte do patrimônio cultural destes grupos e, como tal, devem ser protegidas pelo Estado.

A autora aponta a prática inovadora no Brasil: o reconhecimento e a legitimação das comunidades remanescentes de quilombos. Há muitos impasses e desafios diante das políticas públicas, pois não se trata apenas da aplicação legal/jurídica, é também a compreensão dos próprios juristas acerca do conjunto amplo de experiências, sujeitos e significados, da demarcação dos direitos para além das áreas de terras. O'Dwyer (2009), afirma, a partir da Constituição de 1988, que o termo quilombo adquire nova significação, ao ser inscrito no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT). Antes, de uso quase exclusivo de historiadores(as) e referido ao nosso passado como nação, passou a conferir direitos territoriais aos remanescentes de quilombos que estivessem ocupando suas terras, sendo-lhes garantida a titulação definitiva pelo Estado brasileiro.

Aponta-nos Tramonte (2009) que, os quilombos, no imaginário brasileiro, muitas vezes eram referenciados como agrupamentos de africanos fugitivos, que tinham como objetivo reproduzir tão somente os modos de vida de sua terra de origem. Não é de se surpreender, que quando o assunto surge, lembramo-nos dos conhecimentos sobre Palmares, com a imagem da luta e de resistências dos(as) negros(as) e de outros excluídos da época, atrelados às figuras de Zumbi e Ganga Zumba, referências de luta pela terra e pelo movimento rebelde que se opôs à administração colonial por quase dois séculos. Assim, quando se trata de imaginário, há desafios para (des)construção da noção de quilombo para se pensar na contemporaneidade, a começar pela própria linguagem e suas representações, tais como: remanescentes de quilombo, terra de pretos, comunidades negras rurais, terras ocupadas por descendentes de escravos(as), entre outras. São inúmeras as definições que surgiram ao longo da história, assim sendo,

[...] estes fatos marcaram a alma do povo brasileiro, mas nos falam também de direito à terra e à

⁶⁰ Segundo Leite “as reivindicações de organizações de movimentos negros e setores progressistas, como parte da própria reflexão sobre o Centenário da Abolição da Escravidão no País, levadas à Assembléia Constituinte de 1988, favoreceram a aprovação de dispositivos constitucionais concebidos como compensação e/ou reparação à opressão histórica sofrida” (2008, p. 969).

sobrevivência enquanto povo e cultura específicos. Terra habitada por populações negras que nestes territórios se estabeleceram, cultivaram, beneficiaram, criaram família e raízes, ali encontraram paz, refúgio e fizeram história. E, atualmente, reivindicam seu direito a permanecer neste espaço eivado de ancestralidade. (MOURA *apud* BOTEGA; TRAMONTE, 2015, p. 78).

Os quilombos exerceram um importante papel de resistência na história do sistema escravista no Brasil. O primeiro quilombo que se tem notícia remonta ao início do tráfico negreiro, em 1575, e estava localizado na Bahia, ou seja, a informação revela que desde o século XVI, já havia quilombos perseguidos pelas autoridades coloniais. Como forma de explicar o que se caracterizava um quilombo, o rei de Portugal, em carta ao conselho ultramarino, de 02 de dezembro de 1740 descreve: “era toda habitação de negros fugidos que passassem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados, nem que se achem pilões neles” (MOURA, 2013, p. 335).

O termo quilombo teria origem etimológica no idioma africano *quimbundo*, ligado a uma tribo banta de Angola, como assinala Tramonte (2009). Essa discussão é também ressaltada na obra de Hernandez (2005) que, ao contar sobre Angola, faz referência ao povo banto e a diversidade etnocultural. Esse mosaico de heterogeneidade formado pelos diversos grupos étnicos e o complexo processo em que cada um foi incorporado ao sistema colonial dificultou o processo de unificação nacional, tendo os movimentos de independência que provocaram guerras de “pacificação”, com uma escravatura interna. É desse movimento que surge o termo *quilombo ou mutolos*, vinculado às péssimas condições de vida que levavam os escravos a reagirem e a fugirem para locais isolados, geralmente para o sul de Angola. Os quilombos eram organizações com autoridade hierárquica.

Munanga (1996) afirma que quilombo é uma palavra originária dos povos de línguas bantu (kilombo, aporuguesado: quilombo). “Sua presença e seu significado no Brasil têm a ver com alguns ramos desses povos bantu cujos membros foram trazidos e escravizados nesta terra. Trata-se dos grupos lunda, ovimbundu, mbundu, kongo, imbangala, etc., cujos territórios se dividem entre Angola e Zaire” (MUNANGA, 1996, p. 58). Embora a origem seja da língua umbundu, sua formação enquanto instituição sociopolítica envolve relações de poder, processos migratórios, disputas por territórios, alianças políticas dos grupos sobre

os quais referiu o autor. Assim como o quilombo africano, o quilombo brasileiro era liderado por um guerreiro entre guerreiros:

Pelo conteúdo, o quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos. Escravizados, revoltados, organizaram-se para fugir das senzalas e das plantações e ocuparam partes de territórios brasileiros não-povoados, geralmente de acesso difícil. Imitando o modelo africano, eles transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência, campos esses abertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos), prefigurando um modelo de democracia plurirracial que o Brasil ainda está a buscar. (MUNANGA, 1996, p.63).

Compreende-se que, apesar de o quilombo ser um modelo bantu, há nele um caráter transcultural por reunir africanos(as) de outras regiões culturais e, também pela presença dos não-africanos(as). Essa abertura que, recebeu influências de outras culturas, fez com que o quilombo brasileiro não ficasse preso a algum modelo, e sim possibilitou a criação de suas práticas, formas de comunicação e estratégias dentro de um modelo transcultural.

Assim, penso ter sentido o que Tramonte (2009) aponta: não é possível falar em apenas um(a) negro(a) brasileiro(a), e sim abordar os aspectos da socialização que compõem os quilombos e observar o que há no nosso imaginário quando esse é o assunto. Pensar no quilombo contemporâneo é ir além do direito à terra, é forjar múltiplos espaços de lutas para manter viva a potência que gera diferentes modos de resistências, é preservar valores relevantes que afirmam lugares de ancestralidade, onde se propagam saberes, processos de ensino e aprendizagens. Assim, os processos de socialização das mulheres quilombolas consideram os conhecimentos do grupo como sabedorias tradicionais (religiosidade, saúde popular/benzedoras, curandeiras e festividades.), como forma de resistir e manter vivo seus tantos saberes.

Importante ressaltar que, em 2003, foi assinado o Decreto nº 4887, que trata da identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades de

quilombos, conforme o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que garante a posse da terra, o acesso aos serviços de saúde, educação, moradia e saneamento básico. A legislação produz uma novidade: ressalta os direitos étnicos e territoriais e considera como remanescentes de comunidades quilombolas, conforme o artigo 2º do Decreto: “os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”⁶¹.

O’Dwyer (2008) destaca que, na década de 90, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) contribuiu para tal definição de remanescentes de quilombos, e também problematizou o termo quilombo na contemporaneidade. Refere-se aos resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou comprovação biológica. Não se trata de grupos isolados e, nem homogêneos, pois nem sempre foram constituídos por movimentos de rebelados. Constitui-se de grupos pautados em práticas cotidianas de resistências para assegurar a manutenção e a reprodução de seus modos característicos de vida e para consolidar um território próprio. “A identidade desses grupos também não se define pelo tamanho e número de seus membros, mas pela experiência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade enquanto grupo” (O’DWYER, 2008, p. 10). No que tange à ocupação, à territorialidade desses grupos, não acontece a partir de lotes individuais, mas do predomínio do uso comum e das diversas formas de utilização dos territórios. Tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade.

O’Dwyer (1995, p. 92) salienta que o direito à terra, no Brasil, tem perpassado pela autoatribuição de identidades étnicas, desde a constituição de 1988, quando se instaura a pergunta: “quem são os chamados remanescentes de quilombos que têm seus direitos atribuídos pelo dispositivo legal?”. O que temos são grupos étnicos que na relação com outros grupos demarcam a sua distintividade étnica-racial e cultural, considerando que a identidade de um grupo se dá na relação com outros grupos, nas fronteiras que são demarcadas num jogo de oposição. Destaca-se que o reconhecimento à diversidade cultural, presente na carta constitucional, também está amparado em políticas e leis internacionais, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, que reconhece, entre outras questões, o direito à autoidentificação étnica, do qual Brasil é signatário desde 1989.

⁶¹ Disponível em: <https://goo.gl/Mx2iXR>. Acesso em: 18 abril 2017.

Segundo consta no site do INCRA⁶², por força do Decreto nº 4.887, de 2003, este passou a ser o órgão responsável, na esfera federal, pela titulação do território quilombola, sendo necessária uma certidão de registro no cadastro geral de remanescentes de comunidades quilombolas sobre o processo de autodefinição, emitida pela Fundação Cultural Palmares. Tal documento de certificação obedece à norma específica do órgão (Portaria da Fundação Cultural Palmares nº 98, de 26/11/2007). Assim, para efeito de regularização de territórios quilombolas, as comunidades devem encaminhar à Fundação Cultural Palmares, que expedirá uma certidão de autorreconhecimento em nome da mesma, uma declaração na qual se identificam como comunidades remanescentes de quilombo. De posse da declaração, cabe às comunidades interessadas encaminhar para a superintendência regional do INCRA, no seu Estado, uma solicitação de abertura de um processo administrativo para a regularização de seus territórios.

Vale lembrar que, em março de 2004, o Governo Federal lançou o Programa Brasil Quilombola (PBQ)⁶³, como uma política de Estado para as áreas remanescentes de quilombos. Suas ações estão inseridas em diversos órgãos governamentais, com suas respectivas previsões de recursos, bem como, as responsabilidades de cada órgão e prazos de execução. Mas, cabe ao INCRA à política de regularização que se efetiva a partir de etapas. Até início de 2016 tínhamos a atuação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR)⁶⁴, com o objetivo de aplicação do PBQ, que considera os dados da Fundação Cultural Palmares, órgão ligado ao Ministério da Cultura que mapeou 3524 dessas comunidades, dentre elas 1342 certificadas pela Fundação. O PBQ visa garantir direitos como: acesso a terra; ações de saúde e educação; construção de moradias, eletrificação; recuperação ambiental; incentivo ao desenvolvimento local; pleno atendimento das famílias quilombolas pelos programas sociais, tais como Bolsa Família; e medidas de preservação e promoção das manifestações quilombolas.

⁶² Informação disponível em: <http://www.incra.gov.br/quilombolas>. Acesso: 20 novembro 2016.

⁶³ Informação disponível em: <http://www.portaldaignaldade.gov.br/acoes/pbq>. Acesso: 11 janeiro 2015.

⁶⁴ A SEPPIR foi criada em 2003, no então governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva. No ano de 2015, através da medida provisória nº 696 foi incorporada ao Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos, unindo a secretaria de Políticas da Promoção da Igualdade Racial, a Secretaria de Direitos Humanos e a Secretaria de Políticas para as mulheres. Infelizmente, em 2016 foi extinto pelo presidente interino Michel Temer.

Etapas de regularização do território cumpridos pelo INCRA⁶⁵

- **Autodefinição Quilombola:** para regulamentação do território o grupo, através da Associação Quilombola, deve apresentar ao INCRA a certidão de autorreconhecimento emitida pela Fundação Cultural Palmares.
- **Elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID):** o relatório faz um levantamento de informações cartográficas, fundiárias, agronômicas, ecológicas, geográficas, socioeconômicas, históricas, etnográficas e antropológicas obtidas em campo. O RTID identifica os limites de demarcação das terras quilombolas.
- **Publicação do RTID:** os interessados terão o prazo de 90 dias, após a publicação e as notificações, para contestarem o RTID diante a superintendência regional do INCRA. Do julgamento das contestações caberá recurso único ao conselho diretor do INCRA sede, no prazo de 30 dias a contar da notificação.
- **Portaria de Reconhecimento:** a fase de identificação territorial finaliza com a portaria publicada no diário oficial da união e dos estados.
- **Decreto de desapropriação:** para casos em que há imóveis privados (títulos ou posses) incidentes no território.
- **Titulação:** o presidente do INCRA realizará a titulação mediante a outorga de título coletivo, imprescritível e pró-indiviso à comunidade em nome de sua associação formalmente constituída, sem nenhum ônus financeiro sendo proibida a venda ou penhora do território.

Diante do contexto O’Dwyer (2008) aponta que as reflexões antropológicas através dos “relatórios de identificações” são muito mais do que peças técnicas enviadas aos órgãos do governo, como o Ministério da Cultura e o INCRA. Há todo um debate em cena a partir da experiência vivida pelos sujeitos envolvidos, que potencializa a dimensão dos direitos humanos⁶⁶.

⁶⁵ Informações retiradas do site:

http://www.incra.gov.br/passos_a_passos_quilombolas. Acesso: 11 janeiro 2015.

⁶⁶ Sobre o tema dos processos de reconhecimento e as contribuições da Antropologia, sugiro ver os Boletins informativos produzidos pelo NUER/UFSC em <<http://nuer.ufsc.br/publicacoes/periodicos/>>.

QUILOMBOS EM SANTA CATARINA

Compreendo que, diante o mapeamento nacional, seja relevante expor a paisagem de Santa Catarina. Conforme consta no site e do INCRA⁶⁷ há registros de 17 comunidades remanescentes de quilombos no Estado:

Quadro 7 - Comunidades remanescentes de quilombos em Santa Catarina

Nº de Ordem	Comunidade	Município	Ano de Abertura
1	Invernada dos Negros	Campos Novos	2004
2	São Roque	Praia Grande	2005
3	Campo dos Polí	Monte Carlo	2006
4	Valongo	Porto Belo	2006
5	Morro do Fortunato	Garopaba	2007
6	Santa Cruz	Paulo Lopes	2007
7	Mutirão e Costeira	Seara	2007
8	Itapocu	Araquari	2007
9	Tapera	São Francisco do Sul	2007
10	Areais Pequenas	Araquari	2007
11	Família Thomaz	Treze de Maio	2007
12	Aldeia	Garopaba	2008
13	Morro do Boi	Balneário Camboriú	2008
14	Caldas do Cubatão	Santo Amaro da	2009
15	Tabuleiro	Imperatriz	2010
16	Vidal Martins	Santo Amaro da	2013
17	Comunidade Ilhotinha	Imperatriz	2015

Fonte: adaptação da pesquisadora, 2017 ⁶⁸

Além do acima relacionado, há três comunidades que aparecem em fase análise técnica pela Fundação Cultural Palmares⁶⁹ para receberem a certidão de reconhecimento e ingressarem junto ao INCRA o pedido da regularização fundiária de suas terras:

⁶⁷ Disponível em: <https://goo.gl/gPU66b>. Acesso em: 16 novembro 2016.

⁶⁸ Quadro elaborado a partir das informações contidas em: www.incra.gov.br. Acesso em: 18 abril 2017.

⁶⁹ Disponível em: <https://goo.gl/OxB1Ck>. Acesso em: 20 março 2017.

Quadro 8 - Comunidades em análise técnica.

Município	Comunidade	Data de Abertura do Processo
Araranguá	Rosalina	07/11/2014
Joinville	Beco do Caminho Curto	11/09/2013
São Francisco do Sul	Tapera	11/09/2013

Fonte: adaptação da pesquisadora, 2017 ⁷⁰

Em Santa Catarina⁷¹ foram reconhecidas pelo INCRA duas comunidades remanescentes de quilombo. A primeira, Invernada dos Negros⁷², e a segunda Família Thomaz. Na comunidade Invernada dos Negros, o INCRA já efetivou a desapropriação para entrega de parte das terras aos descendentes quilombolas, sendo uma área de aproximadamente 8 mil hectares destinadas a 84 famílias. Segundo os estudos de Mombelli (2009) datam do século XVIII a chegada de um grupo de africanos no meio oeste catarinense que foram escravizados(as). Tempos mais tarde receberam a alforria e a concessão das terras através de testamento lavrados em cartório contendo no texto a doação realizada “pelo fazendeiro e major Matheus José de Souza e Oliveira da terça parte da Fazenda São João, a Invernada dos Negros, aos seus ex-escravos(as), condicionada ao usufruto e a inalienabilidade perpétua das terras” (MOMBELLI, 2009, p. 32).

Na comunidade Família Thomaz, o ato de reconhecimento aconteceu após a identificação da área como quilombola pelo Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), publicado em dezembro de 2012. Segundo o relatório, que não obteve contestações por parte dos atuais ocupantes e limítrofes, as terras devem ser destinadas a nove famílias descendentes do ex-escravo Custódio Manoel Thomaz, que as recebeu de antigo proprietário de escravos da região, por ocasião da abolição da escravatura.

⁷⁰ Quadro elaborado a partir das informações contidas em: www.palmares.gov.br. Acesso em 18 março 2017.

⁷¹ Informações retiradas do site: <http://www.incra.gov.br/noticias/incra-reconhece-comunidade-quilombola-em-santa-catarina>. Acesso em: 11 janeiro 2015.

⁷² Sugiro para ampliação e aprofundamento sobre a referida comunidade o trabalho de Mombelli (2009).

O mapeamento dos quilombos em nosso Estado representa linhas e relevos de territórios que dizem do pertencimento étnico-racial de inúmeras famílias, homens, mulheres e crianças. Territórios que demarcam paisagens psicossociais, que se constituem pela dimensão da memória, do parentesco, da oralidade e da ancestralidade. As práticas de socialização nos quilombos carregam os traços de uma *geo-grafia* e de uma genealogia dos que ali habitam. Mombelli (2014) apresenta que, a implementação do decreto n. 4887 em Santa Catarina, previsto no artigo 68 dos Atos de Disposição Transitórios da Constituição Federal Brasileira de 1988 e responsável pela regulamentação das terras quilombolas, não parece muito otimista. Sua aplicação tem sido marcada pela morosidade dos processos administrativos e institucionais, além das tensões políticas promovidas por grupos contrários aos direitos das comunidades quilombolas, na maioria, ligados a segmentos econômicos e fundiários.

Mombelli (2014) aponta que a titulação das terras das comunidades quilombolas caracteriza-se como uma política pública de reparação das injustiças cometidas aos mais de 300 anos de escravidão no Brasil, nos quais mais de 15 milhões de africanos(as) foram retirados(as) de suas terras através do tráfico negreiro. No contexto, a autora reflete a respeito da importância dos estudos e pesquisas realizadas pelo Núcleo de estudos de Identidade e Relações Interétnicas (NUER) que mapeiam a presença da população negra e o acesso à terra em um Estado embranquecido, em que ainda imperam discursos sobre a inexpressividade da população negra sustentada pela origem da colonização europeia.

No colóquio “Antropologia, Política e direitos diferenciados” que aconteceu no Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFSC nos dias 07 e 08 de dezembro de 2016 pude apreciar a fala de uma liderança⁷³ do Movimento Negro Unificado (MNU/SC) a qual situou a existência do MNU há 29 anos no estado, mas que desde o ano de 2003, o movimento pauta-se na luta pelos quilombolas, além da situação de vida dos(as) negros(as) no espaço urbano, em sua grande maioria, nas periferias. A parceria com o NUER intensificou o trabalho, sobretudo com a luta para o reconhecimento territorial da primeira comunidade que veio a ser legitimada no estado: Invernada dos Negros. Segundo a liderança do MNU, além das comunidades com registros na Fundação Palmares e, as que já possuem processo aberto no INCRA, *se apontam atualmente aproximadamente duzentas comunidades quilombolas no Estado. Todos*

⁷³ Mulher, militante e coordenadora do Movimento Negro Unificado (MNU) em Santa Catarina.

*os dias nós somos chamados pelas comunidades que querem acessar os direitos*⁷⁴.

GENEALOGIA E GEO-GRAFIADA TOCA

O município de Paulo Lopes/SC foi colonizado por açorianos(as). Segundo consta no site da Prefeitura Municipal e nos registros do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)⁷⁵ O processo de ocupação do município ocorreu a partir do século XVII, quando algumas famílias açorianas, sob o comando do coronel da força militar portuguesa, Paulo Lopes Falcão, construíram suas casas, desbravaram e cultivaram a região com o apoio de índios carijós, que, em pequeno número, viviam no local, e de escravos africanos. Os que ali viviam dedicavam-se, principalmente, à fabricação de farinha e ao cultivo do milho.

O escritor Manoel Venâncio Machado (1993, p. 15), também professor da rede municipal de Paulo Lopes no passado, destaca que “a população de Paulo Lopes é constituída de uma só origem: a açoriana”. O autor relata que as terras que hoje pertencem ao município foram divididas em sesmarias⁷⁶ e entregues aos portugueses. Dentre elas, apartaram a parte *dada* ao capitão Manuel da Costa, conhecido como Coronel Pindá. Ele, junto com outros(as) moradores(as) e com seus(uas) escravos(as), trouxe forte impulso para as terras que lhe foram entregues, construindo engenhos de farinha e de açúcar. De tal modo, com a chegada de agricultores e com a expansão “ergueram-se por todo o território paulolopense moradias feitas de pau a pique, tudo isto com o auxílio do braço forte e corajoso do negro escravo” (MACHADO, 1993, p. 33). Observamos, portanto, que, apesar da colonização açoriana, há registros da ocupação e da presença dos(as) negros(as) no passado e no presente. Esse discurso da origem açoriana se projetou de forma hegemônica e contribui significativamente até o presente momento para a invisibilização da população negra em Santa Catarina.

⁷⁴ Fala de uma liderança do MNU no colóquio “Antropologia, Política e direitos diferenciados” que aconteceu no Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFSC. Dados extraídos do Diário de Campo do dia 08 de dezembro de 2016.

⁷⁵ As informações estão disponíveis em: <https://goo.gl/lxI8OX>. Acesso em 20 abril 2016.

⁷⁶ Sesmária foi um instituto jurídico português que normatizava a distribuição de terras destinadas à produção agrícola. Este sistema surgiu em Portugal no século XIV, com a lei das Sesmarias de 1375. Disponível em: www.wikipedia.org. Acesso em 26 abril 2017.

A comunidade de Santa Cruz, conhecida popularmente como Toca, passa por um processo de reconhecimento quilombola que se intensifica desde o ano de 2007. Vale salientar que foi sancionada uma lei municipal de reconhecimento da Associação Comunitária Quilombolas da Toca de Santa Cruz, a Lei nº 1.319, de 3 de março de 2009 (ESTADO DE SANTA CATARINA, 2009, p 1). É possível verificar no endereço eletrônico da Fundação Palmares o registro da comunidade⁷⁷.

A Toca de Santa Cruz fica localizada bem próxima ao centro da cidade de Paulo Lopes/SC. A entrada principal da comunidade fica ao lado do cemitério municipal e ao longo vemos a distribuição dos núcleos familiares como observado na imagem abaixo, em destaque para os núcleos de Lúcia, Natalina e Gracinha:

Figura 17 - Das nuvens- a Toca e seus núcleos familiares.



Fonte: Adaptação da pesquisadora, 2017⁷⁸.

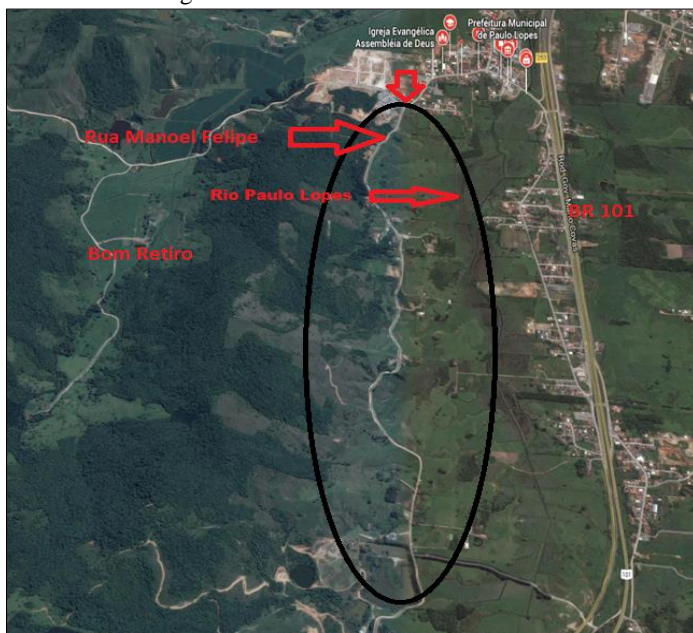
Na imagem a seguir, dentro do círculo, está localizada a estrada que atravessa a comunidade chamada Rua Manoel Felipe de Jesus. Ao lado direito e pouco acima da seta temos a região central do Município, onde fica localizado o prédio da Prefeitura Municipal. Ainda, ao lado

⁷⁷ Informações sobre o processo podem ser verificadas em: http://www.palmares.gov.br/?page_id=88#. Acesso em: 10 junho 2016.

⁷⁸ GOOGLE. Google Earth. [Rua Manoel Felipe, Paulo Lopes-SC]. Disponível em: <https://goo.gl/0VkJChv>. Acesso em: 10 julho 2016.

direito, é possível observar a BR 101 e, ao lado esquerdo o bairro Bom Retiro, onde algumas famílias negras moraram no passado, como é o caso da família de mãe Lúcia e de seu Nilzo, companheiro de Natalina. Na época era comum aos(as) moradores(as) negros(as) usarem trilhas pelo meio da mata para se deslocarem até o bairro Bom Retiro, como contado por mãe Lúcia: “*a gente pegava por aqui por dentro, por cima do morro para cortar caminho até o Bom Retiro*”⁷⁹. Há também uma indicação do rio Paulo Lopes, que acompanha paralelamente a Rua Manoel Felipe. A área que vinha desde um pedaço do Bom Retiro até o rio demarcado no círculo é considerada o território tradicionalmente ocupado⁸⁰. Atualmente o rio é usado principalmente pelas mulheres e crianças quilombolas para pescaria. É comum vê-las com cestas e varas de pescaria nas margens do rio, como é o caso de mãe Lúcia, que até hoje preserva esta prática.

Figura 18 - Ainda das nuvens - a Toca



Fonte: Adaptação da pesquisadora, 2017⁸¹.

⁷⁹ Informações contidas no Diário de Campo de 29 de dezembro de 2016.

⁸⁰ Informações obtidas através da apresentação do relatório antropológico na comunidade, documento ainda não disponibilizado pelo INCRA para consulta.

⁸¹ GOOGLE. Google Earth. Rua Manoel Felipe, Paulo Lopes (SC). Disponível em: <https://goo.gl/uZvJuS>. Acesso em: 10 julho 2016.

Ressalto que, com a criação da Associação Quilombola em 2009, já foram realizadas eleições para a ocupação de liderança, um lugar assumido pelas mulheres da Toca. Natalina foi eleita a primeira presidente, e além dela, outras mulheres integram a diretoria, entre elas Tatiane, que é a vice-presidente. Importa dizer, o quanto as mulheres estão ocupando posições de liderança na comunidade, inclusive para buscar parcerias. Por exemplo, no processo de reconhecimento e de demarcação do quilombo, a Associação contou com a contribuição de alguns profissionais do Instituto Federal de Santa Catarina (IFSC), os quais, a partir de um projeto de extensão do campus de Florianópolis (SC), trouxeram o “Poloexpaulolopes”, no ano de 2010. O projeto⁸² era vinculado a um programa de formação, coordenado por Silvana Maria Frigotto. Além do IFSC, voluntários da Prefeitura Municipal de Paulo Lopes, da OAB cidadã, da ONG Nova Acrópole e da Associação Capoeira na Escola participaram do que denominaram como ação social na comunidade.

Há também o apoio significativo do Movimento Negro Unificado (MNU), que atua no debate permanente com os(as) moradores(as), especialmente em ações perpetradas pela Associação Quilombola. Destaco que, desde março de 2015, vem sendo produzido o relatório antropológico, através do trabalho realizado por uma antropóloga, um historiador e uma ambientalista, todos contratados pelo INCRA. No início do ano de 2017, o relatório antropológico foi enviado para a superintendência estadual do INCRA e após o período previsto foi aprovado e agora (tempo da escrita desta tese) iniciou a produção do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do reconhecimento territorial.

A comunidade é constituída por um número de aproximadamente cento e vinte⁸³ moradores(as) quilombolas, de diferentes gerações, sendo a maioria de baixa renda. Além das famílias quilombolas, vê-se, cada vez mais, um número expressivo de famílias brancas habitarem tal território, processo que ocorre desde a década de 1970⁸⁴. Pesquisa anterior, Botega (2006), revela que a partir das narrativas de avós negras e brancas, ou seja, das moradoras negras e brancas mais antigas, registrou-se, entre os anos

⁸² Informação disponível em: <https://goo.gl/eSuzRX>. Acesso em: 02 maio 2017.

⁸³ Dado obtido em 2016 através da apresentação do relatório antropológico na comunidade.

⁸⁴ Dados apresentados nas pesquisas de Botega (2006) e de Botega e Tramonte (2015).

de 1970 e 1980, que a comunidade Toca de Santa Cruz começou a ser habitada por algumas famílias brancas vindas de outros municípios em busca de terras para plantar, objetivando o trabalho na agricultura. A escolha por essa comunidade ocorreu, sobretudo, porque a terra era barata e boa para a agricultura, uma vez que, com pouco dinheiro, era possível comprar muitas terras, em especial por incentivo de alguns parentes que já moravam no município.

Minha necessidade pesquisante de inteirar-me no processo de reconhecimento do território da Toca impulsionou-me ao desafio de obter autorização para participar de três reuniões na comunidade, junto aos profissionais do INCRA. As reuniões aconteceram em 20 de março, 21 de maio e em 13 de novembro de 2016. Registro que a negociação para a minha participação foi intermediada por Natalina, interessada pelo meu contato com a **Antropóloga1**⁸⁵, uma das responsáveis pela produção do relatório antropológico. As duas primeiras reuniões ocorreram fora da comunidade, no espaço onde funciona a Cooperativa de Eletrificação Rural de Paulo Lopes (CERPALO), e tiveram como objetivo apresentar e discutir as informações do relatório antropológico parcial. A última reunião, em que fora apresentado o relatório antropológico final, ocorreu

⁸⁵ Registro minha opção em preservar alguns sujeitos que participaram desta tese, e estes serão indicados por:

Sujeitos(as)	Descrição
Antropóloga1	Profissional contratada pelo INCRA para realizar o laudo antropológico da comunidade.
Antropóloga2	Profissional do quadro permanente do INCRA.
Antropóloga3	Professora Doutora colaboradora da UFSC.
Desembargador1	Desembargador presidente das sessões do “caso” Gracinha.
Desembargador2	Desembargador relator do processo no “caso” Gracinha.
Desembargador3	Desembargador revisor do processo no “caso” Gracinha.
Conselheira Tutelar1	Conselheira tutelar desde 2012.
Conselheira Tutelar2	Conselheira tutelar desde 2012.
Liderança	Mulher, militante e coordenadora do Movimento Negro Unificado (MNU - SC).
Militante	Mulher, professora da rede estadual e militante do Movimento Negro Unificado (MNU) em Santa Catarina. Está militante foi, no passado, professora da rede estadual de ensino de Paulo Lopes/SC.

no espaço da comunidade. Enfatizo, em todos os encontros, o número expressivo de mulheres e crianças pertencentes, principalmente, os núcleos familiares de Natalina, mãe Lúcia e Graça.

Na primeira reunião cheguei à CERPALO um pouco antes do horário agendado. Preocupei-me em levar o que havia me comprometido com a **Antropóloga1**: duas garrafas de café, suco e um bolo preparado em casa. Quando entrei no local encontrei com o **Antropólogo2**⁸⁶, responsável pelo serviço de regularização dos territórios quilombolas em Santa Catarina, na superintendência do INCRA. Logo em seguida, chegou a **Liderança** do MNU. O **Antropólogo2** e a integrante do MNU foram até a comunidade buscar alguns(mas) moradores(as), principalmente os(as) mais idosos(as). Pouco tempo depois, começou a chegar Natalina e seus familiares. Mãe Lúcia também foi com uma filha e a nora. Gracinha também participou, além de seus(uas) primos(as). Natalina comentou que havia avisado a todos(as) os(as) moradores(as), mas sabia que nem todos(as) *se interessariam em participar*. No total participaram quinze adultos, sendo a maioria mulheres, quatro crianças e duas adolescentes.

O **Antropólogo2** iniciou destacando que *a regularização das terras quilombolas é algo que vem acontecendo em todo o Estado e que isto é feito em nome de toda a comunidade, a partir da história, da sua cultura, das atividades de lazer e do território que projeta para o futuro, para as próximas gerações.*⁸⁷ Também discorreu sobre os aspectos que nutrem a cultura da comunidade, como as relações de parentesco e o passado marcado pela escravidão. Enfatizou que o direito à territorialidade é coletivo, portanto, exige uma organização da Associação Quilombola para uma compreensão articulada sobre o processo de reconhecimento. Fez um esforço para sanar algumas dúvidas do grupo, diante da desconfiança explicitada por alguns dos moradores(as) sobre a seriedade do processo. Como pesquisadora, considero legítima a desconfiança da comunidade, afinal, a demora para a obtenção dos documentos, até a titulação das terras justificava essa reação.

Na sequência, a **Antropóloga1** tomou a palavra e apresentou informações sobre o relatório antropológico, parcialmente escrito, salientando que o objetivo da reunião era informar à comunidade qual a área territorial, considerada sua de direito. Buscou sensibilizar o grupo com algumas informações de sua pesquisa de campo, situando a importância da etnografia no processo. Ela comentou:

⁸⁶ Profissional do quadro permanente do INCRA.

⁸⁷ Informações contidas no Diário de Campo de 21 de março de 2016.

Todas as famílias brancas que moram na Toca têm documentos de suas terras, mas as famílias negras não possuem documentação. Observei também o quanto as famílias negras, cada vez mais, estão ficando mais apertadas nos espaços; como vai ser para as próximas gerações? Não há área de lazer na comunidade e fez referência ao silêncio de alguns(mas) moradores(as), em acessar a memória do grupo, o que seria fundamental para agilizarem o processo, devido a dificuldade com os documentos⁸⁸.

Apresentou, também, a imagem de um mapa, o qual chamou de *mapa de memória* localizando as áreas tradicionalmente ocupadas. Tal mapa foi construído com os(as) velhos(as) moradores(as) da comunidade e desenhava a circulação dele(as) nas terras da comunidade nas décadas de 30 e 40. A partir da projeção da imagem trouxe alguns aspectos do passado, como por exemplo, a quantidade de fontes de água onde as mulheres lavavam as roupas; as áreas para plantação, refletindo que no presente tudo está sendo cercado, levando as crianças a um confinamento; *elas já nascem com cercas na cabeça, mas os mais antigos sabem que não era assim. Por isto vocês precisam decidir qual área querem para o futuro, para vocês e para as crianças.* A **Liderança** do MNU aproveitou para destacar:

Vocês não podem pensar somente na geração atual. Este trabalho de demarcação é para os filhos, os netos e bisnetos de vocês. A coisa é tão triste que vocês ainda não se vêem como sujeitos de direitos. Vocês se constituíram pela voz do branco, ele dizendo o que vocês têm que fazer, trabalhar, onde morar, vocês eram os branco do seu fulano de tal. Isso está na cabeça. É preciso um trabalho para retirar isto. Existe políticas, há direitos habitacionais, trabalho e renda. Todo este território é de vocês⁸⁹

Observei que havia um ponto em comum nas falas dos(as) antropólogos(as) e da liderança do MNU: a preocupação com o futuro da comunidade e nele, a imagem das crianças. Elas eram colocadas

⁸⁸ Informações contidas no Diário de Campo de 21 de março de 2016.

⁸⁹ Informações contidas no Diário de Campo de 21 de março de 2016.

em cena o tempo todo, como se quisessem assinalar o compromisso das gerações quilombolas atuais, não apenas com seus descendentes, ou seja, com aqueles que habitaram as terras no passado, mas com seus ascendentes; aqueles que habitarão as terras no futuro. Parece que a imagem da criança seria o elo entre passado, presente e futuro/além. O resgate do passado, ou a memória ancestral, só evidencia sentido porque as crianças quilombolas estão aí.

No aspecto da genealogia, a **Antropóloga1** ressaltou que os(as) moradores(as) são descendentes de três troncos principais, sendo que a rede de parentesco da Toca foi gestada a partir dos vínculos entre estes três casais:

- Manoel Felipe e Avelina de Jesus.
- Raimundo Marcelino e Lúcia Marcelino (pertencentes a genealogia de mãe Lúcia).
- Augustino de Jesus e Aninha (pertencentes a genealogia de Gracinha)

Alguns moradores manifestaram-se dizendo que o “mapa de memória” retratava bem como era o território ocupado antigamente. Essa intervenção possibilitou que a **Antropóloga1** problematizasse o passado e o futuro, devolvendo ao grupo o espaço para a reflexão em torno de qual seria o mapa do futuro? A **Liderança** do MNU aproveitou para dizer:

Considerando que tem remanescentes desta comunidade que estão lá em Florianópolis morando na periferia, sem casa, morando em locais de riscos, que têm direito a estas terras aqui, que com certeza voltariam se tivessem condições para isto. Quem está aqui agora não tem o direito de parar este laudo. Temos de valorizar a Toca, mostrar para os que saíram que aqui é lugar de gente bonita e trabalhadora, que construiu a sociedade de Paulo Lopes. A obrigação é de vocês para a conquista dos direitos; a partir daqui, vamos chamar os outros para ajudarem a antropóloga 1a terminar o laudo.

Um dos moradores disse em seguida: *não é impossível, dá para continuar, na próxima reunião vamos chamar mais gente e decidir qual a terra que queremos.*⁹⁰ Natalina também se manifestou sugerindo: *vamos continuar conversando entre nós de onde era a Toca e como começou*

⁹⁰ Fala de Roberto. Dados extraídos do Diário de Campo de 21 de março de 2016.

*para dizer para vocês (INCRA), para vocês poderem fazer estes papéis. Nós queremos o que é direito nosso, nós vamos querer o que é nosso.*⁹¹ Nas narrativas dos(as) moradores(as) aparece a expressão e o entendimento do direito no plano da coletividade. Há uma preocupação em continuarem a *conversar* entre si, ou seja, uma noção de que a comunidade está em processo de mudança e, na medida em que explicitam os discursos, potencializam outra intensidade. Há também a preocupação com aqueles(as) que saíram da Toca, mas que por ser uma área coletiva daquele grupo, poderão ter a possibilidade de retornar. Familiares dos núcleos que eu pesquisei saíram da Toca no passado, isto é fato. Há registros orais de familiares de mãe Lúcia que moram em Garopaba/SC e Florianópolis/SC e, assim como alguns(mas) familiares do núcleo de Graça, que também moram nesta cidade. Há registros, em núcleos não pesquisados por mim, de moradores(as) que foram para a cidade de Itajaí/SC. Muitas dessas saídas perspectivavam melhores condições de vida.

Passados dois meses, a **Antropóloga** reuniu alguns(mas) moradores(as) novamente na sede da CERPALO, a fim de prosseguir com as conversas em torno da construção do relatório antropológico. Ela fez contato previamente comigo para pedir apoio no deslocamento dos(as) moradores(as). Estava um dia frio e chuvoso, mas mesmo assim participaram onze adultos, nove crianças e três adolescentes. Praticamente eram os(as) moradores(as) dos núcleos familiares de Natalina, Graça e mãe Lúcia, as quais também se fizeram presentes. Novamente a antropóloga retomou a preocupação com as crianças e disse: *o que seria importante para esta comunidade no futuro? Para as crianças terem qualidade de vida? A terra é a qualidade de vida, pois se não tiver onde viver? [...]*. E destacou outras informações etnográficas: *o objetivo deste estudo é mostrar que vocês têm direito a estas terras, por a ocuparem há mais de 100 anos, desde os antepassados de vocês.*⁹² Aproveitou a ocasião para informar que fez contato com ex-moradores(as), hoje residentes no Morro do Mocotó⁹³, região central de

⁹¹ Informações contidas no Diário de Campo de 21 de março de 2016.

⁹² Informações contidas no Diário de Campo de 22 de maio de 2016.

⁹³ Vale dizer que o Morro do Mocotó pertence ao complexo do Maciço do Morro da Cruz, no bairro da Prainha, encosta do Morro da Cruz, atrás do Hospital do Exército e ao lado sul do Hospital de Caridade. Iniciou seu processo de ocupação na década de 1920, quando da construção da Ponte Hercílio Luz, as mulheres habitantes do Morro, passaram a cozinhar para os operários e o prato principal

Florianópolis/SC. O objetivo era trazer as memórias desses sujeitos para compor a demarcação das terras, o que foi recebido positivamente pelos(as) moradores(as).

Alguns(mas) participantes expressaram preocupação com os encaminhamentos. Ressaltaram que era importante ter mais reuniões, para que as ações de demarcação acontecessem do modo mais coletivo possível. Outros participantes achavam que já era possível fazer uma primeira demarcação naquele momento. Após a roda de conversas ficou decidido que, antes da apresentação do relatório final, a **Antropóloga** visitaria os núcleos familiares e ali faria micro reuniões. Percebi, também, que havia uma inquietação dos(as) moradores(as), queriam saber como ficariam as terras ocupadas pelas famílias brancas, deixando em pauta que não desejavam criar conflitos com eles(as). A fala expressa abaixo é de Natalina e vem ao avesso disso:

A nossa turma ali da Toca tem medo de dizer que isto aqui pertence para nós, aí eles começam assim, a minha mãe e meu pai trabalharam muito tempo com fulano, não quero deixar fulano chateado, porque fulano ajudou muito a gente, eles vão colocando tudo quanto é coisa. Eles acham que devem obrigação e obediência, mas não é assim. Eles têm que colocar na cabeça que isto não existe mais. Eu acho assim, a gente ser do sítio não é desonra nenhuma, a gente falar mal, falar feio, agora a gente servir de bobo, palhaço e de escravo, já não está no meu caderno! Eu não gosto disto! A gente tem que ser o que é⁹⁴.

A fala de Natalina indica-nos o processo de racismo vivido pelos(as) moradores(as) negros(as), em relação aos(às) brancos(as) do município. Essa suposta herança da obrigação e da obediência, que se estende ao longo do tempo, pode colocar o(a) negro(a) em um lugar de inferioridade e passividade. Há também o sentimento de medo, um dos obstáculos para assumirem o pertencimento racial e o acesso aos direitos étnicos. Porém, não podemos perder do horizonte, como o território quilombola, em um município predominantemente povoado por brancos(as), mostra que houve resistência dos(os) negros(as). A fala

era o Mocotó. Daí a origem do nome do morro. Informações retiradas de: <http://www.redeivg.org.br/morro-do-mocoto/>. Acesso em: 18 abril 2017.

⁹⁴ Informações contidas no Diário de Campo de 22 de maio de 2016.

também denuncia os conflitos internos na comunidade no processo de reconhecimento, pois se percebe que os(as) quilombolas sabem bem qual a área, ou a *geo-grafia* que ocupavam no passado. Há uma memória viva do território, o que se coloca em jogo é como demarcar o território no presente, considerando o procedimento de ocupação das famílias brancas desde a década de 70.

No contexto, a fala de Natalina tensiona o processo histórico da ocupação, pois ela anuncia um desejo de fazer outros registros (outras *geo-grafias*), como por exemplo, ao usar a expressão *Caderno*. Aqui, o caderno parece representar uma forma simbólica para os(as) moradores(as) de todas as gerações que ali estavam, desde uma criança com menos de um ano de vida, até a moradora mais velha da comunidade, mãe Lúcia. Alguns(mas) ali nem puderam ter seus *cadernos*, que dirá ir à escola. Mas, quando a mulher quilombola diz: *servir de bobo, palhaço e escravo não está escrito no meu caderno*, é na presença de seus descendentes e ascendentes que sua fala parece enunciar que é possível escrever outras histórias de si e da comunidade.

Percebi o quanto este trabalho, que envolve e une a genealogia com a *geo-grafia* da comunidade, é fundamental para potencializar os processos identitários quilombolas. A temporalidade do passado e o terreno são tomados aqui como fortes elementos de demarcação de direitos étnicos. Não esquecendo que é a *palavra* o principal *documento* desses sujeitos. É pela palavra, suscitada pela memória e ancestralidade, que temos a honra de acessar histórias desconhecidas e desconsideradas pelos registros oficiais. Pelos(as) quilombolas expandimos nossas verdades que teimam em se ampararem nos documentos oficiais e no silenciamento sobre a narrativa de alguns(mas). Deparamo-nos com a memória que passa a existir pelos gestos, objetos, vínculos, afetos, pelas imagens.

Figura 19 - A gente tem que ser o que é. (sede da CERPALO)

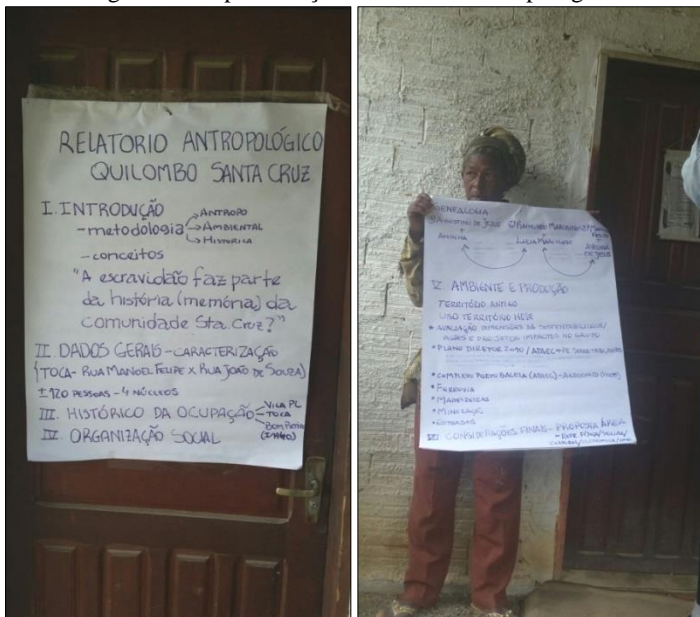


Fonte: acervo da pesquisadora, 2017.

Na reunião, ocorrida em 13 de novembro de 2016, a equipe contratada pelo INCRA apresentou o que seria o resultado final do relatório antropológico, com os indicadores coletados através das pesquisas realizadas. Nesse dia, representantes do INCRA, do MNU, moradores(as) e ex-moradores da comunidade participaram da reunião que aconteceu em uma tarde de domingo, na comunidade. A **Antropóloga1** iniciou discorrendo sobre a pesquisa histórica e os registros, ressaltou que desde os anos de 1800 os(as) antepassados(as) da Toca trabalhavam para os grandes proprietários de terra. Também fez referência ao plano diretor de Paulo Lopes/SC, em vigor desde o ano de 2010, que não considera a área da Toca como território quilombola, mas como espaço urbano, categoria de zona especial de interesse social. Essa denominação aponta para uma possível ocupação desordenada e excessiva no futuro, o que potencializa a transformação das terras da comunidade em *periferia urbana do município*. Pontuou que, atualmente,

a organização da comunidade acontece a partir de quatro núcleos familiares, e trouxe imagens de como era a circulação dos(as) moradores(as) no passado.

Figura 20 - Apresentação do relatório antropológico.



Fonte: acervo da pesquisadora, 2017.

Figura 21 - Do passado até o presente no território consagrado



Fonte: acervo da pesquisadora, 2017.

Figura 22 - Vamos correr atrás do que é da gente.



Fonte: acervo da pesquisadora, 2017.

Após apresentar uma proposta de delimitação do território, num total de 53 hectares⁹⁵ de terra, Stefane, moradora da comunidade questiona *se esta área seria suficiente para as próximas gerações e se a comunidade teria direito às áreas ocupadas antigamente?*⁹⁶ A **Antropólogoa** pontua dizendo que o território é menor do que o ocupado no passado: *quando eu cheguei aqui, a ideia das famílias era só regularizar o seu terreno, mas é importante ressaltar que aqui existe um território consagrado, há uma memória sobre ele; o que precisa é a comunidade se apoderar e dizer o que ela quer.*⁹⁷ A **Liderança** do MNU disse que, *o território é pequeno pensando no futuro. Vocês precisam ter espaço suficiente para as suas casas. Vocês são os legítimos donos desse território.* Natalina, em seguida, coloca seu posicionamento:

O certo mesmo disso é a gente correr atrás do que é da gente, não ficar só com aquele pedacinho de terra; a gente tem que correr atrás. E os outros que estão vindo agora, como é que vão ficar? Então, a gente quer sim. O certo é correr atrás de tudo.

⁹⁵ Equivalente a 53000 m².

⁹⁶ Informações contidas no Diário de Campo de 13 de novembro de 2016.

⁹⁷ Informações contidas no Diário de Campo de 13 de novembro de 2016.

*Temos de correr atrás do direito, se temos direito não adianta não correr atrás dele.*⁹⁸

A **Antropóloga**⁹⁹, também presente na reunião, discorreu a partir da intencionalidade de sensibilizar o grupo. Destacou que grande parte da população negra perdeu seus documentos, como por exemplo, os habitantes do Quilombo Invernada dos Negros, que mesmo com o testamento lavrado em cartório, tiveram muita dificuldade para reaver suas terras. Ressalta: *não é novidade que vocês não tenham documentos, porque só tinha documentos quem sabia ler e escrever; era, portanto, uma elite, donos de cartórios, advogados, etc.*¹⁰⁰. Segundo a **Antropóloga**, as terras de quilombo são terras muito especiais, pois representam um território tradicionalmente ocupado pelos(as) antepassados(as):

Quando falamos em quilombo, falamos nessa terra muito especial, que é o passado, o presente, mas tem que pensar no futuro, porque os filhos e netos precisam ter o direito de viver esta história. Viver a cultura e a ancestralidade. Tem um patrimônio aqui que é obrigação do Estado proteger. Vocês ajudaram a construir este município e ainda ajudam. Recuperar esta área é celebrar a memória destes ancestrais. Reconhecer a luta que eles também fizeram no passado, eu acredito que eles devem ter resistido muito, sabemos que foram forçados a se deslocarem para outros lugares¹⁰¹.

Após essas reflexões coletivas, os(as) moradores da comunidade votaram, e por unanimidade, aprovaram que fosse incluído no relatório antropológico as áreas tradicionalmente ocupadas. Diante disso, a área seria maior do que 53 hectares e previa preservar as áreas de nascente de água, de espaços coletivos (para praças, clubes, escolas), além de uma área de deslocamento até o rio Paulo Lopes. Sabe-se que o processo exigirá muita luta e resistência dos(as) moradores(as) da Toca, mas já se apresenta como um acontecimento histórico, social e político.

⁹⁸ Informações contidas no Diário de Campo de 13 de novembro de 2016.

⁹⁹ Professora Doutora colaboradora da UFSC.

¹⁰⁰ Informações contidas no Diário de Campo de 13 de novembro de 2016.

¹⁰¹ Informações contidas no Diário de Campo de 13 de novembro de 2016.

Além do direito de acesso à terra, a comunidade luta por melhores condições de habitação. Ao entrar na comunidade é possível observar as precárias condições de moradia da maioria das famílias. A Associação Quilombola, em parceria com o MNU, também com um professor do curso de arquitetura e urbanismo da UFSC, desde o ano de 2015, assumiram unir esforços para a efetivação do projeto habitacional da comunidade, com recursos oriundos da Caixa Econômica Federal. Num primeiro momento realizaram um levantamento das necessidades dos(as) moradores(as) e concluíram que a demanda dos habitantes da Toca é por mais 30 novas casas, algumas reformas para as casas já existentes. O projeto continua em andamento (até o momento desta escrita) para viabilizar que o recurso seja liberado para os(as) moradores(as).

OGUM

Figura 23 - Ogum - orixá das guerras e demandas

Fonte: ORIXÁ. OGUM. Disponível em: <https://goo.gl/O0Xn2g>. Acesso em: 20/09/2016.



Ogum é um orixá Iorubá, filho de Yemanjá com Oranhiã, ou em certos mitos, de Odudua. “Na África é o deus do ferro, da agricultura, da guerra, da caça, protetor de todos os que trabalham nas artes manuais e com instrumentos de ferro” (CACCIATORE, 1988, p. 197). Ogum é um dos orixás mais populares do Brasil. Ele é considerado orixá das guerras e demandas. Seu principal símbolo é a espada. (Martins, 2011).

Quais as possíveis articulações entre Ogum e as páginas a seguir? O que Ogum pode contribuir com a etnografia que realizei no terreiro de Umbanda e que está apresentada nesta escrita? Ogum inaugura esta seção por ser o chefe de cabeça da Yalorixá Natalina. Na gira de Ogum descobri que Natalina é umbandista desde criança. Foi levada ao terreiro pela primeira vez por seus familiares, e no aprendizado encharcado de ancestralidade e tradição, começou a levar com ela os(as) seus filhos(as) e netos(as) para o cotidiano do terreiro. Ela é a mulher que leva a Umbanda para a Toca e a Toca para a Umbanda. É na relação intergeracional que a dimensão do sagrado é fortalecida por uma matriz africana, o que lhe permite ampliar e preservar signos da cultura afro-brasileira. Nas giras de Ogum pude observar que o povo de santo se referia a “ELE” como aquele que pode “abrir caminhos” frente a todas as lutas das travessias.

Saudação: Patacorê Ogum! Ogum Iê

PRÁTICAS, MEMÓRIA E ANCESTRALIDADE: “EU NÃO SOU DA IGREJA, EU SOU DO TERREIRO”

Um dos convites mais surpreendentes que recebi no período em que estive no campo da pesquisa foi, sem dúvida, para ir ao terreiro de Umbanda com um grupo de mulheres e crianças quilombolas. Eu desconhecia que algumas mulheres negras quilombolas, da Toca de Santa Cruz, frequentavam terreiros na região da grande Florianópolis¹⁰². Meus olhos sempre estiveram viciados naquilo que me era familiar no terreno da religiosidade, pois era corriqueiro ver os(as) moradores(as) da Toca, especialmente as mulheres e as crianças, frequentarem a igreja católica, localizada no centro do município.

Foi com Natalina que pude pisar em outros terrenos, e em uma visita que realizei em sua casa, contou-me que queria ir até a Tapera (bairro localizado na região sul de Florianópolis/SC). Curiosa, perguntei-lhe se seria para visitar amigos(as) e/ou familiares; ela disse que não, que iria num terreiro de Umbanda. Indaguei-lhe se a sua ida para a cidade vizinha era devido ao fato de em Paulo Lopes não ter terreiro, ela respondeu-me:

Quando eu tinha a minha outra casa ali embaixo, eu tinha o terreiro de Umbanda, agora quando eu fizer a minha casa nova vou construir o terreiro novamente. Eu tenho até registro na federação espírita com alvará de funcionamento¹⁰³.

¹⁰² Ao falar sobre os terreiros de Umbanda da grande Florianópolis, vale destacar o projeto de pesquisa: “Territórios do Axé: mapeamento das religiões africanas da Grande Florianópolis” para casas e comunidades religiosas coordenado pela professora Dr^a Ilka Boaventura Leite, do departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC e coordenadora do Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas (NUER) que acontece desde o ano de 2016. Informações disponíveis em:

<http://kadila.net.br/territorios-do-axe/acervo-audio-visual/i-seminario-de-religoes-afro-brasileiras/>. Acesso em: 18 dezembro 2016.

<http://noticias.ufsc.br/2016/08/seminario-marca-apresentacao-oficial-do-projeto-territorios-do-axe/>. Acesso em: 18 dezembro 2016.

Além desse projeto, vale destacar também a existência do Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região. Disponível em: <https://www.facebook.com/events/595147740639371>. Acesso em: 19 dezembro 2016.

¹⁰³ Informações contidas no Diário de Campo de 16 de janeiro de 2015.

Aproveitei para dizer-lhe que gostaria de conhecer terreiros de Umbanda em Florianópolis/SC, na tentativa de que me convidasse para acompanhá-la, mas ela silenciou. Também silencieei, e não voltamos a falar sobre o assunto. No mês de janeiro do ano seguinte (2016), eu estava na casa de Natalina conversando sobre assuntos aleatórios; nós duas sentadas na varanda de sua casa observando o movimento da rua e o brincar das crianças. O telefone dela tocou e ao atender mostrou muita alegria ao reconhecer que era o pai de santo, a quem chamava de Alexandre. Conversaram por um tempo e ao desligar o aparelho confirmou que era o “pai de santo” do terreiro que ela frequentava no bairro Tapera, conhecido como “Centro Espírita Choupana de Obaluaê”. Natalina estava feliz, pois ele fez contato a fim de convidá-la para uma cerimônia religiosa no terreiro. E, para minha surpresa, ela fez-me o convite para acompanhá-la, juntamente com seus familiares. Aceitei o convite de imediato.

Considero que, esse é um dado etnográfico muito interessante, pois permite pensar sobre o tempo, como ele altera os vínculos com os sujeitos da pesquisa. Lembro-me do silêncio de Natalina naquela ocasião em que manifestei meu interesse em ir ao terreiro. Tempos depois pude compreender que o silêncio não se tratava de uma resposta fixa e imutável, ao contrário, o silêncio foi a abertura para um ano de convivência e travessias antropológicas. Foram os tempos *kronos* e *kairós*, próprios da etnografia, que me permitiram aproximações com as práticas de socialização dessas mulheres com as crianças no terreiro.

Tive a oportunidade de participar de quatro cerimônias religiosas: saída de camarinha¹⁰⁴ (reforço de 7 anos), gira¹⁰⁵ de Yemanjá, gira de Ogum e festa de Exu/Pombagira¹⁰⁶. Decidi, para combinar a primeira ida ao terreiro, ir até a casa de Natalina. Era um fim de tarde de um dia de sol e muito calor; fui caminhando até lá e ao chegar à casa de Natalina, fui recebida com alegria e convidada para sentarmos na sua varanda, onde estavam os gatos, os cachorros e seus vasos de plantas. Na frente de sua

¹⁰⁴ “Aposento no qual as iniciandas ficam recolhidas durante os dias ou meses de aprendizado e realização de rituais de iniciação. O templo de reclusão varia conforme a nação e o terreiro” (CACCIATORE, 1988, p.76).

¹⁰⁵ “Gira = Orda ritual, com cânticos e danças, para cultuar aos santos e as entidades espirituais, formadas pelos filhos de santo (médiuns). O mesmo que canjira e enjira” (CACCIATORE, 1988, p. 131).

¹⁰⁶ “Exu feminino. Aparece na Umbanda popular e Quimbanda com nomes diversos, mas é sempre faceira e provocante quando ‘baixa’. Veste-se com vestidos ou saias longas, plumas, bijuterias, etc., conforme o nome”. (CACCIATORE, 1988, p. 213).

casa estava um grupo de jovens que conversava, mexia nos celulares e ouvia música de estilo funk. Logo depois que sentei na varanda, Iara chegou para brincar com a avó e participou da nossa conversa. Combinamos, então, de irmos às duas cerimônias religiosas no terreiro, que aconteceriam em dois dias seguidos, sexta e sábado. Natalina preocupou-se em dar algumas orientações, especialmente em relação ao uso de roupas, sugerindo que seria interessante usar a cor branca, pois era comum ao ritual.¹⁰⁷

Aproveitei a oportunidade para verbalizar a minha gratidão pelo convite. Ela então se virou, e com olhos fixos nos meus, disse sorridente: *vou te contar uma novidade, agora você vai ter um terreiro bem perto para você ver, pois quando eu fizer minha nova casa, eu vou fazer o meu terreiro bem do lado*¹⁰⁸. Levantou-se em seguida e convidou para irmos caminhando até o terreno onde planejava construir o terreiro de Umbanda. Durante a caminhada, disse que buscava a viabilidade da construção junto à Prefeitura, pois não queria correr riscos. Retornamos à sua casa e permanecemos na varanda; ela entrou e trouxe-me uma pasta com diversos papéis, fazendo questão de mostrar um por um. O primeiro deles era uma declaração da Fundação Umbanda Candomblé Angola (FUCA), com o histórico de ordenação. Além do documento, que estava encadernado, Natalina mostrou o Alvará de funcionamento em seu nome. O terceiro documento explicava o seu grau espiritual: Yalorixá¹⁰⁹. Mostrou cartões que recebia no dia de seu aniversário, fotografias de atividades que realizou com o povo de santo fora da Toca. Entre os documentos, havia o registro do nome de seu centro espírita, chamado de: “Cabocla Jurema”, com sede na Rua Manoel Felipe, com o número de registro e atualizado desde 01 de dezembro de 2015. Ela também mostrou sua carteirinha de umbandista e narrou o seguinte:

Eu posso tocar o terreiro e a polícia não pode chegar ali e mandar parar. Eu tenho o alvará e ninguém pode me impedir. Se a polícia endoimar e quiser ir ali (no terreiro), eu vou mostrar estes documentos. Até outubro de 2016 está liberado para o alvará de funcionamento. Eu não sei onde é

¹⁰⁷ Informações contidas no Diário de Campo de 12 de janeiro de 2016.

¹⁰⁸ Informações contidas no Diário de Campo de 12 de janeiro de 2016.

¹⁰⁹ *Iyá* na língua yoruba significa “mãe”. Termo muito utilizado em religiões afro-brasileiras, sendo ela é a responsável por tudo que acontece no terreiro, ninguém faz nada no terreiro sem sua prévia autorização. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ialorix%C3%A1>. Acesso em: 09 novembro 2016.

*que foi, teve um terreiro que estava fazendo a sessão e um pessoal entrou querendo acabar. Tiveram que ligar para o advogado para continuarem com os trabalhos.*¹¹⁰

Natalina evidencia a importância de uma “regulamentação” da religiosidade para se proteger do policiamento. Talvez possa ter relação com os processos racistas e discriminatórios vividos pelos umbandistas, apontados em pesquisas como a de Tramonte (2001), a qual apresenta a trajetória histórica das religiões afro-brasileiras de Desterro à Grande Florianópolis e destaca a marcante presença da Umbanda nessa geografia. Natalina ressalta a polícia e o policiamento como um artefato de vigilância, que faz com que umbandistas precisem, em alguma medida, precaver-sedas violências.¹¹¹ Porém, além da polícia, os estudos de Tramonte (2001) mostram também a perseguição de vizinhos¹¹² e de alguns membros da igreja católica, na relação com os(as) adeptos(as) das religiões afro-brasileiras. Por isso, sob o olhar de Natalina é preciso ter em mãos a documentação, como um aporte ao direito de viver a religiosidade africana. Natalina relata que o policiamento foi tão invasivo e violento, que se tornou necessária a ligação para um advogado; ou seja, há casos em que nem a documentação comportaria o direito ao exercício da religiosidade, tendo que adentrar no campo judicial.¹¹³

Martins (2011) relata em suas pesquisas que os(as) praticantes umbandistas, em Santa Catarina, foram perseguidos(as) pela ação policial, conforme registros de prisões e torturas de mãe e pai de santo, especialmente nas décadas de 1940, 1950 e 1960. Um dos casos mais

¹¹⁰ Informações contidas no Diário de Campo de 12 de janeiro de 2016.

¹¹¹ Há informações que mostram que nos anos de 2015 e 2016 cerca de 120 terreiros foram multados pela Fundação Municipal de Meio Ambiente de Florianópolis (FLORAM) devido ao barulho durante as cerimônias. Burocracia e o preconceito são ameaças a liberdade religiosa do povo de santo. Informações disponíveis em: <https://goo.gl/oHJiJw>. Acesso em: 08 janeiro 2017. <http://desacato.info/floram-multa-terreiros-de-umbanda-por-barulho/>. Acesso em: 08 fevereiro 2017.

¹¹² A autora anuncia que os primeiros terreiros em Florianópolis/SC eram localizados em áreas praticamente desabitadas.

¹¹³ No campo das práticas do judiciário, ressalto a realização de audiência pública no dia 05 de dezembro de 2016 na sede da justiça federal em Florianópolis/SC, em defesa do funcionamento dos terreiros e das casas de religião de matriz africana. Informação disponível em: <https://goo.gl/tcza2A>. Acesso em: 12 janeiro 2017.

conhecidos e comentados é da década de 1960, quando uma mãe de santo foi presa em estado de incorporação com sua entidade espiritual, e ridicularizada em público, sendo obrigada a desfilar em torno da praça XV de novembro, localizada no centro de Florianópolis/SC, vestida com as roupas de santo. A violência policial visava intimidar as práticas religiosas de tradições africanas. Como vemos, os obstáculos foram inúmeros, tanto físicos quanto simbólicos. As invasões e humilhações do aparato policial eram comuns, naquele período, o que levou o povo de santo a inventar estratégias de resistências, como a criação, em 1962, da União de Umbanda em Santa Catarina, que pretendia amparar legalmente o funcionamento dos terreiros. Contudo, a falta de apoio político e financeiro contribuiu para que os terreiros não alcançassem expressividade e força.

Defende Tramonte (2001) que, os anos de 1940 a 1960, caracterizaram-se como um momento de:

[...] preparação interna para ocupação de espaço público e abertura de canais de expressão por parte dos adeptos das religiões afro-brasileiras na grande Florianópolis, que se consolidará nas décadas seguintes, notadamente nos anos 70 e 80. (TRAMONTE, 2001, p.98).

Não esquecendo que, de acordo com a autora, ainda na década de 1960 tivemos, pela primeira vez, a inclusão da Umbanda como religião oficial no censo do IBGE. Apesar de ter sido um período de forte enfrentamento de preconceitos nas classes sociais médias e altas, integrantes dessas mesmas classes já procuravam as religiões afro-brasileiras para se beneficiar de suas práticas de curas espirituais e/ou físicas.

Aponta Martins (2011)¹¹⁴ que, na década de 1970, os terreiros de Umbanda ganharam um importante aliado: a mídia estadual. A ação de represália da polícia foi reduzida e em 1974 foi criado o órgão federativo: Superior Órgão de Umbanda do Estado de Santa Catarina (SOUESC), o qual perspectivava o processo de reconhecimento das práticas umbandistas e a integração entre as diferentes linhas de Umbanda no estado. Na década de 1980, a SOUESC foi extinta para dar lugar, em 1981, ao nascimento do Conselho Estadual de Umbanda e Cultos Afro-

¹¹⁴ Sugiro ver sobre a cronologia da Umbanda catarinense nas páginas: 29, 30, 31, 32 e 33.

Brasileiros de Santa Catarina (CEUCASC), o qual concedeu um total aproximado de 500 Alvarás para os terreiros do Estado, os quais vinham aumentando significativamente. Esse número ampliou ainda mais na década de 1990¹¹⁵, chegando ao registro de mais de vinte mil adeptos e, aproximadamente, mil terreiros catarinenses. Na década de 2000 torna-se maior a necessidade de organizações mais efetivas, devido à grande quantidade de terreiros em funcionamento. No ano de 2010, vê-se o CEUCASC perder força política e o surgimento de organizações regionalizadas com núcleos isolados: “os terreiros ou tendas, agora denominados(as) Unidades Autônomas, passam a praticar a umbanda sem um órgão de referência, diferentemente do que havia nas décadas de 1970 e 1980” (MARTINS, 2011, p. 28). Atualmente torna-se um desafio pensar a criação de uma Federação ou Associação, que consiga agregar terreiros e seus adeptos.

Natalina, ao expor seu grau espiritual Yalorixá, reportou-me aos estudos de Tramonte (2001 e 2010), quando a autora localiza a presença de Malvina Ayroso de Barros – mãe Malvina¹¹⁶, mais importante e tradicional Yalorixá do estado de Santa Catarina. Fundadora do primeiro terreiro de Umbanda aberto ao público na década de 1940, o mesmo era localizado na parte continental de Florianópolis/SC: Centro Espírita São Jorge. Ela foi, sem dúvida, a principal referência umbandista entre as décadas de 1940 até 1970. Seu terreiro foi inspirador para o surgimento de muitos outros por todo o território catarinense. Antes do referido período havia em Santa Catarina, principalmente na parte litorânea, “práticas espiritualistas como benzeduras (herança açoriana), feitiços e magias (herança dos negros escravos), além de atividades voltadas à doutrina espírita, de filiação kardecista, com a existência de inúmeros centros em diferentes municípios” (MARTINS, 2011, p.24).

Aproveito para conversar mais sobre a função de uma Yalorixá e os caminhos evolutivos de um(a) filho(a) de santo. Natalina, então, relata:

Yalorixá quer dizer chefe de terreiro. A gente começa com o desenvolvimento, depois tem obrigação de mãe pequena, depois a feitura de

¹¹⁵ “A década de 1990 marcou também a Umbanda catarinense, principalmente na grande Florianópolis, com o crescimento da Umbanda de Almas e Angola” (MARTINS, 2011, p. 27).

¹¹⁶ Segundo Tramonte (2001) Mãe Malvina nasceu em 14 de setembro de 1910 na cidade de Itajaí, foi tecelã e artesã, próximo aos 30 anos começou a sentir sua mediunidade. Morreu em 22 de junho de 1988 e sua morte foi noticiada na capa do jornal “O Estado”.

*babá, depois tem o reforço de 7 anos, depois o reforço de 14 e depois o reforço de 21. Eu estou me preparando para o reforço de 21 anos*¹¹⁷.

Martins (2011), ao trazer as etapas evolutivas de um(a) filho(a) de santo comenta que após a obrigação de 21 anos, este(a) recebe uma guia de búzios chamado de “brajá”. Essa guia representa, para o pai ou mãe de santo, a última etapa ritualística. Toda feita de búzios, a guia consolida a posição de tatarolixá¹¹⁸ no ritual. Tal expressão serve para nomear a pessoa que já alcançou o grau mais elevado na hierarquia da religião, já fez a camarinha (ritual de passagem que, entre outras coisas, demarca a mudança de nível hierárquico) de reforço de vinte e um anos. O cerimonial simboliza a ampliação da família de santo no terreiro, na medida em que, pais e mães de santo passam a possuir netos(as) de santo¹¹⁹, pois alguns (as) de seus(uas) filhos(as) já se fizeram filhos(as) de santo.

Na pesquisa de Russo e Almeida (2016, p. 470) as Yalorixás, conhecidas como mães de santo, são “consideradas eruditas senhoras guardiãs dos saberes tradicionais de matrizes africanas, baseados nos valores civilizatórios da cultura afro-brasileira.” Através de práticas de socialização, essas mulheres, por meio de seus gestos, das palavras, visões de mundo, da memória, por exemplo, atuam fortemente na luta antirracista no Brasil. Ocupam um lugar de centralidade, pois fortalecem o culto aos orixás nos terreiros. No caso, da Yalorixá Natalina, vê-se que se ocupa da documentação e da viabilidade técnica do funcionamento de seu terreiro, mas também de um exercício que busca a ampliação e o fortalecimento da tradição e da ancestralidade. Ela demarca o terreno para construção do terreiro dentro do quilombo e ali vislumbra praticar sua religião de matriz africana, junto ao seu povo de santo. Interessante

¹¹⁷ Informações contidas no Diário de Campo de 12 de janeiro de 2016.

¹¹⁸ Para Martins (2011, p. 68) “a denominação Tatarolixá é utilizada para todos os Pais e Mães de Santo que passaram por todas as etapas ritualísticas em Almas e Angola e que obedecem ao período de sete anos entre cada uma delas. São considerados os Pais e Mães Velhas de Santo”.

¹¹⁹ Este tema está atrelado ao processo de como ocorre a sucessão nos terreiros pela ausência do pai ou mãe de santo. Há uma genealogia respeitada entre o povo de santo, por vezes, a sucessão é baseada pelo vínculo carnal, ou seja, pode ser um(a) filho(a) carnal do pai/mãe de santo, quando isto não é possível, a sucessão é delegada ao filho de santo mais antigo(a) da casa/terreiro. Disponível em: <<http://umbandasemmisterio.blogspot.com.br/2007/12/questo-das-sucesses-nos-terreiros-tm.html>> Acesso em 27 de abril de 2017.

refletir que Natalina reside em uma casa em situação de risco, mas mesmo diante das precariedades, não se intimida e nutre a esperança da construção de um terreiro.

Na primeira ida ao terreiro com a mãe de santo Natalina, seu marido e seus dois netos nos acompanharam. A mãe de santo contou-me que sempre que vai ao terreiro, a neta Ana Francisca, também lhe acompanha nas sessões devido ao fato de ser cambone¹²⁰. Saímos de Paulo Lopes/SC e fomos direto ao bairro Tapera em Florianópolis/SC. Chegamos lá ao final da tarde, quando um primeiro aspecto chamou minha atenção: a servidão estreita onde se localizava o terreiro. Eu e outros motoristas tivemos muita dificuldade para estacionar, pois os(as) moradores(as) saíam e vinham até nós dizer que não aceitavam que estacionássemos em frente de suas casas. Foi uma situação muito constrangedora, mas refleti que se relacionava com os processos provocados conscientemente para dificultar a chegada ao terreiro. Isso pareceu revelador dos problemas enfrentados pelo povo de santo para(de)marcarem seu lugar no mundo.

Avistei, ao descer do carro, a arquitetura do terreiro e por algum tempo fiquei observando os seus detalhes: uma porta sinalizava a entrada para o interior do terreiro; o local era todo cercado com muros; portões e paredes eram muito altos, de modo que quem estava na rua não conseguia ver o que tinha lá dentro. Ao adentrar o centro vi que era uma construção em forma de “U”; de um lado havia um salão grande onde ocorriam as cerimônias; à frente, uma cozinha; e do outro lado um conjunto de cômodos (quartos e banheiro). Fui muito bem recebida pelo povo de santo. O pai de santo acolheu-nos com muita alegria, especialmente sua filha Natalina.

Aos poucos o povo de santo chegava para participar da cerimônia. Eram homens, mulheres e crianças. Alguns se sentaram em bancos próprios para os(as) convidados(as), já outros(as) ficaram de pé. Percebi que na parede havia imagens dos orixás e de médiuns. De um lado, os instrumentos musicais (atabaques), e do outro o gongá¹²¹ com flores, velas

¹²⁰ “Cambone: auxiliar assistente de sacerdote ou dos médiuns incorporados, na Umbanda, na Cabula e em outros cultos de influência bântu. Entre as suas funções estão as de auxiliar os médiuns incorporados, acender charutos, cigarros e entregá-los às entidades incorporadas, servi-lhes bebidas, acender velas, anotar receitas dos guias, traduzir para os consulentes a linguagem especial dos pretos-velhos, etc” (CACCIATORE, 1988, p. 77).

¹²¹ “Gongá =Peji, altar. Pode ser grande, com três degraus, ou uma simples mesa. Ali ficam as imagens dos santos católicos sincretizados com orixás, estatuetas de

e imagens de santos, revelando um sincretismo com o catolicismo. No centro do altar, uma imagem de Deus (Oxalá) e, ao lado, uma imagem de Cristo.

Figura 24 - Entre Caboclos e Pretos Velhos, velas e flores



Fonte: acervo da pesquisadora, 2017

Fotografia autorizada pelo pai de santo para uso neste trabalho.

A sessão iniciou como todas as outras, com a defumação¹²² do local e dos(as) participantes, a fim de afastar as entidades do mal e favorecer a aproximação das entidades do bem. Durante a cerimônia, ao som dos atabaques, diversos pontos¹²³ foram cantados pelo ogã de

Caboclos e Pretos Velhos, velas, flores, copo com água, etc” (CACCIATORE, 1988, p. 131).

¹²² “Defumação é o ato de queimar ervas, bálsamos, etc., sobre brasas para produzir fumaça, numa operação ritual, possuidora de um poder superior que atrai boas vibrações ou afasta as más, tanto para pessoas quanto para o ambiente” (CACCIATORE, 1988, p. 101).

¹²³ “Ponto Cantado: letra e melodia de cântico sagrado, diferente para cada entidade. É uma prece evocativa que tem por finalidade atrair as entidades espirituais, homenageá-las quando ‘descem’ e despedi-las quando devem partir. Assim, os pontos podem ser apenas de louvor aos orixás e entidades (ponto de abertura dos ‘trabalhos’), ou cantados com a finalidade mágico-rituais durante determinadas cerimônias (para abertura de gira, de bater cabeça, de defumação, de encruza, etc). Há pontos para a incorporação (ponto de chamada) e para desincorporação (ponto de subida). Há gerais para as linhas (Pretos Velhos, Caboclos, Exu, etc) ou para cada entidade particular” (CACCIATORE, 1988, p.213).

terreiro¹²⁴. No centro do terreiro havia uma mesa com alimentos, bebidas, velas e flores. Aos poucos tudo foi sendo oferecido e levado até o gongá. Natalina e a neta participaram da cerimônia no centro do terreiro, com roupas especiais que levaram para serem colocadas lá, sendo que as roupas identificavam a falange¹²⁵ e os guias¹²⁶. Seu marido e o neto assistiam à sessão. Durante a sessão, houve momentos de louvor a Oxalá, palmas e cantos ao som dos atabaques, o que fazia meu sangue vibrar e minha corporeidade pôs-se a rezar em comunhão com o povo de santo. Percebi que grande parte dos(as) participantes da sessão eram mulheres. Elas usavam saias e dançavam descalças. Aos poucos, observei que o culto referenciava o feminino!

A alusão a Yemanjá tocou-me imensamente. Yemanjá, anfitriã da ancestralidade e da feminilidade negra, e aqui peço licença (também para Yemanjá) para musicar o texto, na intenção de reviver a vibração que senti naquele momento tão corpóreo, vivo e intenso:

**[...] por isto que é fevereiro, flores e água de cheiro para Yemanjá[...].
 [...] mãe Yemanjá venha me ajudar, mamãe Oxum venha me salvar;
 Sou peregrino
 [...] vou fazer meus pedidos na beira do mar.¹²⁷**

No meio da cerimônia foi realizado o batizado de um bebê. A criança no colo de dois adultos (um homem e uma mulher) era iniciada no terreiro e acolhida pelo povo de santo, que celebrava com rezas e cantos. Ao final da sessão, como de costume, foi servido canjica para quem quisesse. Foi nesse momento que fotografei Natalina e sua neta. No

¹²⁴ “Cargo de auxiliar do chefe de terreiro na direção das cerimônias (sic) públicas” (CACCIATORE, 1988, p. 187).

¹²⁵ “O mesmo que legião. Conjunto de seres espirituais que trabalham dentro de uma mesma corrente afim (linha). Subdivisão das linhas da Umbanda, cada uma com suas funções definidas e dirigidas por um ‘chefe de falange’. São: linha de Oxalá ou de Santo; linha de Yemanjá; linha do Oriente; linha de Oxóssi; linha de Xango; linha de Ogum; linha Africana” (CACCIATORE, 1988, p. 122-3).

¹²⁶ “Entidade espiritual, espírito superior, em adiantado grau de evolução espiritual, já isento de novas encarnações o qual ‘baixa’ no médium para orientar os humanos e os espíritos inferiores no melhor caminho a seguir para evoluir espiritualmente. Alguns são o guia protetor do terreiro, outros, do médium. Geralmente o guia do terreiro incorpora no chefe da casa de culto” (CACCIATORE, 1988, p. 133).

¹²⁷ Ponto cantado durante a sessão.

retorno para Paulo Lopes/SC, Natalina perguntou se eu havia gostado. Eu disse que sim. Ela então comentou: *se você gostou de hoje, imagina amanhã? Amanhã é que será bonito.*

Figura 25 - Natalina e a neta Ana Francisca – encontro de gerações no terreiro



Fonte: acervo da pesquisadora, 2017

Fotografia autorizada por Natalina e Ana ao uso neste trabalho

No dia seguinte, na cerimônia gira de Yemanjá¹²⁸, a Mãe de Santo Natalina foi acompanhada pelas netas Ana Francisca e Iara, também pela filha, Andréia. Era um dia de muito calor. Combinei de pegá-las em casa e quando lá cheguei já estavam todas prontas. No caminho até o terreiro, a mãe de santo Natalina comentou:

O pai de santo Alexandre quer que eu volte a girar em seu centro, mas eu acho muito longe para ir de Paulo Lopes até a Tapera. Eu sou a primeira filha de santo dele, desde o terreiro que ele tinha lá na Costeira (bairro na região sul de Florianópolis). Já tem mais de 30 anos que eu o conheço¹²⁹.

Aproveitei para perguntar se todos(as) os (as)seus filhos(as) foram iniciados(as) no terreiro. Ela respondeu que dentre os(as) filhos(as) faltaram três e, dentre os(as) netos(as), apenas uma. A mãe de santo

¹²⁸ Informações contidas no Diário de Campo de 16 de janeiro de 2016.

¹²⁹ Informações contidas no Diário de Campo de 16 de janeiro de 2016.

Natalina vestia uma roupa branca. Então, indaguei: quem, dentre o povo de santo, estava autorizado(a) a participar das sessões? Ela disse: *olha, a partir da hora que a pessoa se desenvolve e começa a receber, pode.*¹³⁰ Mais uma vez Ana Francisca foi a ajudante da avó, tanto nas trocas de roupas, quanto nas filmagens e registros fotográficos. Andreia e Lara ficaram assistindo, como eu. Na sessão vimos grande presença de mulheres com saias brancas, amarelas e verdes, além da mãe de santo chefe daquele terreiro (mãe Ilka), que junto do pai Alexandre realizaram os trabalhos espirituais. Na sessão também aconteceu a obrigação de sete anos de Maria Cláudia. Ao final da cerimônia, foi servido salgados e bebidas. Na volta para casa aproveitamos para conversar e Natalina novamente perguntou o que eu tinha achado. Respondi que tudo era muito bonito: as danças, as músicas, as roupas, as imagens.

Natalina passou a me contar mais detalhes sobre a cerimônia: *os trabalhos no terreiro nunca são iguais, hoje foi Yemanjá, mas sempre muda o orixá, daí tudo muda. As músicas, por exemplo, nunca são as mesmas.* Ela então me perguntou: *Tu nunca tinhas ido a uma gira de Yemanjá?* Eu respondi que não, ela sorriu e disse: *a tua mãe agora deve pensar: a Gisely se empolgou! Foi ontem e hoje para o terreiro!*¹³¹ Conteí a ela do estranhamento da minha irmã ao saber que eu viria novamente ao terreiro. Ela então falou: *deixa, você não está fazendo mal para ninguém. Quem sabe um dia ela vindo também vai gostar*¹³². Conteí para elas que eu havia sido criada e estimulada a frequentar a igreja católica, mas, que isto não me impediu de ter curiosidade e interesse em conhecer outras religiões. Andreia então ressaltou: ***eu sou bem franca a te dizer Gisely: eu sou do terreiro, não sou da igreja.***¹³³

O grau espiritual de Andreia é cambone, mas Natalina acrescenta: *ela poderia trabalhar como nós, mas ela não quer, pois prefere ficar na dela. Já a Nataniele e a Luciana trabalham como nós.*¹³⁴ Nesse momento, Natalina aproveita para assistir aos vídeos realizados pela neta Ana Francisca e se alegra com as imagens, diz que irá mostrar para os(as) familiares que não estiveram presentes.

Novamente a cerimônia religiosa foi endereçada ao feminino. Minha atenção foi capturada pelo ritual de obrigação de sete anos e a gira de Yemanjá, sem falar da presença da mãe de santo, que contribuiu para

¹³⁰ Informações contidas no Diário de Campo de 16 de janeiro de 2016.

¹³¹ Informações contidas no Diário de Campo de 16 de janeiro de 2016.

¹³² Informações contidas no Diário de Campo de 16 de janeiro de 2016.

¹³³ Informações contidas no Diário de Campo de 16 de janeiro de 2016.

¹³⁴ Informações contidas no Diário de Campo de 16 de janeiro de 2016.

marcar o lugar do feminino nessa matriz africana: as roupas, os adereços nos cabelos, a dança, a música, os modos de rezar e girar no terreiro, expressões de uma espiritualidade africana. Andreia assistiu a tudo com a sua filha Iara, de dois anos, mãe e filha inseridas no ritual do terreiro. Andreia anunciou sua preferência pelo terreiro, mais do que pela igreja católica. Ao dizer-se do terreiro ela conta de si, de seus modos de subjetivar-se no mundo, não sendo possível viver o processo isoladamente. É junto às mulheres de sua família: mãe, filha e sobrinha, que Andreia alarga suas práticas de si no mundo.

Penso ser interessante compartilhar o modo como Natalina indagou ao final das duas cerimônias religiosas: *o que você achou?* Ela reiterou a pergunta, mas aproveitou para me dizer que no terreiro nada se repete, pois o ritual nunca é o mesmo, inclusive as músicas e o orixá. Natalina sorria diante do meu desconhecimento, ou do meu não saber em relação às coisas do terreiro. Tudo ali lhe era familiar, ao contrário de como era para mim. Eu era, metaforicamente, como aquele bebê que chegou para ser Iniciado no terreiro.

Theodoro (1996) anuncia que a fé na religião é um dos apoios da mulher negra, seu axé. Sua atuação na comunidade complementa a força espiritual trabalhada nas comunidades-terreiros.¹³⁵ Na cultura negra, o som, as palavras, são elementos mobilizadores que conduzem à ação, que propiciam o axé, o qual se desenvolve na comunidade-terreiro e atua como um centro irradiador de todo um sistema cultural. E, pela oralidade, estão presentes no ritual: as cantigas, os textos místicos, as histórias de “seres animais”, lendas, acontecimentos, as músicas, danças, aspectos que explicitam o universo cultural negro, alimentam seu sistema de conhecimento e as relações de grupos. No ritual, o orixá é invocado a responder por intermédio do transe individual do(a) participante. Assim, o sujeito que fala é sempre imediato, concreto, pois só dessa forma transmite o axé, indispensável à dinamização das trocas e da existência. Cada ato de comunicação é único, renascendo apenas no ritual. E por intermédio “do segredo do ritual, se ligam e se constituem os vínculos comunitários, evidenciando-se a potência do sagrado [...]” (THEODORO, 1996, p.63).

¹³⁵ De maneira geral podem ser apontadas como religiões negras: Culto Nagô; Culto Jeje; Culto Banto.

UM TERREIRO, MUITAS CRIANÇAS

Na cerimônia Gira de Ogum (orixá sincretizado no catolicismo com São Jorge),¹³⁶ numa sexta-feira muito chuvosa, estava eu em Florianópolis e havia combinado com Natalina e Andreia de pegá-las na rodoviária, no centro da cidade, ao final da tarde. Confesso que cheguei a desconfiar se elas viriam mesmo de Paulo Lopes/SC, com tanta chuva. Natalina me ligou por volta de 19h, dizendo que estavam chegando à rodoviária. Vieram, além dela, Ana Francisca, Andreia e Iara. Elas disseram que apesar da forte chuva não desistiram de vir. Natalina trazia nas mãos uma bolsa de pano, grande, com as roupas para a cerimônia. Quando as vi, percebi que todas estavam com os cabelos com tranças, configurando os penteados clássicos da comunidade. A estética dos cabelos chamou minha atenção, afinal, sugeria os fortes traços intrageracionais entre elas.

Apesar da chuva, de trafegarmos numa noite de congestionamento na cidade, chegar ao terreiro foi mais fácil. Ao chegarmos à servidão vi dois adolescentes que ajudavam com o estacionamento. Isso me gerou um grande alívio, marca do acolhimento. Ao sair do carro pude ouvir o som dos atabaques, e o sentimento de acolhida foi se ampliado, fazendo-me ver que eu queria mesmo era entrar no terreiro. Quando entrei, Natalina e Ana Francisca foram trocar as roupas para a gira. Eu, Andreia e Iara sentamos ao lado das pessoas que chegavam para assistir a sessão. Levei algum tempo para processar a beleza de todos os detalhes (pessoas, roupas, objetos, letras dos pontos, som dos atabaques). Havia quase trinta pessoas fazendo os trabalhos no terreiro. Os homens e as mulheres usavam roupas brancas e vermelhas. O traje de Natalina era acompanhado de uma capa vermelha. No altar, a imagem de Ogum, orixá invocado após a defumação.

E, aqui, peço mais uma vez licença (também a Ogum) para tamborear o texto, na tentativa de trazer para perto o que ouvi/vivi:

**Eu não seria nada,
se não fosse Ogum
para abrir a minha estrada.**

**Valente e guerreiro
Aqui chegou
Vencedor de demandas**

¹³⁶ Informações contidas no Diário de Campo de 22 de abril de 2016.

Meu protetor

**Em sua trajetória
Meu pai luta contra o mal
Foi nos campos de batalha
Que se tornou general**

**Salve Ogum de ronda
Salve Ogum Megê
Salve seu beira-mar
Ogum iara e Ogum dilê**

**Salve todas falanges
Desse glorioso guerreiro
Que vence todas demandas
Aqui dentro do terreiro¹³⁷**

Novamente Ana Francisca acompanhava a avó nos trabalhos do terreiro, enquanto Natalina expressava muita alegria durante a sessão. A dança, o canto e a circulação dentro do terreiro é algo que se manifesta em todas as cerimônias. Mesmo os(as) que estavam ali apenas para assistir, como era o meu caso, eram convidados(as) a interagir com palmas, a cantar a letra dos pontos e a balançar o corpo. É assim que a espiritualidade é sentida e vivida. É com o corpo que a mulher negra e quilombola circula pelo terreiro e deixa os rastros de sua fé, de sua ancestralidade e tradição. Penso que a existência da Umbanda é possível pelas experiências que se enraizaram no corpo e, assim, também na vida.

Alguns símbolos, usados pelo pai de santo Alexandre, marcaram a sessão: charuto, chapéu, bengala e a espada. Símbolos que agregaram a dimensão do sagrado dentro do terreiro. Na sessão fizeram referência ao preto velho Vô Congo; e os(as) convidados(as) foram mobilizados(as) espiritualmente a lembrar de todos(as) aqueles(as) que foram escravos(as) no passado, mas que na ocasião, através dos louvores ao preto velho Vô Congo, passaram a assumir um lugar de protagonistas, ocupar uma liderança espiritual respeitada por todos(as). Segundo Tramonte (2010), os pretos velhos estiveram no último degrau social em séculos anteriores, pois escravos(as) e idosos(as), pouco significavam para uma sociedade racista e escravocrata. Mesmo após a abolição da escravidão, com uma sociedade capitalista emergindo, os(as) pretos(as)

¹³⁷ Ponto de Ogum: “Eu não seria nada se não fosse ogum”.

velhos(as) eram “as desprezíveis sobras, porque entre os poucos negros absorvidos como trabalhadores livres, estariam incluídos os mais jovens e fortes e, assim mesmo, nos últimos degraus da hierarquia social” (TRAMONTE, 2010, p.248). Todavia, é no espaço do terreiro que esses pretos(as) velhos(as) são alçados à condição de divindades, glorificados e santificados. A imagem da inferioridade do(a) escravo(a) idoso(a) desloca-se para um lugar de resistência e afirmação da africanidade, como símbolo de luta contra o racismo e as violências. E talvez, o ponto de Preto Velho possa dizer mais dessa luta:

**Auê, meu cativeiro,
Meu cativeiro, meu cativerá.
Auê, meu cativeiro,
Meu cativeiro, meu cativerá.
Preto velho estava cansado,
Ia para senzala e batia tambor.
Preto velho dá viva a iaiá,
Dava viva a sinhá,
Dava viva ao sinhô¹³⁸.**

Em um determinado momento da cerimônia, todos(as) que estavam assistindo foram convidados pelo pai de santo Alexandre para irem até o meio do salão, passar entre as duas filas construídas pelos médiuns, com suas espadas de Ogum (planta verde conhecida como espada de São Jorge), cenário que caracterizava uma passagem por um portal. Quem assistia foi convidado(a) a realizar a travessia. Um(a) por um(a) dirigia-se até lá, com os pés descalços e ao som do ponto de Ogum para receber passe. Ao final, como de costume, pai Alexandre anunciou que havia um singelo jantar e bebidas para quem quisesse ficar. No jantar tinha refrigerante, cerveja e pratos com carreteiro e farofa. Muitas pessoas permaneceram ali para saborear.

Antes de partimos para Paulo Lopes/SC, vi pai Alexandre entregando algumas folhas para Natalina. No carro ela explicou que se tratava da “lista de camarinha para babá e pai/mãe pequeno(a)”. Natalina olhou a lista, a qual continha quatro páginas, e ficou desanimada. Queixou-se que eram muitas coisas para comprar e não sabia se teria condições financeiras, mesmo sabendo que teria colaboração do povo de santo. Na lista havia alguns itens: enxovais; aves; bebidas; material para

¹³⁸ Ponto de Preto Velho.

comida de santo; louças da camarinha; material de búzios; rancho da semana (equivalente a alimentos de uma cesta básica); produtos de limpeza. Perguntei: quando seria a sua cerimônia? Ela disse que seria em abril de 2017. Depois, refletiu dizendo que achava melhor ser no mês de julho, período de férias dos(as) netos(as), assim não se ausentariam da escola.

Imediatamente refleti sobre a relação da religiosidade e a vida escolar das crianças quilombolas, diante da preocupação de Natalina sobre a ausência dos(as) netos(as) para participarem de cerimônias no terreiro de Umbanda. Acredito que seu cuidado vai além do registro da frequência escolar, ele é também em relação aos processos discriminatórios que afetam o pertencimento religioso. Os estudos de Caputo (2012) descrevem o sofrimento e as humilhações de milhares de crianças que frequentam sessões de Candomblé e Umbanda, sendo elas os principais alvos de discriminação e racismo na escola. Além delas, há também os processos discriminatórios em relação aos(as) professores(as) umbandistas, que ao expressarem sua religiosidade nas escolas, também são alvos de perseguições e constrangimentos. Diante da complexidade do assunto, a autora faz uma pergunta: “porque Jesus pode entrar na escola e Èsú¹³⁹ não pode?” (CAPUTO, 2012, p. 246). Os(as) netos(as) de Natalina são frequentadores da rede pública de ensino municipal e estadual em Paulo Lopes/SC, sendo que a prática umbandista dessas crianças pode abrir brechas para a dimensão do pertencimento racial e para o questionamento dos saberes e fazeres do currículo escolar.

Natalina traz, novamente, a filha e as netas para a cerimônia religiosa. O tempo chuvoso não as impediu de virem de ônibus para Florianópolis/SC. Fazem um percurso, do quilombo ao terreiro, que confirma a religiosidade dessas mulheres e suas crianças, talvez para garantir a matriz africana que alimenta suas almas. A presença dos orixás na vida delas e na vida das crianças revela o aspecto da fé, que é transversalizada pelo feminino e pelo masculino. É a composição plural e singular de cada orixá que dá sentido às crenças dessas mulheres.

Após a gira de Ogum, Natalina revela-me que é filha deste orixá, por isso, todo o esforço para vir à cerimônia; a capa vermelha, usada para dançar, e o penteado nos cabelos, são símbolos reveladores de seu

¹³⁹ Èsú é o início de tudo, aquele que deve ser louvado primeiro dentro do culto africanista. É o senhor dos caminhos; representa o movimento, o dinamismo. Seu principal ritual é o ìpádè, onde são invocados os ancestrais e o fogo. Disponível em: <http://africaobercodomundo.blogspot.com.br/2009/08/esu-ou-elegbara.html> Acesso em: 27 abril 2017.

pertencimento étnico-racial e religioso. Dois símbolos que compõem uma estética da feminilidade e a devoção negra. A capa vermelha usada como um adereço pela mãe de santo Natalina aguçou a minha curiosidade de compreender, um pouco mais, o universo do sagrado. Ela disse:

Eu usei a capa porque sou filha de Ogum e também de Oxum. No caso, como eu sou Ogum de frente, quando faz uma obrigação assim de deitada, aí o meu cabelo é raspado, porque eu sou filha de Ogum, de homem¹⁴⁰.

Aproveitei mais esse encontro para lhe perguntar: como você descobriu que era filha deste orixá? Ela disse: *no desenvolvimento, o primeiro santo que vem é o chefe de cabeça. No meu caso foi Ogum, então eu sou filha de Ogum.* Pergunto como ela soube que era Ogum? O que aconteceu no desenvolvimento? Ela relata:

Oh Gisely, meu pai já trazia já de berço como diz o ditado; meu pai era de Umbanda, era curandeiro, aliás, a família toda era, as minhas tias, as minha primas, todas eram, então já tinha que ser mesmo. A Nataniela é filha de Yemanjá e obaluauê. A Andreia, de Oxum e Ogum e a Luciana é Oxum e Ogum¹⁴¹.

Na festa de Exu/Pombagira¹⁴², Natalina tinha permissão para vir acompanhada de mais familiares, como os(as) netos(as), Ana Francisca, Andriano, Iara e Ana Luiza e das filhas: Andreia, Nataniela e Luciana. Além do genro Alcedino (marido de Andreia). Luciana e Nataniela queixaram-se dizendo que gostariam de ir com mais frequência ao terreiro, mas a distância entre Paulo Lopes/SC e Florianópolis/SC era um impedidor. Luciana disse com alegria e empolgação: *Gisely, eu cresci no terreiro! Vou ao terreiro desde pequena e quando eu posso levo as minhas filhas¹⁴³.* Ana Luiza é sua filha e ali a acompanhava. Nataniela é a mãe de Ana Francisca e, como pude observar, sua filha está sempre acompanhada da avó Natalina. Nataniela também me relatou que frequentava terreiro desde criança: *“a gente no terreiro já ia desde*

¹⁴⁰ Informações contidas no Diário de Campo de 22 de abril de 2016.

¹⁴¹ Informações contidas no Diário de Campo de 22 de abril de 2016.

¹⁴² Informações contidas no Diário de Campo de 27 de novembro de 2016.

¹⁴³ Informações contidas no Diário de Campo de 27 de novembro de 2016.

novinha, já se criou lá dentro”. Na época em que eram crianças, elas moravam na região central de Florianópolis/SC, o que possivelmente facilitava a incursão em diversos terreiros da cidade.

Natalina, para a sessão de Exu/Pombagira, levou as roupas, como de costume, e as vestiu já no terreiro; algumas bebidas faziam parte do material que ela levou para usar durante a sessão. Vestiu uma roupa confeccionada por minha mãe, costureira conhecida no município: uma saia amarelo-ouro, com uma anágua¹⁴⁴ por baixo e uma blusa vermelha. Além disso, colocou os brincos, um colocar e uma faixa na cabeça. Suas tranças chegavam até a cintura. Além do povo de santo, que habitualmente vem ao terreiro de pai Alexandre, nesse dia estavam ali médiuns, pais e mães de santo de outros terreiros, o que marcou a intensidade espiritual da sessão. Ao final, Natalina perguntou novamente, o que eu tinha achado da sessão. Compartilhei com ela minha gratidão por ter me chamado a acompanhá-la como observadora pesquisante em mais essa cerimônia, e que não foi tarefa simples apenas assistir, pois sentia vontade de estar junto na sessão, de dançar. Nataniela sorrindo acrescentou: *onde tem exu e pombagira, a coisa é assim mesmo, muita dança, bebida, risada e gente de fora. É uma festa só.*¹⁴⁵

A festa entre o povo de santo integra o plano espiritual e o concreto, referindo-se às dinâmicas internas dos grupos. As motivações para as comemorações festivas “vão desde o nascimento de um filho carnal, aniversário de um médium ou chefe de terreiro, até datas religiosas fixas de determinados orixás, ou ainda, oferendas e obrigações devidas a estes” (TRAMONTE, 2010, p.244). A dimensão do riso, aliado à dança e oferendas, faz dele também uma forma de resistir e um modo de referendar o universo sagrado.

De todas as sessões que participei, com Natalina e seus familiares, observar o lugar do feminino e da criança na cerimônia religiosa merece destaque, especialmente para pensar o convívio da criança com o terreiro. Os estudos de Caputo (2012) inspiraram outros saberes em torno da participação das crianças nos terreiros de Candomblé, na cidade do Rio de Janeiro/RJ. A presença das crianças nas cerimônias de batismo, denominada também como iniciação, parece aguçar o toque dos atabaques e animar a circulação dos(as) cambones. São inúmeras crianças presentes, acompanhadas de seus familiares. O aspecto da educação nos terreiros mostra numerosos símbolos e linguagens que as crianças negras

¹⁴⁴ Anágua é uma peça utilizada por baixo da roupa (vestido ou saia), para evitar a transparência ou gerar volume.

¹⁴⁵ Informações contidas no Diário de Campo de 27 de novembro de 2016.

quilombolas encontram no terreiro, e ampliam as referências de sua matriz religiosa africana.

Pude explorar o tema em uma visita que fiz ao núcleo familiar de Natalina. Era um domingo pela manhã, decidi ir até sua casa. Ao chegar, Natalina logo me convidou para o almoço em família. Ela estava na cozinha preparando a comida para os(as) filhos(as) e netos(as) e, segundo ela, todos desceriam para ali almoçarem. Ressaltou que após o período da quaresma, eu seria chamada para ir a outro terreiro frequentado por elas, na cidade de Palhoça/SC. O terreiro pertence ao seu irmão de santo Davison e é frequentado por elas há algum tempo. Aos poucos, suas filhas e netas(os) chegavam para participar do almoço coletivo. Nesse momento, Nataniela mostrava vídeos e fotografias do terreiro o qual queriam que eu conhecesse. Aproveito para perguntar, inspirada nas pesquisas de Caputo (2012), o que as crianças aprendiam no terreiro? Nataniela é a primeira a falar: *elas aprendem a servir*. Pergunto: servir a quem? Ela responde: *aos orixás da mãe*. A criança ainda não tem o seu orixá para servir? Ela diz: *“não, mas vai desenvolvendo”*. Como você descobriu seus orixás? Ela narra: *os meus são Yemanjá e Obaluaúê. A mãe, como mãe de Santo, falou para mim, ela descobriu*. E o que você aprendeu na Umbanda? *Aprendi muitas coisas, a servir, a botar a toalha para bater cabeça¹⁴⁶ para os santos, ajudar a servir, ajudar na comida de santo quando tem obrigação, quando tem descarrego, tudo isso.*¹⁴⁷

Na continuidade do diálogo perguntei a Nataniela como se sentia acompanhando sua filha, Ana Francisca, começando a atuar no terreiro desde cedo? Então me disse: *É bom. Se ela quiser seguir este caminho a vontade é dela*. Andreia acrescenta que Ana Francisca *sempre está pronta para ir às sessões, seja onde for*. Perguntei a Andreia o que as crianças aprendiam indo ao terreiro? Disse: *elas aprendem a servir aos orixás. A colocarem as toalhas para os orixás bater cabeça. Prestam atenção para um dia, quando quiserem, trabalhar com o santo.*¹⁴⁸ Indaguei como ela queria que seus filhos (Andriano, Andressa e Iara) participassem do

¹⁴⁶ “Bater cabeça: fazer o cumprimento ritual ao chefe do terreiro, aos atabaques, a um visitante ilustre ou a ogã de alta hierarquia, em sinal de respeito. Na Umbanda, o médium deita-se no chão, frente ao altar, bate de leve a testa à direita, à esquerda e de frente. Levanta-se e novamente bate a cabeça por três vezes, à borda do altar. Deita-se, então, ante o pai de santo e repete as batidas de cabeça. Às vezes, ajoelha-se depois e beija-lhe a mão. Os cumprimentos são feitos no princípio e no fim de sessões públicas” (CACCIATORE, 1988, p. 64).

¹⁴⁷ Informações contidas no Diário de Campo de 26 de fevereiro de 2017.

¹⁴⁸ Informações contidas no Diário de Campo de 26 de fevereiro de 2017.

terreiro? *Ele eu quero que participem tocando atabaque e comecem a servir para mais tarde trabalharem com os orixás.* Em seguida, mostrei curiosidade em saber como tinha sido a sua iniciação no terreiro.

Eu tinha uns dez anos. No começo eu ficava meio tímida, aí as gurias (irmãs) faziam sinal que era para eu servir aos orixás. Eu comecei no terreiro da mãe, lá na Costeira (bairro de Florianópolis). Quando ela corria a gira, às vezes eu botava a roupa para servir aos orixás dela.¹⁴⁹

E o que você aprendeu? Ela continuou narrando: *eu aprendi a servir, a ver eles (povo de santo), a trabalhar com os orixás; mais tarde vou trabalhar com meus orixás de cabeça. Sou filha de Ogum e Oxum.* Como você descobriu que era filha destes orixás? *Assim, quando no desenvolvimento¹⁵⁰, às vezes a mãe botava para eu desenvolver, aí tocava para o santo, aquilo mexia comigo. Foi assim que foi descoberto¹⁵¹.* Natalina preparava o almoço e ouvia nossas conversas e disse: *olha Gisely, as crianças aprendem muitas coisas no terreiro, principalmente a respeitarem as religiões.¹⁵²*

Antes de eu ir embora, Natalina lembrou que na sexta-feira, antes do feriado da Páscoa do ano 2017, teria o Amaci¹⁵³. Segundo ela: *é um preparo que a gente faz, porque a gente precisa na obrigação. Eu não tenho terreiro, mas eu tenho um pedacinho aqui em casa de eu atender quando chega alguém. Vou fazer o amaci porque precisa¹⁵⁴.* Indago a falar de onde vinham as pessoas que lhe procuravam, ela responde:

Tem muita gente que me procura, vem gente da Garopaba, de Florianópolis, da Palhoça, aqui da

¹⁴⁹ Informações contidas no Diário de Campo de 26 de fevereiro de 2017.

¹⁵⁰ “Aprendizado dos iniciados para melhoria de sua capacidade mediúncia, com a finalidade de ‘receber’ as entidades. Em sessões especiais eles aprendem a controlar o transe, a não cair no chão, a ter um determinado comportamento, conforme os santos que recebem” (CACCIATORE, 1988, p. 103).

¹⁵¹ Informações contidas no Diário de Campo de 26 de fevereiro de 2017.

¹⁵² Informações contidas no Diário de Campo de 26 de fevereiro de 2017.

¹⁵³ “Líquido preparado com folhas sagradas, maceradas em água das quartinhas do ronco, deixado clarear (repousar) durante sete dias no peji. É destinado a banhar a cabeça das iniciandas, os otás, as patas e chifres dos animais a serem sacrificados, os objetos sagrados, os colares rituais, etc” (CACCIATORE, 1988, p. 48).

¹⁵⁴ Informações contidas no Diário de Campo de 26 de fevereiro de 2017.

*nossa comunidade e até ali de Paulo Lopes. Eu nem vou atrás, eles vem bater na minha porta, gente que você nem imagina, mas eu tenho que manter sigilo, tenho que guardar as coisas*¹⁵⁵.

Instigada a falar mais sobre como é o trabalho espiritual realizado em sua casa, Natalina relata: *é mais conversa e tem outras coisas*. Pergunto: nesse momento é seu orixá de cabeça que lhe ajuda nos trabalhos? Ela responde:

*Eu atendo mais com a vó Luiza de Angola. É a minha preta velha. Ela sempre me diz que é tia Luiza de Angola. Ela cuidava dos filhos do senhor da escravidão e também dos filhos das escravas. Ela nunca teve filho, as crianças a chamavam de vó, mas ela é tia. Ela sempre está presente nos trabalhos, ela é quem faz. Eu não faço trabalho assim conversando com você. Ela assume, ela faz. É isso Gisely, olha tem certas coisas que a gente não deve revelar.*¹⁵⁶

Defende Cacciatore (1988) que,os(as) pretos(as) velhos(as) são espíritos purificados de antigos(as) escravos(as) africanos(as) no Brasil, os quais ‘descem’ na Umbanda, mas não são exclusivos(as) dessa religião afro-brasileira, como apontam os estudos de Dias e Bairrão (2011) e Santos (2010). Na tradição da Umbanda, eles(as) são reconhecidos(as) como espíritos que trabalham na linha¹⁵⁷ da direita, ou seja, “trabalham para o bem, prestam auxílio aos(as) necessitados(as), praticam caridade através da palavra ou de serviços mágico-religiosos” (SANTOS, 2010, p. 127). Estes(as) representam a imagem de humildade, sabedoria, ternura e paciência. Costumam fumar cachimbo e são chamados(as) por pai ou vovô e tia ou vovó. Estão associados(as) à ancestralidade, como escravos(as) que morreram no tronco ou de velhice. Eles(as) adoram contar histórias do tempo do cativo! Nas suas narrativas, os provérbios e as metáforas são amplamente utilizados, quem sabe para reforçar a sabedoria popular. Eles(as) são entidades da palavra. No aspecto

¹⁵⁵ Informações contidas no Diário de Campo de 26 de fevereiro de 2017.

¹⁵⁶ Informações contidas no Diário de Campo de 26 de fevereiro de 2017.

¹⁵⁷ “Linha é uma categoria nativa utilizada para se referir aos grupos de espíritos distribuídos hierarquicamente que se acredita atuarem dentro de uma mesma vibração espiritual” (SANTOS, 2010, p. 127).

religioso, assumem o lugar de conselheiros(as) e orientadores(as); realizam também benzeduras, rezas, limpezas espirituais, atividades operadas com fins curativos. Nos trabalhos é comum o uso de ervas, raízes e folhas, importantes aliados na preparação de chás e banhos.

Observo nas narrativas vários aspectos que compõem os processos de socialização, seja pelo viés da ancestralidade fortalecido na dimensão do parentesco, seja pelo estilo como tecem a vida comunitária, onde habita a relação com as crianças. Na etnografia realizada na Toca, encontrei nas práticas partilhadas por mulheres e crianças, lá e nos terreiros, a cosmogonia que integra os rituais, as corporeidades, estéticas e ancestralidades próprias do quilombo. O que apreendi é que, no espaço do terreiro, as práticas de socialização acontecem na dança das relações intrageracionais. Desse modo, os aportes simbolizados pelas cerimônias, bem como as vestes e os adereços ali partilhados, incidem como um complexo processo social que inscreve os sujeitos que ali estão. Mulheres e crianças, em relações de mútua interdependência, atualizam a ancestralidade através de rituais, nos quais o sagrado reúne a esfera conectiva da vida cotidiana com o tempo passado, presente e futuro/além. Essa é uma cosmogonia complexa, que incide sobre a cotidianidade das crianças e das mulheres, pois é virtualmente compreendida como uma construção simbólica que atua sobre os modos de existência na Toca.

YEMANJÁ

Figura 26 - Yemanjá: mãe dos orixás

Fonte: Orixá, Yemanjá. Disponível em: <https://goo.gl/rWs3T8Y>. Acesso em 03/10/2006.



Início esta sessão da tese com Yemanjá. O nome Yemanjá deriva da palavra Yorubá "Yèyéomoejá" que significa mãe cujos filhos são peixes, possui seu princípio na África como a deusa da água-doce, dona de um rio. No Brasil, é o orixá mais popular e conhecida como senhora de rios e mares, dos oceanos e da fecundidade. Por isso, na passagem de ano é reverenciada em quase todo país. "Representa a gestação, a procriação"

(CACCIATORE, 1988, p. 253). Passa-nos uma imagem maternal, pelo seu jeito e corporeidade. É considerada a mãe de quase todos os orixás.

O que Yemanjá tem a ver com esta seção da tese? O orixá é aqui invocado pela conexão com a imagem da mãe quilombola Gracinha. É o exercício da maternidade que aproxima Yemanjá deste trecho da tese, pois se trata de pensar aqui como a maternidade se uma mãe negra e quilombola é desqualificada pela rede de proteção as crianças por classificações de risco, (in)capacidade e (des)proteção na relação com os(as) filhos(as). Com Yemanjá foi possível navegar no tema da justiça humana, ou porque não dizer: dos direitos humanos? Não se trata de problematizar, nesta parte da tese, qualquer justiça ou qualquer direito. Nas páginas a seguir, a etnografia lança-me para os contornos dos direitos de crianças e mulheres quilombolas ao seu pertencimento racial, às suas pedagogias do cuidado, às possibilidades de viverem a diferença. Simbolicamente, esse orixá guia as reflexões das páginas seguintes com a singela pergunta: como mulheres e crianças quilombolas encontram

força psíquica e política para resistirem às violências e ao racismo produzidos por aqueles(as) que, supostamente, estariam aí para sustentar a justiça e os direitos humanos?

POLÍTICA DE ASSISTÊNCIA SOCIAL E A REDE DE PROTEÇÃO ÀS CRIANÇAS EM PAULO LOPES/SC

Retomo o tempo, e em meados do ano de 2014, eu passava o final de semana na casa da minha família, em Paulo Lopes/SC. Como de costume, uma mulher branca, vendedora de roupas, moradora da cidade, e que já havia ocupado a função de conselheira tutelar no município, passou em nossa casa oferecendo seus produtos. Como exerce essa atividade profissional há algum tempo, ela é muito conhecida por todos(as). Primeiramente, ofereceu as roupas que estavam à venda; em seguida, como de praxe, passou um tempo conversando sobre assuntos aleatórios. Naquele dia, porém, o assunto foi endereçado ao caso Gracinha, tema que vinha gerando muitos comentários na cidade. Ela tentou ativar nossa curiosidade ao perguntar se tínhamos informações sobre os últimos acontecimentos que envolviam Graça e suas filhas. Olhei para minha mãe e respondi, propositadamente, que não sabia. Então, ela trouxe a baila o seu repertório:

Estão querendo tirar as filhas da Gracinha. Eu acho que eles têm de tirar mesmo. Sabe por quê? Por que aquela casa onde vivem é uma imundice e a casa do pai das crianças é pior ainda; aquilo lá mais parece com um chiqueiro de porco. Digo mais, a prefeitura tenta ajudar, o conselho tutelar tenta ajudar e não adianta. O pessoal da saúde esteve lá, conversou com a Graça, chegaram até a limpar a casa, mas me pergunta como ficou no outro dia? Estava tudo sujo de novo. Ali não adianta fazer nada, não tem mudanças, eles (negros/as) são assim. E eu não quero mais me meter nisto, pois já me incomodei demais com estes negros(as).¹⁵⁸

Esta escuta, aliada ao meu recente ingresso na Secretaria de Assistência Social do Município de Florianópolis, para atuar como

¹⁵⁸ Dados extraídos do Diário de Campo de 18 de setembro de 2014.

psicóloga junto à rede de proteção às crianças, aos adolescentes e suas famílias, inspirou alguns questionamentos, principalmente, qual era a Rede de Proteção às Crianças quilombolas, em Paulo Lopes/SC? Na fala da moradora, aspectos como pobreza, gênero, classe, raça e cultura são entrelaçados na composição de um imaginário social dos(as) quilombolas carregado de desqualificações. Um imaginário social que permeia as noções assépticas de alguns moradores(as) brancos(as) do município, como observado em pesquisas anteriores (BOTEGA, 2002, 2003 e 2006). Ao que parecem, outros aspectos estão declarados, algo que até então permaneciam em um campo subjetivo e velado: o racismo e as violências.

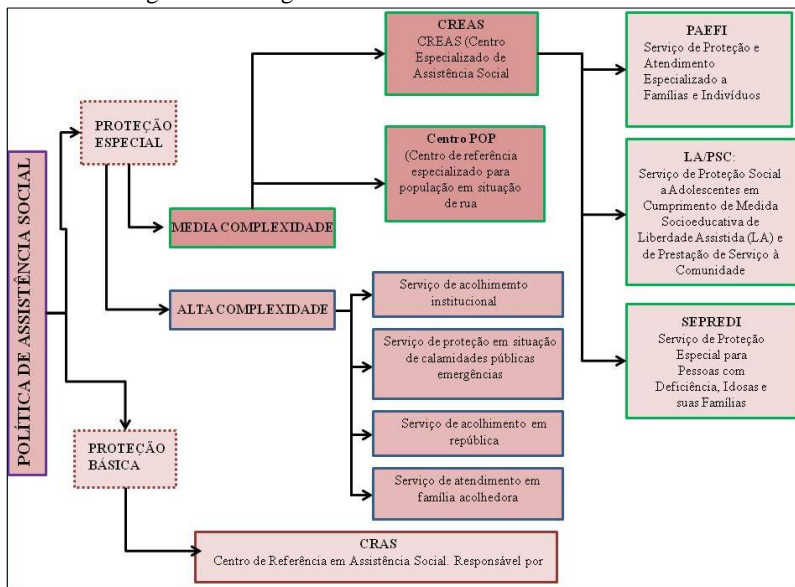
Gracinha não se tornou um “caso” dentro da Rede de Proteção em Paulo Lopes/SC sob os olhos da casualidade. Há um dado antropológico que precisa ser considerado: Gracinha é uma mulher negra, quilombola; uma mãe que descende de outras mulheres que, como ela, criaram seus filhos no quilombo em uma convivência materno-comunitária. Gracinha é expressão de um processo de resistência, o que aprendeu com as mulheres antepassadas que também lutaram muito no cuidado e criação de seus filhos(as), para exercerem a maternidade e enfrentar as muitas dificuldades. Não tenho registro de que tenham doado seus filhos(as), ou que o sistema de proteção da época os tenham retirado. Mas, é na geração de Gracinha que vemos as violências e os racismos atuarem de forma mais intensa e trágica, pois são amparados pelo imaginário social de moradores(as) brancos(as), e pelo sistema judiciário que regula a Rede de Proteção às Crianças.

Destacam-se, a partir do trabalho de Botega, Santos e Gomes (2015), que no século XX, a partir da Declaração de Genebra, situada no ano 1924, viu-se a necessidade de proporcionar às crianças condições especiais diante da sociedade, de proteção e cuidado. A Convenção sobre os Direitos das Crianças, realizada no ano de 1989, assinada por diversos países, garante às crianças, direitos sociais básicos, além de reconhecer como um período do desenvolvimento que requer cuidados específicos e assegura o direito de serem percebidas e reconhecidas dentro do convívio social, como sujeitos sociais e de direitos. No Brasil, o Estatuto da Criança e do Adolescente - ECA/Lei 8.069/90 possibilitou a abertura das Políticas de Proteção à Infância e Juventude. Nesse contexto constitui-se uma rede de proteção, através de políticas públicas e sociais para as crianças e os adolescentes, que possuem seus direitos violados. Entre eles temos os Conselhos Tutelares; o Sistema Único de Assistência Social (SUAS); o trabalho da vara da infância e da juventude; os atendimentos especializados na saúde através da garantia de recursos humanos para a coordenação da Rede Integral às Vítimas de Violência Sexual (RAIVVS)

e projetos de prevenção e intervenção construídos nos sistemas de ensino. De modo geral, a rede de proteção nos municípios agrega profissionais de diferentes áreas e instituições. O desafio colocado é a aproximação e o diálogo institucionais, já que quando a Rede de Proteção é acionada a criança e o/a adolescente, bem como a sua família, estão imersos em diferentes instituições e, portanto, já são acompanhados por diferentes profissionais, ou seja, existe uma história. Mas, o que dizer no caso dos quilombolas? Quais direitos seriam violados nesse caso? Quem os viola?

A Política de Assistência Social tem construído alguns aportes nos municípios no que diz respeito à proteção e atenção às crianças. Quero destacar a aprovação da Lei Orgânica da Assistência Social (LOAS), Lei nº8742/1993, que objetiva a proteção à família, determinando-a como um dos focos de atenção da política de assistência social, na perspectiva da garantia de direitos e na responsabilização do Estado em relação ao acesso aos serviços, projetos e programas. No ano de 2004 foi elaborado o Plano Nacional de Assistência Social (Pnas), a partir das deliberações da IV Conferência Nacional de Assistência Social, sendo aprovado pelo Conselho Nacional de Assistência Social (Cnas). O Pnas sugere eixos para sua operacionalização: concepção, territorialidade, financiamento, controle social, monitoramento, avaliação e recursos humanos. O processo culmina com a aprovação, em 2005, do Sistema Único de Assistência Social (SUAS). A exemplo do Sistema Único de Saúde (SUS), o SUAS “estabelece em suas diretrizes a descentralização político-administrativa, o atendimento a quem dele necessitar, independente da contribuição à seguridade social e a participação da comunidade” (CRUZ; GUARESCHI, 2009, p.29). O SUAS passa a ser um instrumento de materialização das diretrizes da Loas. Essa nova concepção de gestão da política de assistência social tem a família como foco de atenção e o território como delimitador das ações e serviços em dois níveis de complexidade: proteção social básica e proteção social especial como apresento no diagrama abaixo:

Figura 27 - Diagrama I - Política de Assistência Social.



Fonte: LIMA; SANTOS; BOTEGA, 2016, p.291. - Adaptado

A proteção social básica é responsável pela prevenção de situações de risco e vulnerabilidade social e o fortalecimento de vínculos familiares e comunitários. Esse nível de proteção é destinado para a população que vive em situação de vulnerabilidade social decorrente da pobreza, privação (ausência de renda, precário ou nulo acesso aos serviços públicos, dentre outros) e/ou fragilização de vínculos afetivos – relacionais e de pertencimento social (discriminações etárias, étnicas, de gênero ou por deficiências, dentre outras). A Proteção Social Básica tem como porta de entrada do Sistema Único da Assistência Social os Centros de Referência de Assistência Social (CRAS). Couto (2009, p. 49) aponta que o CRAS deverá ser uma referência para “a escuta, as informações, o apoio psicossocial, os encaminhamentos monitorados e de inserção nas redes de assistência social e demais políticas públicas.” Alguns benefícios garantidos pela Loas, como o Benefício de Prestação Continuada (BPC) e os benefícios eventuais deverão estar presentes à referência da proteção social básica.

Na proteção social especial Couto (2009, p.50) acorda que nesse nível de complexidade a atenção assistencial é direcionada “a indivíduos que se encontram em situação de alta vulnerabilidade social e pessoal,

bem como crianças, adolescente, idosos, deficientes nas várias situações de risco pessoal.” O trabalho da proteção social especial é de potencializar o acesso aos direitos e serviços de amparo a sobrevivência, inclusive em redes sociais de atendimento que visem à reestruturação do grupo familiar diante das violações de direitos. Assim sendo, esse nível de complexidade agrega os serviços de abrigamento, de acolhimento e atenção psicossocial, tendo como horizontes os vínculos de pertencimentos e a reinserção social. Na proteção social especial temos a média e a alta complexidade. A média complexidade deve oferecer atendimento socioassistencial às famílias e indivíduos que se encontram em situação de risco pessoal ou social por ameaça ou violação de direitos, cujos vínculos familiares e comunitários ainda não tenham sido rompidos. A Alta Complexidade deve oferecer atendimento socioassistencial às famílias e indivíduos que se encontram em situação de risco pessoal, ou social, por ameaça ou violação de direitos, cujos vínculos familiares e comunitários que já tenham sido rompidos.

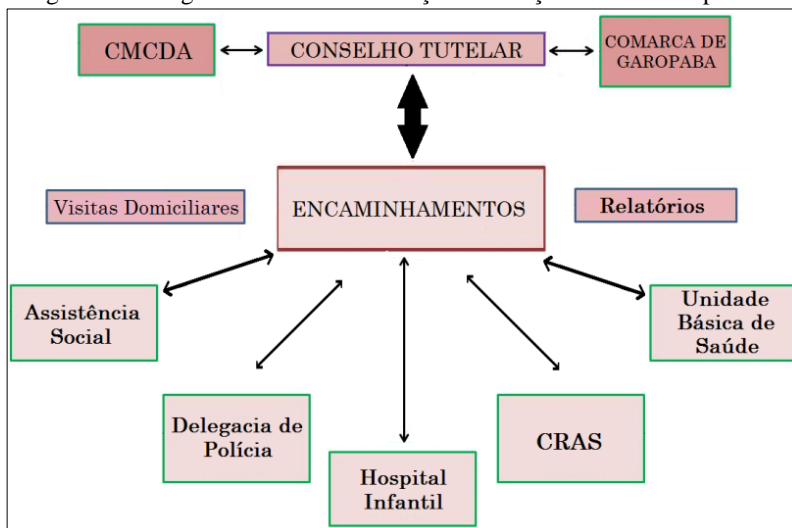
De um modo geral, a criança e o(a) adolescente chegam à Rede de Proteção através de denúncias realizadas junto ao Conselho Tutelar ou ao Disque Denúncia (Disque 100), que após o processo de averiguação, através de contato com a família, aplicam e indicam a medida protetiva. Em municípios com mais de 20 mil habitantes, a Política de Assistência Social está mais estruturada nos serviços da proteção social básica (CRAS) e proteção social especial, com o serviço da média complexidade (CREAS), sendo o serviço PAEFI responsável por acompanhar as crianças e os adolescentes, respectivamente, com suas famílias, com direitos violados conforme resolução nº 109 de 11 de novembro de 2009. Entendendo por direitos violados as famílias que sofrem:

[...] violência física, psicológica e negligência; Violência sexual: abuso e/ou exploração sexual; Afastamento do convívio familiar devido à aplicação de medida sócio educativa ou medida de proteção; Tráfico de pessoas; - Situação de rua e mendicância; Abandono; Vivência de trabalho infantil; Discriminação em decorrência da orientação sexual e/ou raça/etnia; Outras formas de violação de direitos decorrentes de discriminações/submissões a situações que provocam danos e agravos a sua condição de vida e os impedem de usufruir autonomia e bem estar; Descumprimento de condicionalidades do PBF e

do PETI em decorrência de violação de direitos (BRASIL,2008/2009, p.18).

Diante do exposto, é inegável que existe uma Rede de Proteção às Crianças situada no município de Paulo Lopes/SC. Data de meados da década de 90 a criação do conselho municipal de direitos da criança e do adolescente e do conselho tutelar da cidade.¹⁵⁹ Em conversa com duas conselheiras tutelares¹⁶⁰ do município, elas explicam o fluxo desta rede, conforme apresenta no diagrama abaixo:

Figura 28 - Diagrama II - Rede de atenção e Proteção em Paulo Lopes/SC.



Fonte: elaborado pela pesquisadora, 2017.

Vê-se pelo diagrama que o Conselho Tutelar ocupa um lugar de destaque dentro da Rede de Proteção às Crianças com direitos violados. Percebe-se também que os encaminhamentos oscilam entre a saúde, a assistência social e o judiciário, sendo que Paulo Lopes/SC pertence à comarca de Garopaba. A **Conselheira Tutelar 2** descreve sobre o fluxo de atendimento:

¹⁵⁹ Ver Lei municipal nº 1717/1995.

¹⁶⁰ Denominadas de **Conselheira Tutelar1** e **Conselheira Tutelar2** (ambas atuam no conselho tutelar de Paulo Lopes desde 2012). Informações contidas no Diário de Campo de 27 de julho de 2016.

Primeiro averiguarmos a denúncia, pois se tratar de violência sexual ou violência física faz-se o encaminhado para delegacia da cidade para registrar o boletim de ocorrência. Se junta o B.O. e a guia de acolhimento para encaminhamento ao Hospital Infantil da capital do estado. Na referida instituição os profissionais acionam os órgão que acharem necessário. Quando é só agressão física encaminhamos para o Instituto Geral de Pericias (IGP). Após esta fase, realizamos acompanhamento familiar. Quando se trata de violência física e o agressor é da própria residência, ou seja, violência intrafamiliar, a gente tenta que a criança não tenha contato, por isto sugerimos que a criança vá para casa de uma avó, por exemplo. A gente tenta fazer esta orientação.¹⁶¹

A profissional desse órgão de proteção às crianças no município aponta o lugar institucional da delegacia dentro da rede, já que através do boletim de ocorrência pode-se ou não se instaurar um processo crime. Tanto o acesso à delegacia como ao IGP constituem-se como formas de gerar registro documental das violências. Há também o incentivo, para determinados casos de violências intrafamiliares, que a criança possa ser inserida em membros da família ampliada (avós, tios/as, irmãos/as, etc). A partir da denúncia ocorre também o acompanhamento familiar, como descreve a mesma conselheira tutelar:

Há famílias que acompanhamos semanalmente, quinzenalmente ou mensalmente. Temos uma escala com esta organização. Fizemos visitas domiciliares e, quando necessário encaminhamos para psicóloga da unidade de saúde. Tem famílias que encaminhamos para o Centro de Referência de Assistência Social (CRAS). Em algumas situações enfrentamos muitas dificuldades de acompanhamento, pois a família não quer ser ajudada. Aqui em Paulo Lopes eles vêm o conselho como um órgão que quer ser meter na vida deles. Buscamos conversar com as crianças e adolescentes para ajudá-los, como: agendar consultas no neurologista e no Atendimento Multidisciplinar ao Adolescente (AMA) do

¹⁶¹ Informações contidas no Diário de Campo 27/07/2016.

*Hospital Infantil. Muitas famílias não têm condições financeiras de levar os filhos nas consultas agendadas, então nós nos propomos a levar pelo menos nas três primeiras consultas, depois encaminhamos para secretaria de saúde municipal para agendamento de transporte.*¹⁶²

A conselheira apresenta certa preocupação sobre a compreensão dos(as) moradores(as) sobre o trabalho do Conselho Tutelar como algo que lhes remetem ao controle e invasão da vida privada das famílias. Podem-se problematizar também os modos como as “famílias são ajudadas” para se chegar até as formas de atuação do conselho e da Rede de Proteção. Indagadas sobre o vínculo do município com a Rede de Proteção do município de Garopaba/SC, elas confirmam que:

*Não realizam encaminhamentos para o Centro de Referencia Especializado de Assistência Social (CREAS) e o Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) de Garopaba, pois preferimos agendar no Hospital Infantil (HI).*¹⁶³

*No hospital infantil (HI) existe uma equipe multidisciplinar (pedagoga, fonoaudióloga, psiquiatra, neurologista e assistente social); já aqui no município, não temos isto. Alguns casos nós encaminhamos para a psicóloga da saúde do município, e outros casos, para a psicóloga do CRAS. Tem situações de negligência e violência sexual que encaminhamos direto para o HI e lá os profissionais fazem o acompanhamento. Não há nenhum caso encaminhado para Garopaba. Quando as crianças consultam no HI, se o médico entende que esta precisa de exames, ele mesmo já encaminha lá dentro, o que acaba facilitando.*¹⁶⁴

A partir das falas das duas conselheiras tutelares, os(as) profissionais ligados a saúde e assistência social são vinculados às

¹⁶² Informações contidas no Diário de Campo 27/07/2016.

¹⁶³ Informações repassadas pela **Conselheira Tutelar1** e contidas no Diário de Campo 27/07/2016.

¹⁶⁴ Informações repassadas pela **Conselheira Tutelar2** e contidas no Diário de Campo 27/07/2016.

instituições de Paulo Lopes/SC e Florianópolis/SC. Aproveito para perguntar se percebem o aumento do número de denúncias, quais as principais violações de direitos em relação às crianças e quem seriam os principais violadores?

Entre os anos de 2012 e 2014 foi mais complicado, eram mais denúncias, mas as denúncias têm diminuído, pois acabaram as obras da BR 101, pois havia muitos moradores de fora. Os principais violadores são familiares, vizinhos e até amigos da família.¹⁶⁵

As principais denúncias contra as crianças são de violência sexual, porém muitas são de famílias que não são naturais do município e nem todas as denúncias são verdadeiras, às vezes são conflitos entre as famílias. Quando recebemos a denúncia, observamos o grau de necessidade da família, têm casos que não é atribuição do conselho, nestes casos, procuramos fazer os encaminhamentos para rede. Também acho que os principais violadores são familiares¹⁶⁶.

O CRAS existe no município desde 2014, conforme Lei Municipal nº 1621/2014. O Capítulo I, Art. 1º diz que “é vinculado à secretaria municipal de assistência social, unidade pública responsável pela oferta de serviços e programas continuados de prestação social básica, de assistência social às famílias, grupos e indivíduos em situação de vulnerabilidade social”. Nele temos um assistente social, um psicólogo, um assistente administrativo e um auxiliar de serviços gerais. Existe, ainda, uma assistente social que atua no município há mais de 20 anos e uma psicóloga que atua aproximadamente há 15 anos vinculada a rede de saúde.

Conforme último Edital para seleção de conselheiros tutelares no município¹⁶⁷ foi determinado que, para tal cargo, seria necessário ter

¹⁶⁵ Informações repassadas pela **Conselheira Tutelar1** e contidas no Diário de Campo 27/07/2016.

¹⁶⁶ Informações repassadas pela **Conselheira Tutelar2** e contidas no Diário de Campo 27/07/2016.

¹⁶⁷ Edital do município de Paulo Lopes nº 001/2015.

apenas o Ensino Fundamental completo e não possuir outro vínculo empregatício, com uma remuneração no valor de R\$ 788.00 (setecentos e oitenta e oito reais) mensais, conforme Lei Municipal nº 1560 de 01 de Agosto de 2013. Atualmente existem cinco conselheiros no município e esses lutam para que o próximo edital exija formação com Ensino Médio e conhecimentos em informática. A escolha dos conselheiros ocorreu através de eleições por votação secreta de moradores acima de 16 anos, habitantes do município. As funções dos conselheiros são as seguintes: “elaborar pareceres, acompanhamento processual, aplicação de leis pertinentes ao assunto, se relacionar com as famílias de crianças e adolescentes que sofrem violências, entre outras funções relativas ao cargo”, conforme previsto no edital citado.

Percebe-se que a atuação do Conselho Tutelar na Rede de Proteção às crianças está vinculada aos profissionais de diferentes saberes: medicina, assistência social, psicologia, fonoaudiologia, entre outras áreas, ligados às instituições que supostamente existem para proteger as crianças de cenários de violências: hospitais, unidades de saúde, casa lar, centro de referência de assistência social, delegacia. Lugares produzidos com intencionalidades de criar em nós uma noção de que é possível ter uma “infância em segurança” para minimizar e/ou excluir o fantasma que nos assola de uma “infância em risco”. (BUJES, 2010)

UMA COMPREENSÃO DE RISCO ENDEREÇADA À INFÂNCIA

A noção de risco transversaliza a política de assistência social e Bujes (2010) sugere que a noção de risco está vinculada à ideia de poder e governmentação, numa perspectiva foucaultiana, e tais temas tratam da vida das populações. No cotidiano a palavra risco pode ser interpretada como perigo, acontecimentos negativos que gerariam malefícios e que exigem construções de esquemas de segurança. Porém, convém perguntarmos: de onde surge a ideia de uma infância em risco? Quem são mesmo as crianças em risco nas políticas públicas? Ou quais os riscos de uma política pública de proteção às crianças, associada à noção de vulnerabilidade? É histórica a preocupação social com as crianças, mas pensemos aqui: quais são as crianças necessitadas de proteção e atenção?

Lima (2015) contribui para compreendermos o sentido de dizer que a construção de um lugar destinado à infância é secular e moderno, sendo que, muitas instituições foram criadas e a elas dirigidas para que fossem educadas, adaptadas, cuidadas, enfim, a infância a partir da modernidade passa a ter corpo e ganha presença na esfera social. Atualmente, muitas são as formas de governo da infância, mas se percebe que a centralidade

do cuidado da infância é realizada pelo adulto e pelas instituições, reduzindo em muitos casos as possibilidades de resistências por parte das crianças. No Brasil, desde a década de 1990, há uma evidência do discurso jurídico-normativo inspirado pelo ECA(1990), que mobiliza o país tendo como guia um sentimento de proteção à infância. Sob tais mudanças, as instituições são desafiadas a abandonar práticas punitivas e a construir práticas de caráter educativo, centradas na tarefa de re-educar as crianças, exigindo atualizações e qualificações de sua forma de governo.

O conselho tutelar, para Scheinvar (2011), enquanto dispositivo de governo do Estado e da sociedade civil, deve autoquestionar a respeito de sua função. Ao invés de constituir-se a partir de exercício político pautado na autonomia, ele pode ser guiado por um aparato de formas de controle e vigilância para que se cumpram as normas. Isso pode acontecer de forma mais minuciosa, pois cada palavra, comportamento, gesto, desejo, das famílias *investigadas*, passa a ser objeto de julgamento e, tudo pode ser entendido como violação de direito. Ressalto que, segundo Scheinvar (2011, p. 49) “algumas demandas chegam ao conselho tutelar por denúncia, mas outras chegam de forma espontânea pedindo, sobretudo, o controle, em nome da segurança [...]” gerando uma perspectiva em que a família passa a ser a violadora dos direitos das crianças, sendo as violações produzidas por parte do Estado silenciadas.

Mas, perguntemos: do que mesmo queremos proteger as crianças? O que as colocaria em risco? Poderia dizer que, por vezes, o risco está naquele que *é de fora*? Segundo as conselheiras tutelares o aumento das denúncias foi quantificado pela presença de moradores externos: *os de fora*! Com a saída dos *de fora* as denúncias reduziram, assim, teria o risco também reduzido? O *de fora* representa aquilo que é desconhecido, o *estrangeiro*, aquele que se comunica em outra língua, cultura, costumes, hábitos, pensamentos, que pode ou não se tornar um nativo, um *de dentro*, um *próximo*. Mas, a *estrangeiridade* pode inclusive arejar e abalar os padrões de segurança, de risco e de vulnerabilidade. A *estrangeiridade* ou este Outro que reconhecemos como distante e diferente de nós é algo a ser pensado pelas/nas políticas de assistência social.

Inspiro-me na obra de Skliar (2003) para refletir: *e se o outro não estivesse aí?* Há, então, um Outro que nos é próximo, que parece ser compreensível para nós, previsível, maleável. E há um Outro que nos é distante, que parece ser incompreensível e imprevisível. Assim entendido, o Outro pode ser pensado sempre como exterioridade, como alguma coisa que eu não sou, que nós não somos. Mas, há também a mesma dualidade acima apontada (outro próximo – outro radical) em termos de

interioridade, quer dizer, que esses Outros também podem ser eu, sermos nós. O Outro na sua interioridade e exterioridade.

“CASO” GRACINHA

Foi na rede tramada pelas políticas de proteção e atenção às crianças e pelos dispositivos de governo que o caso da Gracinha¹⁶⁸ transitou. Podemos questionar: em que medida esta rede consegue dialogar entre si? Quem são os(as) profissionais que a constituem? Quais são suas concepções de família, infância, violação, risco e vulnerabilidade? Como essa rede articula-se com as questões quilombolas do município e da região? A rede lança-nos a pensar sobre o *dentro e o fora* do quilombo, pois é inegável que existe uma rede de proteção tecida e tramada pelos(as) moradores(as) do quilombo também. Uma rede tecida a partir de uma matriz afro-brasileira.

É nessa rede que situo os processos de socialização das mulheres, que muitas vezes buscam proteger as crianças *do fora e do dentro*, ou seja, de práticas violadoras de direitos das crianças quilombolas, práticas que nomeiam e classificam através de noções de risco e vulnerabilidade ao seu território étnico, aos modos de pertencimento familiar, aos inúmeros jeitos de cuidar, ensinar, aprender, existir! Práticas que insistem pretensiosamente em dizer ao Outro como as coisas tem de ser a partir de uma matriz eurocêntrica; que buscam oferecer os manuais de educação e proteção; que exigem a institucionalização das crianças como modo de segurança; práticas de assepsia ao corpo da criança e aos seus modos de pensar, sentir e viver sua cultura. Os quilombolas não escapam a essas práticas de poder e governo (FOUCAULT, 2012) e o caso Gracinha revela isso.

O caso Gracinha torna-se um *caso* na Rede de Proteção, na medida em que ela é denunciada anonimamente junto à promotoria de justiça da comarca de Garopaba/SC, em final de 2013, com alegações de possíveis violações de direitos em relação às suas duas filhas menores de idade. A denúncia na rede disparou conteúdos tais como: falta de cuidado e higiene no lar e com as crianças; o fato de perambular pelas ruas com as filhas; por receber excesso de doações (roupas, comidas, objetos), sem que houvesse na casa espaço físico para tais acúmulos; pela casa ser supostamente frequentada por diversos homens; por Gracinha apresentar

¹⁶⁸ Caso Gracinha foi o termo utilizado nas redes sociais e nas diferentes mídias estaduais e nacionais, por isso a opção por utilizá-lo neste texto. Sugiro ver os links indicados nas referências.

problemas psiquiátricos, marcando assim uma noção de risco para as crianças.

Guiado por essa noção de risco, o Ministério Público acionou os(as) profissionais vinculados aos órgãos de proteção e atenção às crianças e exigiu o acompanhamento do Conselho Tutelar de Paulo Lopes, além disso, produção de estudo social pela assistente social do município. Após um período de acompanhamento e de posse dos relatórios produzidos pelo conselho tutelar e com o estudo social, em agosto de 2014 a promotora de justiça da referida comarca, manifestou-se com a sentença: “perda ou suspensão do poder familiar”:

1. Suspensão do poder familiar de Gracinha e do pai para que as crianças fossem acolhidas institucionalmente.
2. Perícia psiquiátrica de Gracinha.
3. Estudo social forense.
4. Vistoria por parte do juiz sobre as condições habitacionais e da comunidade em que a família residia.

A então juíza da comarca acolheu o pedido do Ministério Público e realizou uma visita *in loco*, no mês seguinte. Foi aí que solicitou um novo estudo social forense, um laudo psiquiátrico e o acompanhamento social de Graça pelos órgãos de proteção do município (conselho tutelar, saúde e assistência social) e verificação de possibilidade de colocação das crianças em família ampliada—avós, tios(as) e/ou primos(as). Fato que nem chegou a ser analisado naquele momento, pois no mês de novembro havia a determinação do acolhimento institucional, sem autorização de visitas para a mãe e para o pai, bem como, dos familiares das crianças. Graça e Natalina relataram sobre o dia em que a referida juíza esteve em Paulo Lopes/SC:

No dia em que ela (juíza) esteve aqui eu estava no ponto de ônibus com as meninas, a juíza passou e pediu para conhecer a minha casa, eu fui até lá e mostrei e disse a ela: tu não tens mais nada que fazer não? Será que não tem mais coisa importante para ti fazer do que vim aqui ver como eu vivo? Eu xinguei ela mesmo, mandei para aquele lugar¹⁶⁹.

A juíza me perguntou o que eu achava sobre o fato da Gracinha não trabalhar e andar pela estrada pedindo e ganhando coisas junto das crianças. Eu olhei bem para ela e disse: feio e errado é roubar.

¹⁶⁹ Relato de Gracinha. Dados extraídos do Diário de Campo de 10/08/2016.

*A senhora preferia o que? Que a Gracinha tivesse por ai roubando?*¹⁷⁰

É perceptível a indignação das mulheres com a visita a casa de Gracinha e a comunidade. De fato, tais práticas são, por vezes, invasivas e com contornos policiais guiados por perspectivas investigativas que visam flagrar a “falha” do Outro. Muitas vezes tais visitas são realizadas sem agendamentos prévios, e não é da ordem do esquecimento, mas das relações de saber e poder que estão em jogo nas tramas dessa rede. Por entre as visitas domiciliares de conselheiros(as) tutelares, profissionais do judiciário, da assistência social e perícia médica, Graça viu sua vida ser “invadida”. Tudo passou a ser medido, calculado, fotografado, descrito, nomeado, identificado, averiguado, registrado, documentado! Sua vida passou a ser um objeto a ser dissecado milimetricamente e tudo passou a ser relatado em páginas e mais páginas de um processo judicial que chega ao Tribunal de Justiça do Estado. Foucault (2012) explana sobre a produção desse campo documental como um lugar de registro, acúmulo e formação de saber.

Ainda sobre a expedição da juíza da referida comarca até a casa de Gracinha e a comunidade, vi o posicionamento do Movimento Negro Unificado (MNU) em diversos meios de comunicação dizendo: “que o poder judiciário nunca esteve na comunidade para dar qualquer apoio aos moradores, no sentido de garantir seus direitos como quilombolas, e agora queriam questionar como as mulheres cuidam e educam suas crianças?” A pergunta lançada ao judiciário pareceu não ter ecoado naquele momento. Em 28 de novembro de 2014, as crianças foram retiradas de Gracinha e levadas para a casa de acolhimento na cidade de Biguaçu/SC. Ela contou alguns detalhes de como isso ocorreu, com os olhos cheios de lágrimas e com emoção disse-me:

Era de tarde quando o carro de polícia, com dois policiais homens chegaram a minha casa para levar as meninas, eu não sabia o que estava acontecendo. A pequena dormia e a maior chorou e grudou nas minhas pernas; os policiais estavam armados e meu filho não estava em casa, estava trabalhando. Os policiais pegaram mentira para mim dizendo que levariam as crianças no médico para fazer exames. Eles disseram que eram policiais ali de Paulo Lopes, mas não eram, pois

¹⁷⁰ Relato de Natalina. Dados retirados do Diário de Campo de 10/08/2016.

*eu falei com o policial Altair depois e ele disse que não eram policiais dali. Tinha mais dois carros e eram dali da Garopaba*¹⁷¹.

Perguntei a Gracinha quando ela tinha compreendido o que estava realmente acontecendo e o que havia feito após as crianças terem sido levadas de casa, e ela continuou relatando:

*Um dos homens (provavelmente o oficial de justiça) me entregou um papel e mandou conversar com o advogado. Então eu saí correndo de casa e fui até o advogado que me explicou tudo o que estava acontecendo. Naquela época quem me acompanhava era o advogado da Cooperativa de Eletrificação Rural de Paulo Lopes (CERPALO). Depois disso a advogada Patrícia passou a ser minha advogada*¹⁷².

Gracinha passou um ano sem poder visitar as filhas. Somente com o processo vindo a ser julgado no Tribunal de Justiça do Estado, o direito de visita foi concedido e, posteriormente suspenso. Tive a possibilidade de acompanhar e participar de todas as audiências no Tribunal de Justiça do Estado(TJ) em: 17/12/2015; 28/01/2016; 07/07/2016 e 02/09/2016. Todas ocorriam nas quintas-feiras à tarde, sempre com os mesmos desembargadores. Lembrando que no período as audiências eram agendadas e reagendadas por motivos diversos. O interessante é que de janeiro até setembro de 2016 foram mais de 10 cancelamentos. Passo a narrar alguns detalhes da primeira audiência.

Em audiência no dia 17 de dezembro de 2015 a sessão foi constituída pelo desembargador-presidente, o desembargador-relatore o desembargador-revisor. Através da advogada que acompanha o caso, apresentou como defesa três teses: Nulidade pela incompetência do juízo estadual, devendo este ser federal por se tratar de quilombolas; pela ausência de preceito fundamental quanto à participação de antropólogo e pela ausência de intimação para realização da perícia médica. Com tais teses apresentadas pela advogada houve pedido de vistas dos desembargadores. Entretanto, houve a liberação das visitas para Graça e familiares das crianças.¹⁷³

¹⁷¹ Relato de Gracinha. Dados extraídos do Diário de Campo 10/08/2016.

¹⁷² Relato de Gracinha. Dados extraídos do Diário de Campo 10/08/2016.

¹⁷³ Informações contidas no Diário de Campo de 17 de dezembro de 2015.

Foi a primeira audiência que participei no caso Gracinha e também a primeira audiência que participei no TJ. Eu já havia participado de audiências na vara da infância e juventude relacionadas às famílias que acompanho no Serviço PAEFI/CREAS/ILHA, mas nunca havia nem sequer entrado no TJ. Cheguei ao TJ um pouco antes do horário marcado. Percebi que havia um grupo de cinco mulheres negras no hall de entrada. Imaginei que também iriam para audiência da Graça, pois eram as únicas mulheres negras daquele lugar. Dirigi-me até elas e confirmei a informação. Logo em seguida liguei para Natalina e confirmou que estavam chegando ao TJ. Pude acompanhar a chegada dos(as) moradores(as) da comunidade ao TJ, entre eles(as) a Gracinha. Vieram da comunidade: Natalina, seu marido, seu cunhado, Graça, Fernando, Andressa, Andriano, Alcedino, Andreia, Iara, Nataniele, Nataniela, Ana Francisca, Cida, Josué, Miguel. No total nove adultos, cinco crianças e dois adolescentes. O transporte foi financiado pelo MNU. Além dos(as) moradores(as), participaram integrantes do MNU, professores(as) e alunos(as) de graduação e pós-graduação, muitos mobilizados pela professora Dr^a Raquel Mombelli.

O acesso ao prédio, para se chegar até a sessão onde ocorreria a audiência, demandava a realização de um cadastro na recepção, em que necessitávamos entregar documentação para registro na instituição, para assim obtermos um cartão de liberação. Bem, dali subimos para a primeira vara civil para acompanharmos a audiência que não tinha hora para começar, isso já passava de 13h30e a audiência foi ocorrer somente depois das 17h. Nesse intervalo tive a oportunidade de conhecer pessoalmente a advogada e a professora Dr^a Raquel Mombelli. Ficamos todos no corredor do primeiro andar, do lado de fora da sala onde ocorreria a audiência. Alguns se ajeitavam nas cadeiras e outros ficaram em pé ou pelo chão, fomos nos ajeitando. As crianças distraíam-se com brincadeiras e conversas entre si. Nesse tempo apareceram dois policiais no corredor, obviamente não perdemos a oportunidade e indagamos sobre o fato de estarem ali, ou seja, invertemos a pergunta que provavelmente corria pelos corredores do tribunal: o que aquelas pessoas estavam fazendo ali? Um dos policiais então disse: *estou aqui porque me mandaram para “cuidar” da segurança do local.* Um das meninas negras integrantes do MNU sussurrou *“que aquilo só estava acontecendo porque era um grupo de pessoas negras.”* Os policiais ficaram ali todo o tempo, cumprindo as ordens. Mas, o grupo não se intimidou e ali permaneceu.

A estrutura do TJ parece ser feita para as pessoas não ficarem por muito tempo ali, primeiro pela recepção, você só entra se tiver documentação; segundo pela intimidação da polícia; terceiro pelo fato das

sessões não terem horários agendados; tivemos de esperar até o fim da tarde; e, por último, não há acesso a lanchonete no espaço interno, é preciso para sair da instituição e, no retorno fazer novo cadastro, sem dúvidas é necessária paciência para tanta formalidade. No meio da tarde as crianças passaram a expressar impaciência, foi então que três meninas saíram para comprar lanche. Fizemos sanduíches e o lanche foi servido coletivamente ali mesmo no corredor. Pareceu algo bem diferente naquele lugar. Muitos(as) passavam e olhavam assustados(as) e curiosos(as). Alguns(mas) perguntavam para os policiais o que estava acontecendo.

A audiência iniciou por volta de 17h30 e finalizou às 19h. Muitos de nós entramos para a sala e acompanhamos a sessão, inclusive as crianças. A primeira informação que meus olhos captaram foi a imagem dos três desembargadores: homens e brancos. Entre as tantas coisas que me chamaram a atenção nesse dia foi o modo como o desembargador-presidente da sessão referia-se sobre as comunidades quilombolas: *comunidades especiais*, dizia ele. Em nenhum momento de seu discurso ele expressou a palavra negro(a) ou quilombos e/ou quilombolas.

Mombelli e Almeida (2016) anunciam que, o campo jurídico, por vezes, investe na produção da não-existência de grupos e sujeitos tidos como subalternos. No caso da Toca, que aguarda a tramitação do processo de reconhecimento quilombola na esfera federal, houve uma desconsideração desse fato. Mesmo com toda a comprovação emitida a partir da certificação da Fundação Cultural Palmares, do posicionamento do INCRA, os traços discriminatórios e racistas do processo foram acentuados.

Na falta de argumentos jurídicos para manter a suspensão do poder familiar, o poder judiciário desconstituiu ainda os direitos de Gracinha, pois avaliou que a genitora não era quilombola porque não se comportava como tal. Nessa visão ‘frigorificada’ e desatualizada sobre a noção jurídica do termo quilombo, o poder judiciário estende essa mesma avaliação para o conjunto dos membros da comunidade quilombola, afirmando que não havia pessoas em condições de ficar com as crianças; que as pessoas da cidade têm medo dos quilombolas e que até os órgãos públicos sofrem represálias, entre muitas outras afirmações pejorativas e discriminatórias (MOMBELLI; ALMEIDA, 2016, p. 184).

Dessa data em diante Gracinha passou a ser liberada para visitar as filhas na casa de acolhimento localizada na cidade de Biguaçu, na região da grande Florianópolis. Na primeira oportunidade que teve foi ver as filhas, dois dias após a audiência. Ela aproveitou para celebrar o aniversário de sua filha mais velha. Nesse processo pude colaborar levando Gracinha e seus familiares até a casa de acolhimento por diversas vezes, entre janeiro e agosto de 2016. Faço esse registro para dizer que, só quem mora em Paulo Lopes/SC e necessita de transporte coletivo sabe bem as dificuldades desse percurso em que não há linhas diretas de uma cidade a outra, pois para chegar a Biguaçu seria necessário vir até o centro de Florianópolis/SC, dali pegar outro ônibus até Biguaçu/SC e fazer o caminho inverso até Paulo Lopes/SC. Isto somaria um 150quilômetrosde ida e volta, sem contar os horários de ônibus e preços de passagens. Nesse percurso o custo estaria perto de cinquenta reais por pessoa. Enfim, questões de uma geografia que precisa ser visibilizada, pois trazia muitos relevos dificultadores para a reaproximação de Gracinha com as filhas.

Em todas as vezes que me dispus a levar Gracinha até a casa de acolhimento para visitar suas filhas, ela sempre ia acompanhada do filho, de familiares e/ou de moradores(as) quilombolas, entre eles mulheres e crianças. Natalina foi uma das que mais acompanhou Gracinha nas visitas. Em alguns momentos permaneci com eles(as) na instituição e em outros, os deixava ali, depois retornava para pegá-los(las). Nesse período de convivência com as filhas vi Gracinha chorar, sorrir, dar colo, abrir os cadernos das filhas, sentar a mesa para comer junto delas, brincar, conversar, silenciar. Mas, uma das coisas que mais chamou minha atenção foi a preocupação dela com os cabelos das filhas. Quando chegávamos à casa de acolhimento, Gracinha sempre observava o cabelo das filhas, algo que parecia muito simbólico para mim, pois além de marcar o pertencimento étnico racial, pode ter relação com os ritos de cuidado, pois como mulheres negras o cabelo pode ser um ponto de acesso ao toque, a proximidade, a presença. Além disso, Gracinha preocupava-se com a rotina das filhas, sua alimentação e seus pertences. Era interessante como ela tentava dar pessoalidade àquele lugar com marcas tão impessoais. Ela buscava entrar no quarto das filhas para olhar seus objetos (roupas, sapatos, cama, brinquedos).

Outro aspecto que marca a pesquisa é observar como os laços de parentesco entre os quilombolas vão além da ligação biológica, pois se sustentam por ligações de afetividade e solidariedade. Natalina é considerada a avó das crianças, um vínculo constituído por modos de ser-junto que deslocam as relações exclusivamente consanguíneas. Nas visitas à casa de acolhimento Natalina sempre compartilhava com as

crianças as informações da vida na comunidade. Ela sentava com Luana e Dandara e atualizava sobre os acontecimentos no quilombo. Em um desses momentos, ela comentou com muita alegria: *quando vocês voltarem pra casa, nós vamos colocar uma faixa bem grande na entrada da comunidade escrito: Paulo Lopes está em festa. Bem vindas Luana e Dandara.*¹⁷⁴

Nas idas à casa de acolhimento compreendi bem a diferença *de estar em casa e na casa* (Nazário, 2015), pois estar na casa não significava sentir-se em casa. Para as crianças quilombolas, a experiência do sentir-se em casa remetia para uma territorialidade marcada pelos laços de parentesco, tradições, oralidade, ancestralidade, onde se propagam saberes e práticas de socialização, para o quilombo, portanto. Em todas as vezes que vi Gracinha com as filhas ela alimentava a possibilidade de retorno para casa e para a comunidade. Foram quase vinte idas ao abrigo entre janeiro e agosto de 2016, até que na audiência de 01/09/2016, os desembargadores decidiram, por maioria, suspender as visitas votando de acordo com a comarca de Garopaba.

Na audiência ocorrida no TJ no dia 07/07/16 guardávamos a manifestação do Ministério Público Estadual com relação ao voto do desembargador-relator da necessidade de presença de antropólogo, produção de novas provas periciais perspectivando que as crianças fossem devolvidas no final do ano letivo, considerando todas as falhas no processo. Porém, o MPE-SC manifestou-se dizendo da não havia necessidade de nulidades no processo, sugeriu que fosse julgado o mais rápido considerando a idade das crianças, "adequadas" a adoção. Bem, o desembargador-presidente iniciou a sessão desculpando-se com a demora e pelas inúmeras vezes que audiências foram desmarcadas (mais de sete ao total), justificando que teve relação com licenças saúde e férias dos desembargadores.¹⁷⁵

O desembargador-relator falou em seguida, destacando que manteria seu voto em favor da Gracinha destacando ainda que este laudo corresponda à saúde mental de Maria das Graças, retirar suas filhas seria contrariar o Estatuto da Pessoa com Deficiência, que garante o direito à vida sexual e à família. Acentuou as falhas no processo; a ausência do Estado e políticas públicas em garantir direitos aos quilombolas; trouxe os dados da unidade de saúde de Paulo Lopes atestando que Gracinha era cuidadosa com as filhas levando-as regularmente a unidade; realizou leitura da carta escrita pela professora da filha mais velha de Gracinha,

¹⁷⁴ Informações extraídas do Diário de Campo em 20 de março de 2016.

¹⁷⁵ Informações contidas no Diário de Campo de 02 de setembro de 2016.

assinalando que ela, a mãe, era comprometida nos cuidados com a criança, ou seja, que esta não era negligenciada. Para tanto, apresentou relatos da visita institucional à casa de acolhimento, onde conversou com a equipe técnica (coordenação, assistente social e psicóloga) e com as crianças. Registro especial destaque para a carta da professora lida em audiência e gravada por mim:

A aluna Luana mora em uma comunidade conhecida como Toca. Só há pouco tempo, aproximadamente dois ou três anos, teve iluminação pública, o que já era realidade em outros bairros. Visivelmente excluídos, muitos deles sequer frequentaram a escola, situação esta vista desde que eu era criança. De um tempo para cá ganharam um pouco mais de visibilidade com a vinda de uma moradora que tornou-se líder da comunidade, hoje denominada quilombola. E contrariando todas as perspectivas previsíveis de um histórico de rótulos e estigmas desde os seus ancestrais, a mãe de Luana, Maria das Graças é extremamente responsável com o processo pedagógico de sua filha. Embora sendo analfabeta, sempre que recebe algum recado da escola, vem prontamente a minha procura para tratar dos assuntos relacionados à escola”. A aluna Luana é assídua e apresenta diariamente uma aparência de bons cuidados, assepsia com o corpo e suas roupas. É muito organizada com seu material escolar, o que não é muito comum em algumas crianças desta idade. Enquanto pedagoga posso afirmar que o comportamento de Luana demonstrado em sala de aula diariamente está dentro da ‘normalidade’ de uma criança tranquila, carinhosa, inteligente e muito amada por sua família. Em contrapartida presencio vivências de crianças oriundas de famílias ditas ‘normais’, que demonstram agressividade, falta de limites, etc. A aluna Luana jamais demonstra tais comportamentos, mesmo com deficiência na rotina desta família (Paulo Lopes, 02 de dezembro de 2014).

Se observarmos a data da carta acima, tratava-se do final do ano letivo, além do fato de a professora ter dito que conhecia a realidade dos (as) negros (as) desde que era criança, como a conheço, sei que é natural do município. Quando ouvi a leitura da carta durante a audiência, pensei sobre o lugar da(s) Pedagogia(s) no judiciário? Quais os possíveis efeitos do conteúdo da carta? Qual o lugar da(s) voz(es) dos (as) professores(as) na rede de proteção as crianças?

Embora, tendo o **Desembargador2** apresentado toda essa análise em seu voto, o desembargador-revisor destacou em seu voto que *as crianças estavam em risco, que a mãe não apresentava condições para cuidar delas, que o risco estava documentado no processo*. Então, votou na direção do que a comarca de Garopaba/SC tinha sugerido: destituição do poder familiar, já que consideram que o pai das crianças também não teria condições de assumir a guarda. O desembargador-presidente ao tomar a palavra por último disse que por ter uma sessão com muitas crianças presentes não poderia dar muitos detalhes sobre o processo, pois se tratava de informações não indicadas a serem verbalizadas na presença de crianças; destacando também que se tratava de direito da família. Por fim, seu voto foi também na direção do que a comarca havia sugerido.

Isso gerou muita indignação em todos(as) presentes (MNU, COPPIR estadual e municipal, moradores(as) da Toca, estudantes). A **Militante1** do MNU gritou: *racistas!* Seu grito ecoou por todos os cantos daquele tribunal. Ela teve a coragem de falar o que, talvez, muitos(as) de nós havíamos pensado. Também reagimos com aplausos e xingamentos na saída dos desembargadores da sala das audiências. Isso gerou tensão, além dos policiais que já nos vigiavam, como de costume, vimos a chegada de mais policiamento. Meu olhar acompanhava a expressão de Gracinha, percebi que ela saiu da sala chorando muito e em silêncio. De onde eu estava a ouvi dizer: *não adianta eles quererem levar as minhas filhas. Eu não vou assinar papel nenhum. Eu não vou deixar!* Em seguida ouvi novamente a **Militante1**, integrante do MNU, gritar aos prantos: *vocês não sabe o que é ser negro em Paulo Lopes*. Não pude deixar de me emocionar, a fala acionou todas as minhas memórias.

Foucault (2012) alerta que este fenômeno da judicialização da vida é cada vez mais exercido nos diferentes espaços, o que significa dizer *que o risco está documentado?* Aqui proponho questões para a rede de proteção aos direitos da criança: como escrevemos e documentamos a vida do Outro em nossos relatórios e/ou em nossos textos de pesquisas? Qual gramática utilizamos? Com quais discursos operamos? Isto que passa a ser oficialmente apresentado como uma *documentação do risco*

diz de uma construção coletiva de uma rede, de seus modos de agenciamentos.

Chama a atenção o destaque dado para a carta da professora de uma das crianças, vinculada a rede de ensino municipal, a qual sugeriu que os modos como se coloca Gracinha em relação às filhas é guiado pelo cuidado. Porém, sua escrita nesse campo documental pareceu uma ferramenta sem força, o que talvez abra para alguns questionamentos entre a educação e a justiça: como é acolhido o relatório de um(a) professor(a)? De um assistente social? De um psiquiatra? De um conselheiro tutelar? Quais aproximações a educação tem produzido com o judiciário? Interessante destacar que o relatório da professora ressaltava a “função materna” protetiva de Graça em relação às filhas, porém foi praticamente desconsiderado.

Em relação à noção de *risco documentado* que foi levantada como uma afirmação no voto de um dos desembargadores, vale advertir que se refere à vida de duas crianças. Pergunto-me: quem, dos adultos dessa rede, lhes emprestou os ouvidos para a escuta? Quem mesmo as escutou? Não sei. O único dado etnográfico que tenho desse mapa da rede é que um dos desembargadores (relator) e sua assessora foram até a casa de acolhimento “ouvir as crianças”. Mas, também ouço um dos desembargadores (presidente) pronunciar que há coisas que não se fala na presença das crianças. Fiquei pensando: e se as crianças não estivessem ali? O que diriam sobre elas? Sobre a mãe delas? Parece um desafio que se coloca para a rede questionar o lugar do adulto em relação à criança, ou seja, sobre as relações de saber poder. Penso que a escuta das crianças permite-nos correr menos riscos, no sentido de que elas ampliam aquilo que achávamos ser o melhor para elas; com as crianças talvez possamos produzir outros campos documentais que nos desloquem de relações adultocêntricas.

NARRATIVAS QUE DÃO CORO AO CASO GRACINHA (LOUCURA + CORPO + SEXUALIDADE + NORMA + RACISMO + VIOLÊNCIAS +...+...+...)

A psiquiatrização em torno da vida de Gracinha, através da produção de diagnóstico médico, realizado por um profissional da cidade de Tubarão/SC, já que o médico da unidade de saúde de Paulo Lopes/SC recusou-se a realizar o laudo forense, alegava, em uma única consulta, seu

*retardo mental leve e transtorno cognitivo leve*¹⁷⁶. Era o saber médico que se expressava naquele campo documental. Por que o saber médico tem poder? O saber médico opera com a produção de uma verdade, mais do que isto, Foucault (2012, p. 190) fala sobre uma “geografia da verdade” em que espaços e acontecimentos são observados. Para tanto se criou, historicamente, toda uma “tecnologia da verdade: levantamento de suas localizações, calendário de suas ocasiões, saber dos rituais no meio dos quais se produz.” Sobre esse tema Natalina comentou com muita indignação:

*A Graça teve laudo médico de doente mental, mas eu não concordo. Como em uma consulta o médico pode dizer isto? Eu não acho isto ético. Só porque somos pobres e negros, acham que nós somos tansos? Eu não sou tansa não e a Graça não é doida*¹⁷⁷.

Fanon (2008) alertava para os ritos que constituíam uma psicopatologia endereçada aos(as) negros(as). Sua crítica à psicanálise, por exemplo, especialmente aos estudos de Freud, Adler, Lacan e Jung, ressaltava a não inclusão dos(as) negros(as) em suas pesquisas; situavam-se teoricamente a partir das questões de famílias burguesas européias, brancas. O autor destaca como as desqualificações, perversamente dirigidas às tradições culturais dos(as) negros(as), transformam-se em fontes de adoecimentos, de sofrimentos psíquicos. Existe uma constelação de artefatos, que lenta e sutilmente constituem a noção de pertencimento, tais como obras literárias, cinema, jornais, livros escolares, cartazes, rádio, educação; que penetram no imaginário do sujeito produzindo sua visão de mundo, ou seus processos subjetivos.

Uma das narrativas destaca: *se a Gracinha não era louca, ela vai ficar*¹⁷⁸. A frase faz-nos pensar como a *loucura* pode ser uma composição social, uma fabricação. No caso da Gracinha, diferentes dispositivos foram utilizados e englobam “discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais e filantrópicas.”

¹⁷⁶ Informação repassada pela advogada que acompanha o caso para o coletivo e os veículos midiáticos.

¹⁷⁷ Informações contidas no Diário de Campo de 20 de dezembro de 2015.

¹⁷⁸ Informações contidas no Diário de Campo de 20 de novembro de 2016.

(FOUCAULT, 2012, p.364), ou seja, o dito e o não dito compõem uma rede que lança efeitos na própria vida de Gracinha.

Graça não se sentia enquadrada no diagnóstico e por isso resistia ao instituído, recusando-se em aderir a qualquer forma de tratamento psiquiátrico; não faz uso de medicações, não deu encaminhamento ao processo de internação, ou de acompanhamento no Centro de Atenção Psicossocial (CAPS). Rompeu com os padrões ditados pelos(as) especialistas e rasgou seu diagnóstico, sem se apegar às prescrições médicas em torno do que e como deveria ser feito, como deveria comportar-se para se parecer/ser quilombola, mãe-normal-protetiva, medicada, acompanhada por profissionais, organizada no ser-fazer doméstico. Ao contrário, amparou-se em outras “medidas protetivas”: fortaleceu seus vínculos com outras mulheres quilombolas que se colocaram dispostas a ajudar na educação e na criação de suas filhas, entre elas, Natalina e suas primas Verônica e Shirley.

Outro assunto com o qual me ocupei, foi sobre a sexualidade da Gracinha. A denúncia anônima já trazia a questão de uma suposta *promiscuidade*, termo utilizado pelos profissionais¹⁷⁹, e que estaria ligado ao fato de diversos homens frequentarem a sua casa. Interessante que foi um ponto registrado na denúncia e explorado no campo documental do processo jurídico. Seria essa uma expressão do vigiar e punir de Foucault (2002), quando traz o pan-optismo¹⁸⁰ como uma metáfora que diz da vigilância integral?

Os contornos da vigilância abrangem a sexualidade de Gracinha, mas também das mulheres. Em geral, os contornos são adereçados com moralismos e crenças cristalizadas, como os machismos, que mensuram aspectos como o número de parceiros(as). Viver a sexualidade fora da norma causa incômodo também entre os(as) profissionais dessa rede. Como pesquisadora impera o desconforto de observar que uma mulher-mãe não pode viver sua sexualidade ao modo como deseja. Recentemente Gracinha assumiu um relacionamento com um morador do município;

¹⁷⁹ Termo utilizado no segundo Estudo Social realizado sobre a família de Graça. Informações repassadas pela advogada em audiência e que integram o processo que corre em segredo de justiça.

¹⁸⁰ Pan-optismo é uma expressão utilizada por Foucault (2012) como referência ao Panoptico de Jeremy Bentham, uma composição arquitetônica de cunho coercitivo e disciplinatório. Com o pan-optismo Foucault compreendia a um conjunto de mecanismos que ligam os feixes de procedimentos do poder. "O pan-optismo foi uma invenção tecnológica da ordem do poder, como a máquina a vapor foi na ordem da produção" (FOUCAULT, 2012, p. 254).

ouvi de diversos(as) moradores(as) comentários que repreendiam a conduta sexual, o comportamento feminino de Gracinha. Com o processo judicial em curso, a vida de Gracinha foi exposta a comentários inimagináveis, ou seja, sua vida privada foi espetacularizada com uma regularidade de comentários: *Gracinha deveria se preocupar com as filhas, só a volta das meninas deviam lhe interessar*¹⁸¹. Explicação que procurava restringir a vida da Gracinha ao exercício da maternidade, ou a um tipo de maternidade.

A vigilância e o controle têm o corpo como seu alvo favorito de investimento nas linguagens modernas, assim, refletir a partir do corpo implica atravessar a biografia, dialogar com aquilo que se é, e aquilo que se pode ser. Para Fanon (2008, p. 142) “é na corporeidade que se atinge o(a) preto(a)”, pois, diante do negro(a), “tudo se passa no plano genital”. A associação deste com a potência sexual gesta a representação de um perigo biológico, engendrando a “negrofobia”. Gracinha é apenas um exemplo, entre milhares, cujas fobias voltam-se para a sexualidade para justificar os argumentos de que isso é uma ameaça e um risco para as suas filhas.

Louro (2016) assinala que os corpos, são culturalmente significados e, nele, se inscrevem marcas de raça, de gênero, de etnia, de nacionalidade, de classe. Tais marcas podem valer mais ou valer menos e, são decisivas para dizer do lugar social de um(a) sujeito(a), “precisamos nos dar conta de que os corpos vêm sendo ‘lidos’ ou compreendidos de forma distinta em diferentes culturas” (LOURO, 2016, p. 78). Tudo isso permite dizer que não existe corpo que não seja dito e feito na cultura; “descrito, nomeado e reconhecido na linguagem, através dos signos, dos dispositivos, das convenções e tecnologias” (LOURO, 2016, p.84). É no/pelo corpo de Gracinha que é possível ver os discursos acomodarem, pois o corpo carrega discursos. As transgressões, subversões e descontinuidades em relação aos padrões normativos que envolvem a sequência sexo-gênero-sexualidade, produzem desconfortos.

Para garantir a coerência, a solidez e a permanência da norma, são realizados investimentos – continuados, reiterativos e repetido. Investimentos produzidos a partir de múltiplas instâncias sociais e culturais: pontos de ação pelas famílias, pelas escolas, pelas igrejas, pelas leis, pela mídia ou pelos médicos, com propósito de afirmar e

¹⁸¹ Informações contidas no Diário de Campo de 20 de setembro de 2016.

reafirmar as normas que regulamentam os gêneros e as sexualidades. As normas regulatórias voltam-se para os corpos para indicar-lhes limites de sanidade, de legitimidade, de moralidade ou coerência. (LOURO, 2016, p. 84).

Assim, os que escapam ou atravessam os limites são corpos marcados como sujeitos(as) ilegítimos(as), imorais e/ou patológicos, exemplo do “caso” Gracinha. Contudo, apesar de todos os investimentos, os corpos se alteram, mostram o quanto são cambiantes e provisórias as definições de gênero e sexualidade, pois são nomeações feitas no contexto de uma cultura. No/pelo corpo é possível transgredir a norma e se perguntar por ela. Não há nenhum núcleo seguro e confiável com base no qual a norma pode sustentar a sequência sexo-gênero-sexualidade. É “no e através do corpo que os processos de afirmação ou transgressão das normas regulatórias se realizam e se expressam. Assim, os corpos são marcados social, simbolicamente e materialmente pelo próprio sujeito e pelos(as) outros(as)” (LOURO, 2016, p. 85). Impossível não se perguntar pelas marcas inscritas no corpo de Gracinha, o que elas significam? O que nos sugerem? O que dizem de seu corpo situado em uma cultura? Marcas inscritas na sua pele, nos seus gestos, nas suas formas de ser e habitar o mundo, mundo de brancos(as) que operam com padrões normativos do branqueamento e da branquitude.

Outra dado que percorreu tal julgamento remete ao fato da justiça descolar a questão quilombola daquilo que o desembargador-presidente comentou: *esse julgamento se trata de direito de família*. Os sujeitos são apartados de sua territorialidade, de sua cultura. Julga-se o caso como mais um episódio de negligência materna e coloca em pauta: o julgamento é a partir de qual direito da família? De qual família? De qual mãe? No entanto, foi esse percurso que permitiu o caso Gracinha deixar de ser apenas um caso. É com Fonseca (1999) que consegui problematizar uma visão com contornos antropológicos capaz de insistir na dimensão social do comportamento, dada a importância de ir além do caso individual, o que perspectiva um exercício de observar, participar e registrar para criar dados, cruzar informações, descobrir certas regularidades do campo, questionar as perguntas que orientam o olhar, bem como, aqueles receituários teóricos usados como modelos explicativos.

Através do caso Gracinha localizei pesquisas com registros etnográficos que mostram a retirada de crianças indígenas de suas aldeias para adoção em famílias brancas. Oliveira (2007) realizou estudos no museu nacional e lá se deparou com a história de um menino índio

(Bororo) que, aos sete anos de idade, foi adotado por uma família branca, de alta condição social em Mato Grosso, no final do século XVIII. O menino Guido, como assim era chamado, relacionava-se com sua mãe D. Maria do Carmo de Mello Rego, como sendo filho verdadeiro. Ao ser adotado não falava uma única palavra em português e veio a falecer quatro anos depois. A adoção é uma ferramenta que possibilita análises sociológicas muito interessantes, “trata-se de um conjunto de operações sociais pelas quais uma pessoa vem a ser incorporada em outro grupo social que não aquele ao qual pertence em virtude de seu nascimento” (OLIVEIRA, 2007, p. 77). Porém, esse não teria sido um caso isolado, ao contrário, havia práticas vigentes em que crianças indígenas eram recolhidas por famílias brancas do Mato Grosso, e ali reproduziam vínculos de escravidão para fortalecer a mão-de-obra passiva e dependente.

Holanda (2015) revela um fenômeno crescente na atualidade entre crianças indígenas, com pedidos de adoção por não indígenas. Embora o amparo do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) prevendo o direito à permanência da criança na família de origem, há lacunas que sugerem que quando isso não for possível, serão encaminhadas para famílias substitutas, na própria comunidade indígena de origem, ou junto à família substituta de outra aldeia ou comunidade, mas ainda da mesma etnia. Entretanto, sabemos que nem sempre é assim que ocorre. Sob suspeita de “risco de infanticídio”¹⁸², famílias indígenas são marcadas como uma ameaça às crianças, o que valida que sejam retiradas de sua família, comunidade, povo e cultura e recolocadas em famílias não indígenas. Nesses processos judiciais, os dados etnográficos, as estatísticas, os aspectos culturais e as pedagogias das mulheres indígenas na relação com as crianças, não são considerados. No tocante adoção de crianças quilombolas, o ECA prevê as mesmas condições das crianças indígenas.

O tema da “adoção” fez Gracinha chorar por diversas vezes ao se deparar com essa ameaça concreta em relação às filhas, bem como outros(as) moradores(as) da comunidade quilombola como é possível ver nas falas abaixo. Aqui não poderia deixar de remeter a retirada do primeiro filho de Gracinha pelo intermédio de uma família branca de Paulo Lopes/SC no passado, agora, no presente, pela “justiça branca”. (MOMBELLI; ALMEIDA, 2016).

¹⁸² Para maiores informações ver o projeto de Lei PL 119/2015, que trata do chamado “infanticídio indígena”. Informações disponíveis em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/122998>. Acesso em: 25 abril 2017

Eu estou muito triste (e começa a chorar muito), porque eles não devolvem minhas filhas? Ficaria mais bonito para eles! O que eles querem? Que as meninas fiquem no abrigo até ficarem grandes? Ou querem dar para outra família? Já vai fazer dois anos que as meninas estão lá. Já está quase chegando o aniversário da Luana.¹⁸³

Adoção é uma coisa muito triste. Eu fico com as meninas para elas não precisarem ir para adoção.¹⁸⁴

Essa não foi a única vez em que vi Gracinha chorar muito de tristeza com essa indefinição, que resulta da morosidade da justiça. Seu choro expressa todo o sofrimento com a possibilidade da perda. O que ela sente não é isolado, suas lágrimas são as lágrimas de gerações quilombolas violentadas ao largo da história. Gracinha é uma das incontáveis vítimas do racismo que está em nós. Ela revela o sofrimento de muitas outras mulheres enraizadas em diferentes etnias, mas que por motivos análogos perderam seus(uas) filhos(as) para o Estado e foram colocados(as) em casas de acolhimento ou para famílias de outras origens étnico-raciais. A colocação das crianças quilombolas em famílias substitutas da mesma comunidade foi algo apontado pela defesa de Gracinha, já que há o registro de famílias que se dispõem a isso, mas até a finalização da pesquisa, não havia o aval do judiciário.

Em documentos oficiais, nacionais e internacionais, encontrei orientações a respeito dos processos de institucionalização de crianças (Nazário, 2015), entre eles: o Plano Nacional de Promoção, Proteção e Defesa dos Direitos de Crianças e Adolescentes à Convivência Familiar e Comunitária (PNCFC – CONANDA/CNAS, 2006); orientações técnicas sobre os Serviços de Acolhimento para crianças e Adolescentes (aprovada pela resolução conjunta N° 1, de 18 de junho de 2009 – CONANDA/CNAS); e o projeto de Diretrizes das Nações Unidas sobre o emprego e condições adequadas de cuidados alternativos com crianças (ONU, 2007). Todos os documentos preconizam a provisoriedade das práticas de acolhimento institucional e a reintegração da criança à sua família de origem, ou família substituta. Essa provisoriedade não foi, até então, assegurada no processo de Gracinha, pois há mais de dois anos as

¹⁸³ Fala de Gracinha retirada do Diário de Campo de 20 de setembro de 2016.

¹⁸⁴ Fala de Natalina. Extraída do Diário de Campo de 10 de agosto de 2016.

crianças encontram-se institucionalizadas, mesmo com a possibilidade de serem recolocadas em famílias substitutas na própria comunidade.

O caso Gracinha sugere pensar nas reflexões de Restrepo (1998, p. 64) “sobre as violências sem sangue”. O autor compreende que todas as formas de violências possuem em comum a intolerância diante da diferença; em alguns casos elimina fisicamente o diferente com uma arma de fogo, por exemplo, enquanto em outros será com um gesto, uma palavra, um pensamento, uma manipulação psicológica ou uma atitude. A questão central para o autor diz respeito à singularidade humana, pois com ela podemos complexificar o fenômeno das violências nas relações interpessoais e instituições. Isso significa problematizar que nem sempre um grito pode ser considerado um gesto violento, assim como achar que para deixar de ser violento basta baixar o tom de voz. “Pode-se ser muito mais violento sem gritar, por exemplo, quando se maltrata o Outro o fazendo acreditar que o fazemos para seu bem” (RESTREPO, 1998, p.65). Quaisquer atitudes, vistas como bondosas, podem ser violentas se não partirem do respeito à singularidade humana. Ao impor a mesma normatividade para grupos e sujeitos, individualmente, a sociedade torna-se violenta.

Sousa (2011) aponta que o fenômeno da violência, quando considerado uma figura de desordem, apresenta dimensões fluidas e concretas, pois reúne enigmas que nem sempre se pode desvendar inteiramente. As violências são compreendidas como “todo e qualquer processo que produz a desorganização emocional do sujeito, a partir de situações em que este é submetido ao domínio e controle de um outro” (SOUSA, 2002, p.83). As violências são destrutivas e constituem-se “de relações de domínio em que alguém é tratado como objeto” (SOUSA, 2002, p.83). A mesma autora, Sousa (2011), assinala que as violências engendram mecanismos que envolvem a desinformação sobre os sujeitos e seus contextos, além disso, concretizam-se através de julgamentos que produzem estereótipos, capazes de nomear e classificar as pessoas. Nas violências existem práticas de poder-dominância, cenários de mando e sujeição, portanto, elas são destrutivas, provocam autoimagens distorcidas e fortalecem o *ethos* da virilidade. De um modo geral, a autora situa em quatro contextos concepções que geram e nutrem as violências:

- prévios conceitos: eles enquadram o outro no nosso olhar, na nossa verdade. Define o que ele é tornando-o um absoluto fechado: objeto de conveniências;

- rótulos: colam na pele do outro etiquetas que o identificam para que ele se torne conhecido pelas marcas atribuídas, quase sempre inquestionáveis;
- estigma: quando o outro é tido como um inadequado em certas circunstâncias e adequado em outras. Forja estilos de isolamento e ‘inclusão’ camuflada;
- loucura: quando o outro não cabe nas convenções estabelecidas pelos setores dominantes e hegemônicos da comunidade, então, seu ser é atrofiado e reduzido à normalização dos preceitos para manter a (des)confirmação deste, o que é salutar. (SOUSA, 2011, p. 45).

O caso Gracinha traz diferentes adereços que sugere que é fabricado em contextos de violências, principalmente aquelas que são endereçados à sua corporeidade: uma mulher negra, sem escolaridade, pobre, moradora de um quilombo. A composição engendra rótulos, estigmas, prévios conceitos e até mesmo suposição de loucura. Gracinha está enredada na mesma rede que cuida do enfrentamento às violências que afetam crianças e adolescentes, mas que, ao mesmo tempo, também produz violências.

Numa trama que entrelaça questões de classe, gênero, sexualidade, território, escolaridade, geração e raça o caso Gracinha evidencia a dinâmica de como o racismo¹⁸⁵ opera na sociedade brasileira e de como ele possui uma dimensão estruturante nas desigualdades sociais. O racismo, muitas vezes negado publicamente, é reafirmado em instituições e práticas cotidianas que tendem a proteger o(a) racista. Para Santos (2001, p. 85), o racismo parte do pressuposto da “superioridade de um grupo racial sobre outro” bem como da “crença de que determinado grupo possui defeitos de ordem moral e intelectual que lhe são próprios”.

O racismo é, por um lado, um comportamento, uma ação resultante da aversão, por vezes, do ódio, em relação a pessoas que possuem um pertencimento racial observável por meio de sinais, tais como: cor da pele, tipo de cabelo, etc. Ele é por outro lado um conjunto de ideias e imagens referente aos grupos humanos que acreditam na existência de raças

¹⁸⁵ A constituição federal de 1988, no seu art. 5º inciso XLII, determina que “a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito de reclusão nos termos da lei”.

superiores e inferiores. O racismo também resulta da vontade de se impor uma verdade ou uma crença particular como única e verdadeira (GOMES 2005, p. 52)

Para Gomes (2005) o racismo se expressa pela via individual e institucional de modo interligado. Na sua forma individual o racismo opera através, sobretudo, de atos discriminatórios por indivíduos contra outros indivíduos chegando a assumir níveis crônicos de violências: agressões físicas e verbais, assassinatos, destruições de bens e propriedades, por exemplo. Na forma institucional do racismo, as práticas discriminatórias são fomentadas pelo Estado ou possuem seu apoio indireto. Na rede institucional formalizada (judiciário, saúde, assistência social, conselhos tutelares) em que se enredou o caso Gracinha deparamo-nos com a dinâmica perversa do racismo fortalecida pelos “homens do Direito”, que “de longe e de fora” arrancam as crianças porque jamais aprenderam a perambular. O bando assusta!

A REDE MALUNGO¹⁸⁶ E A CAMPANHA: DEVOLVAM NOSSAS CRIANÇAS!

A existência de uma rede formalizada, que assume pretensões de proteção às crianças com direitos violados, abre brechas para a criação de outras redes capazes de questionar os modelos instituídos de proteção e direitos, bem como o funcionamento do Estado brasileiro colocando em pauta debates sobre as relações raciais. Foi nesse movimento, de questionar a norma e a produção dos encaminhamentos oficiais, que surgiu a Rede Malungo, uma alternativa que reuniu professores(as) universitários(as) da antropologia, do direito, da educação e do jornalismo, além de profissionais liberais, como psicólogos(as), advogados(as), pesquisadores(as), representantes do Movimento Negro Unificado de Santa Catarina e integrantes das comunidades quilombolas. Todos(as) interessados(as) em fortalecer as lutas pelos reconhecimentos de direitos das comunidades tradicionais no estado catarinense. Desde o ano de 2016 passei a integrar a rede Malungo e vejo seu fortalecimento em suas diferentes formas de atuar nos espaços do judiciário, midiáticos,

¹⁸⁶ Para Moura (2013) o termo Malungo é sinônimo de companheiro, camarada. Era um modo como os(as) escravos(as) se tratavam durante a travessia no navio negreiro; era um tratamento simbólico que reforçava a solidariedade num contexto tão perverso.

políticos, das comunidades. Em diversos momentos estivemos reunidos(as) discutindo os acontecimentos do processo da Gracinha e isso se impunha frente aos dispositivos jurídicos. Nesse coletivo, com olhares diversos, buscamos formas de (des)construção dos saberes instituídos.

Dessa rede, não posso deixar de registrar e destacar o trabalho do Movimento Negro Unificado (MNU), o qual apoiou a comunidade com acesso a transporte e alimentação nos dias das audiências e das manifestações. As articulações realizadas pelas lideranças do MNU foram fundamentais no processo. Além do apoio financeiro, amparou e fortaleceu contextos políticos desses momentos fora da comunidade e do município, o que contribuiu para situar a solidariedade, ampliar a reflexão em torno das questões discursivas, da macro e das micropolíticas, de relações de poder, violências, gênero, raça, classe e cultura, que por não ser somente um caso isolado a ser julgado, acompanhado, tratado e decifrado na rede de proteção, o caso Gracinha ganhou contornos antropológicos midiáticos¹⁸⁷ e mobilizou discussões nas redes sociais, universidades e nos movimentos sociais.

O MNU organizou a campanha “devolvam nossas crianças”, que ficou conhecida nacional e internacionalmente. Além da venda de mais de 300 camisetas, o MNU organizou duas manifestações em frente ao TJ. A primeira delas foi em 19 de maio de 2016, denominada “Ato em Defesa da Gracinha”¹⁸⁸; e a segunda, no 02 de junho de 2016, com distribuição de panfletos e concessão de entrevistas aos jornais locais. Além disso, organizou um seminário na véspera da última audiência, dia 02 de setembro de 2016, com a presença de representantes da Defensoria Pública da União, Conselho Estadual das Populações Afrodescendentes (CEPA), Conselho Regional de Psicologia (CRP-SC), Coordenadoria de Políticas Públicas para a Promoção da Igualdade Racial (COPPIR), Coletivo de estudantes negros 4P, Câmara dos vereadores de Florianópolis, Procuradoria Federal no Estado de Santa Catarina, estudantes da UFSC, moradores(as) de comunidades quilombolas do Estado, entre outros(as). O MNU também vem realizando debates com representantes do INCRA/SC, com a comissão da igualdade racial da OAB/São José/SC e com representantes da defensoria pública da união e ministério público federal.

¹⁸⁷ Sugiro a página no Facebook: <https://www.facebook.com/Caso-Gracinha-783898451711547/>.

¹⁸⁸ Sugiro a entrevista concedida pela advogada Dr^a Patricia: http://www.sbtsc.com.br/sbthd/q/4741/news/movimentos_sociais_acusam_justica_de_racismo

Figura 29 - Devolvam nossas crianças



Fonte: MNU – campanha: Devolvam nossas crianças¹⁸⁹.

O ato em defesa da Gracinha foi organizado com atividades para os períodos da manhã e tarde. Pela manhã, uma concentração no hall do Centro de Comunicação e Expressão (CCE), na UFSC, com apoiadores(as) acadêmicos e movimentos sociais. No período da tarde, o grupo dirigiu-se para frente do Tribunal de Justiça (TJ). Como não pude participar pela manhã, cheguei ao TJ por volta das 13h de um dia de sol e frio. Ao chegar avistei Natalina e a antropóloga Cinthia, que entregavam panfletos na rua em frente ao TJ. Elas disseram que não haviam permitido entregar os folhetos no interior da instituição. Alguns(mas) moradores(as) da comunidade da Toca participaram do evento. Um pouco adiante avistei Gracinha segurando uma faixa com ajuda de integrantes do MNU. Elas estavam numa escadaria e em um lugar de destaque. Diversas faixas foram espalhadas com diferentes frases. Ficamos bem a frente do hall de entrada. Todos(as) vestiam as camisetas da campanha: “devolvam nossas crianças”. Éramos cerca de 20 pessoas que despertavam o olhar de transeuntes curiosos(as), outros indiferentes que nem olhavam para as faixas, ou para nós; e foram poucos(as) os(as) que pararam e perguntaram

¹⁸⁹ Informação em: <https://goo.gl/7QAqO9>. Acesso em: 28 abril 2017.

o porquê de nossa presença ali. No tempo em que eu estive com o coletivo, por aproximadamente uma hora e meia, um homem branco quis saber quem era a Graça? E quando a viu exaltou que a apoiava. Outra mulher branca também veio conversar e dizer que achava um absurdo o que estava acontecendo com Gracinha, e que também apoiava a sua causa¹⁹⁰.

Figura 30 - A Toca vai ao TJ



Fonte: acervo da pesquisadora, 2017.

O mais marcante para mim foi observar que, próximo às 14h, muitos(as) dos(as) profissionais entravam para o TJ, na sua maioria homens e mulheres brancas. Os homens usavam ternos e gravatas, com sapatos de tipo social. Deparei-me com o que eu já imaginava: a presença do branqueamento e da branquitude do poder judiciário. Além disso, uma maior presença de homens. Chamou a atenção os sapatos e os ternos, eles foram os principais símbolos desse dia!

¹⁹⁰ Diário de Campo 19 de maio de 2016.

Quando os profissionais do judiciário foram adentrando no prédio, estes mesmos “símbolos” também chamaram a atenção dos colegas ali apoiadores da Gracinha. A cor da pele, as roupas e os sapatos concentraram simbolicamente as relações de poder, de classe, de sexo, de gênero, de raça, de norma. Mas, outra coisa chamou a atenção: nosso pequeno grupo de manifestantes! A norma insistia em não se alojar em nós...nas roupas, nos cabelos/penteados, nos sapatos, nos objetos que segurávamos, no pensamento, na nossa (est)ética de existência! Em nós era possível ver: tranças, faixas, lenços nos cabelos, tênis nos pés, bandeira, camisetas.

Remeto-me à *geo-grafia* das resistências quilombola, pois resistir é re-existir, se projetar para além do presente, para além de experiências já codificadas num domínio do possível decidido de antemão nas esferas da política. Re-existir seria se projetar para fora, continuar permanentemente a tornar-se o que se é, algo que se ancora na vontade de potência nietzschiana, que é também vontade de resistir e se manifesta como vontade de arte; é muito mais da ordem da exposição (um colocar-se para fora de si mesmo) e da composição (entrar em contato com o que nos circunda), do que da oposição. “Resistimos porque insistimos. Resistimos porque ‘devimos’, porque queremos ultrapassar a nós mesmos. A resistência é primeiramente ‘em’ (no devir), e só secundariamente ‘a’” (ONETO, 2004, p. 202).

IANSÃ

Figura 31 - Iansã – rainha dos ventos e tempestades

Fonte: Orixá. IANSÃ. Disponível em: <https://goo.gl/3TfispU>
Acesso em: 03 de outubro de 2016.



Iansã, a orixá feminina é aqui apresentada para compor o ritual de conclusão deste trabalho. Inspirada na obra de Helena Teodoro: “Iansã: rainha dos ventos e das tempestades” é conhecida no Brasil por estar associada ao elemento ar sugerindo representação dos ventos e tempestade. Conta-se que Iansã, também chamada de Oyá, recebeu de Olorun a missão de transformar e renovar a natureza através do vento. Este nem sempre é tão forte, mas algumas vezes, forma-se uma tormenta que

provoca destruição e mudança por onde passa. Geralmente Oyá sopra a brisa, que, com sua suavidade, espalha a criação, fazendo voar as sementes que irão germinar na terra e oportunizar brotar uma nova vida. Além disso, esse vento manso também é responsável pelo processo de evaporação de todas as águas da terra, atuando junto aos rios e mares. Esse fenômeno é vital para a renovação dos recursos naturais.

Por ser vento, Iansã não se restringe a casa ou a instituições fechadas, ela precisa de espaços abertos para viver-morrer. Iansã simboliza a capacidade de deslocamento, mudança, transformação, com delicadeza e/ou força, agressividade. Atua entre a suavidade da brisa que nos envolve e a tempestade que pode desestabilizar.

Neste texto ela simboliza a potência do encontro com as mulheres quilombolas que podem forjar mudanças de direções no pensamento. Como nos disse Deleuze (1992) o pensamento e a linguagem não são sistemas racionais em equilíbrio; a lógica de um pensamento é como um vento que nos provoca uma série de rajadas e abalos. Pensava-se estar

num porto, e de novo se é lançado ao alto mar. Neste sentido, o elemento “vento” representado por Iansã, nesta pesquisa em Educação, buscou questionar sobre as forças que nos lançam em tal direção e não em outras, buscou traçar caminhos inesperados, afinal os ventos sopram em todas as direções.

OS FIOS DE UMA TRANÇA-PESQUISA

Peço licença aos orixás e pretos(as) velhos(as) inspiradores desta tese para apresentar os fios de minha *trança-pesquisa* na qual o orixá obaluauê representou a ambivalência entre o velho e o novo, as lutas, e as forças, guardião da ancestralidade. É a cura que surge nestas linhas finais de um texto que não conseguiu dar conta de uma realidade tão complexa por sua genealogia, relações de parentesco e socialização. Ogum esteve comigo nos (des)caminhos desta pesquisa, especialmente nas encruzilhadas em que escolhas tiveram de ser feitas. Yemanjá me fez navegar por mares desconhecidos e turbulentos, mas que não me desencorajaram a mergulhar em águas profundas. Com vó Luiza de Angola aprendi que nem tudo pode ser revelado e decifrado numa pesquisa etnográfica. E, com Iansã, busco dar um fechamento possível a este trabalho, por ser senhora dos eguns (espíritos mortos) me inspirou a suportar os ventos que aproximavam e afastavam pensamentos, palavras, análise, mas, sobretudo, por ter me ajudado a acolher os processos de vida e morte deste texto e, ao sentimento de luto que passa o(a) pesquisador(a) quando chega o *fim*. De alguma forma este texto morre aqui para viver de outras formas numa atmosfera cercada de mistério, pois não é possível prever onde ele poderá voltar a viver.

Nas tramas desta trança-pesquisa feita de adornos, formas, cores, alegrias, tensões, sensibilidades, vidas e mortes a pesquisa sugere traçar algumas considerações, pois enredada nos fios da pergunta foi preciso estar atenta e saber que “um fio puxava outro, que puxava outro, que puxava... territorialidade, práticas de memória, proteção às crianças. Uma etnografia que me colocou a “ziguezaguar” (MEYER; PARAÍSO, 2012, p. 17) pela comunidade e o “fora”, a me movimentar “para lá e para cá, de um lado para outro, dos lados para o centro, fazendo contornos [e] curvas” (MEYER; PARAÍSO, 2012, p. 16). Ela não se encerra no (com)texto, ao contrário, ela é uma disparadora para outras perguntas, (in)quietações, leituras, descobertas, análises. Ela buscou apresentar pistas etnográficas de um terreno em que mulheres e crianças guiaram meu olhar-corpo-pesquisadora. Cheguei ao campo com algumas certezas que ainda teimavam em se instalar, porém, a partir de meus

deslocamentos pude rever algumas de minhas posições, pois novas interrogações foram-me desafiando, do mesmo modo, quando embarcamos em viagens que podem colocar-nos em mundos e realidades próximas ou diferentes das nossas e, “outras vezes, borrar, completamente, aquilo que aprendemos, até então a conhecer, pensar, dizer e viver.” (MAYER; SOARES, 2005, p. 31). Arrisco-me a apresentar alguns fios desta trança-pesquisa:

- A de que um texto não abarca todas as realidades. Ele é apenas um recorte feito pelas “mãos” da pesquisadora, como numa trança em que madeixas são feitas para dar forma ao penteado escolhido.
- A de que a provisoriedade do conhecimento me anima, no sentido de que, o que eu disse nas páginas anteriores, podem (des)fazer-se a qualquer tempo, como nos ensinamentos de Zaratustra: “Morrer a tempo! Ainda parece singular. Aquele que nunca morreu a tempo, como há de viver a tempo?” (NIETZSCHE, 2008, p. 73). O texto está aí para ser (re)feito por outras mãos.
- A de que o tempo da pesquisa não é apenas *kronos* (passado, presente e futuro) e/ou *kairós* (medida, proporção, intensidade). Neste (im)possível e (im)provável “fechamento” da tese, o tempo é também *aión*, uma temporalidade não sucessiva e linear, como no intrigante fragmento 52 de Héraclito: “*aión* é uma criança que brinca (literalmente criançando)” (KOHAN, 2004, p. 03), pois sugere o que “é próprio da criança: não ser uma etapa numerável e quantificável da vida, mas um reinado marcado pela relação intensiva com o movimento” (KOHAN, 2004, p. 03).
- A de que no/pelo tempo *aiônico*, criar é uma potência, uma força vital que diz do modo de *como lá cheguei* foi distinto de *como de lá sai*. Nem melhor, nem pior, diferente apenas, criei!

Neste trabalho lancei-me na empreitada de conhecer de novo aquilo que acreditava já saber demasiado “muito”. Lá cheguei com perguntas que me instigavam, mas sem a pretensão de fixar-me em respostas (Louro, 2016). Sobre meu retorno a um lugar já pesquisado por mim, não foi por uma única vez que ouvia a sequência de perguntas: *O que você pesquisa na tese? Após minha resposta, em seguida, vinha outra pergunta: você vai pesquisar a mesma coisa? Acolhi como uma provocação e isso deu o que pensar, pois abriu para outras perguntas: como ver algo de “novo” no que me era tão familiar? O que mesmo eu ia*

fazer *lá de novo*? Com quem falaria? Como falaria? O que buscava com essa escolha, nesse tempo de minha formação? Mas, ao escutar a narrativa de Natalina: de *que no terreiro de Umbanda nada se repete. A cada cerimônia, tudo muda*, descobri que, assim como no terreiro, o *campo* também nunca é o mesmo, sobretudo, porque o olhar da pesquisadora altera-se nos *(des)encontros* vividos. Sendo, portanto, no/pelo corpo-pesquisadora que esta tese ganhou corpo. Vida. A experiência só é possível quando atravessa o corpo, diz Larossa (2002). De corpo inteiro lá estive: com alegria, exaustão, tédio, dissabores, entusiasmo, indignação, angústias, medos, desânimos, prazeres, susto, comoção, fascínio escrevi e vivi esta tese.

Busquei mapear e apresentar as narrativas das mulheres quilombolas, especialmente Natalina, Lúcia, Gracinha e as crianças. Mulheres guardiãs da memória do grupo e com elas me joguei numa viagem-tese “sem porto de chegada.” (MAYER; SOARES, 2005, p. 38). Desfrutei da companhia, das paisagens e relevos nos *(des)caminhos* da pesquisa, porque Zaratustra, como um bom caminhante alertou “(...) que o caminho...o caminho não existe” (NIETZSCHE, 2008, p. 169).

Por trilhas enigmáticas percorri e encontrei-me com os paradoxos de uma rede de proteção as crianças que ao, se colocar no enfrentando as violências, também as produz. Seguindo a viagem-tese deparei-me com uma *justiça branca* feita de homens brancos que não *pariram*, mas que se autorizavam a não devolver as crianças quilombolas a sua comunidade; que pouco ou quase nada se davam conta de que famílias, constituída por mulheres, homens, jovens e crianças, nos mais distintos (re)arranjos, pertencem a determinados territórios, *geo-grafias*, culturas singulares, classes sociais, identidades étnico-racial e de gênero; que produzem seus modos e redes distintos de cuidado e proteção.

Nas *(des)continuidades* da viagem-tese fui convidada para circular no universo do sagrado. Descobri que uma das mulheres quilombolas é Yalorixá frequentadora de terreiros de Umbanda desde sua pequena infância, a qual vem de modo intrageracional, preservando os vestígios de uma ancestralidade afro-brasileira. O terreiro é o espaço em que mulheres fortalecem sua fé nos orixás, mas também, lugar em que possibilitam a inserção das crianças nos rituais. Recordo minha primeira ida ao terreiro com as mulheres e crianças, o aspecto da novidade e do desconhecido contagiava meu corpo-pesquisadora: o lugar, os adereços, as roupas, os pontos cantados, os objetos, as imagens, a linguagem, os penteados. Minha permanência lá dependeu, sobretudo, “de minha capacidade de me deixar habitar pelos fluxos, pelo que circulava, e

também por suportar ser observada como *nova no pedaço*.” (SANTOS, 2005, p. 13).

Mas, é pelo *in(acabamento)* que esta tese ganha força! Remeto-me a Kohan (2004) para pensar qual o tempo de uma formação? Qual tempo de uma tese? Será o tempo do começo, meio e fim? Se há alguma certeza é de que este texto não se encerra nesta *trança-pesquisa*, pois, outros fios poderão ser puxados a partir da divulgação do relatório antropológico que será publicado pelo INCRA, documento que não foi possível ser acessado no tempo deste texto. Além disto, o acompanhamento ao “caso” Gracinha continuará sendo realizado pela rede Malungo, na medida em que, não há ainda uma definição pela justiça estadual, podendo ser levada para a instância da justiça federal. Nesta luta destaco os fios da atuação do Movimento Negro Unificado que mobilizou a criação da Rede Malungo para atuar e pensar o “caso” Gracinha. Além deste caso, o MNU vem atuando nas comunidades quilombolas de todo o Estado numa frente de combate ao racismo (institucional e individual) na luta e garantia de direitos no campo da educação, habitação, saúde, etc. É um trabalho que envolve um investimento pedagógico e político em relação aos direitos da população negra, na afirmação e reconhecimento da(s) negritudes(s), no empoderamento das mulheres negras através de suas atuações como lideranças nas comunidades e nos processos que envolvem cidadania negra.

Na etnografia da Toca descobri um território abundante em referencias est(éticos), políticos, afetivos, cognitivos. Nesse lugar, os fluxos contínuos e os acontecimentos falam sobre processos de socialização entre mulheres e crianças em suas formas singulares de “apreensão do mundo” de modo intrageracional. Esses fluxos ocorrem no perambular da Graça, no brincar das crianças, nas conversas, nas festas, nas cerimônias religiosas, no uso e cultivo das ervas, nos penteados, nos encontros, no andar em bando pela cidade, mas também nas narrativas sobre visagens, contos, benção, falam sobre formas de existir e re-existir no quilombo da Toca de Santa Cruz.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Mauricélia Teixeira. **Espaços e práticas de sociabilidade da comunidade de Aldeia – Garopaba(SC)**. Revista da ABPN. v. 5, n. 11 jul.– out. 2013, p. 149-169

BENTO, Maria Aparecida Silva. **Branqueamento e Branquitude no Brasil**. IN: Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. CARONE, Iray e BENTO, M. A. Silva (orgs). Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

BOTEGA, Gisely Pereira. **Desigualdades étnicas e de gênero no mercado de trabalho na perspectiva das mulheres negras da comunidade de Santa cruz do município de Paulo Lopes/SC**. 2002. 75 folhas. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Psicologia) – Universidade do Sul de Santa Catarina, Palhoça, 2002.

_____. **As Relações Raciais nos Contextos Educativos**: suas implicações na constituição do autoconceito de crianças negras moradoras da comunidade de Santa Cruz do município de Paulo Lopes/SC. 2006. 132 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

_____; SANTOS, Pamela Cristina e GOMES, Samanta Machado. Escola e o Serviço PAEFI: **Quais aproximações no trabalho com crianças e adolescentes com direitos violados?** Trabalho apresentado no II Congresso Catarinense Psicologia Ciência e Profissão, UFSC, Florianópolis, 2015.

_____; TRAMONTE, Cristiane. Memórias de Mulheres Quilombolas: a reconstrução histórica de Santa cruz (SC). **Revista Memórias Rurais e Urbanas**, Chapecó, v. 28, n. 42, p. 77-86, jun. 2015.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

_____. **Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA)**. 1990.

_____. Lei nº 8742. **Lei Orgânica de Assistência Social(LOAS)**. Brasília. DF, 7 de dezembro de 1993.

_____. Decreto nº 4887 de 20 de novembro de 2003. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 20 nov. 2003.

_____. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Plano Nacional de Promoção, Proteção e Defesa dos Direitos de Crianças e Adolescentes à Convivência Familiar e Comunitária** (PNCFC). Brasília: MDS / CONANDA, 2006. Disponível em http://www.tjsp.jus.br/Download/Corregedoria/pdf/convivencia_familiar.pdf. Acesso em: 13 novembro 2016.

_____. **Projeto de Diretrizes das Nações Unidas sobre emprego e condições adequadas de cuidados alternativos com crianças**. Apresentado pelo Brasil ao Comitê dos Direitos da Criança da ONU em 31.05.2007. Brasília: CONADA, 2007. Disponível em: <http://www.neca.org.br/programas/ivdiretrizes.pdf>. Acesso em: 13 novembro 2016.

_____. Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente e Conselho Nacional de Assistência Social. **Orientações técnicas para os serviços de acolhimento para crianças e adolescentes**. 2008/2009. Disponível em: http://www.mds.gov.br/cnas/noticias/orientacoes_tecnicas_final.pdf. Acesso em: 13 novembro 2016.

BUJES, Maria Isabel Edelweiss. **Infância e Risco**. Educ. Real., Porto Alegre, v. 35, n. 3, p. 157-174, set./dez., 2010. Disponível em: http://www.ufrgs.br/edu_realidade. Acesso em: 13 janeiro 2016.

BUONFIGLIO, Monica, **Orixás**. SP: Indústria Gráfica Radar, 1995.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. RJ: Forense Universitária, 1988.

CALHEIROS, Felipe Peres e STDTLER, Hulda Helena Coraciara. **Identidade étnica e poder: os quilombos nas políticas públicas brasileiras**. Rev. Katál. Florianópolis v. 13n. 1 p. 133-139 jan./jun. 2010

CAMERINI, João Carlos Bermerguy. **Os quilombos perante o STF: a emergência de uma jurisprudência dos direitos étnicos**. Revista de Direito GV, São Paulo 8(1), p. 157-182, JAN-JUN 2012.

CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos Terreiros:** e como a escola se relaciona com as crianças do candomblé. RJ: Pallas, 2012.

CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. **Veredas das Noites sem Fim:** socialização e pertencimento racial em gerações sucessivas de famílias negras. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.

COUTO, Berenice Rojas. O Sistema Único da Assistência Social (SUAS): Na consolidação da assistência social enquanto política pública. *In: Políticas Públicas e Assistência Social: diálogos com as práticas psicológicas.* CRUZ, Lilian Rodrigues e GUARESCGI, Neuza (Org.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

CRUZ, Lilian Rodrigues e GUARESCGI, Neuza. A Constituição da Assistência Social como Política Pública: interrogações à Psicologia. *IN: Políticas Públicas e Assistência Social: diálogos com as práticas psicológicas.* CRUZ, Lilian Rodrigues e GUARESCGI, Neuza (Org.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe.** SP: Boitempo, 2016.

DELEUZE, G.; GUATARRI, F. **Mil Platôs:** capitalismo e esquizofrenia, vol. 1. Tradução de Aurélio Guera Neto et al. São Paulo: Ed. 34, 1995.

DIAS, R. N.; BAIRRÃO, J. F. M. H. **Aquém e além do cativoiro dos conceitos:** perspectivas do preto-velho nos estudos afro-brasileiros. Memorandum, 20, 145- 176, 2011.

EIZIRIK, Marisa Faermann. **Educação e escola:** a aventura institucional. Porto Alegre: AGE, 2001.

EMERSON, Robert M.; FRETZ, Rachel I.; SHAW, Linda L. Fieldnotes. **Notas de Campo na Pesquisa Etnográfica.** Revista Tendências: Caderno de Ciências Sociais. Nº 7, pp. 355- 388. 2013.

ESTADO DE SANTA CATARINA. Prefeitura municipal de Paulo Lopes. **Lei nº 1319,** de 03 de março de 2009. Declara de utilidade pública a Associação Comunitária Quilombolas da Toca Santa Cruz. Disponível em:

<http://www.paulolopes.sc.gov.br/cms/pagina/ver/codMapaItem/58298>.
Acesso em: 20 janeiro 2016.

ESTÉS, Clarissa Pinkola. **A Ciranda das Mulheres Sábias: ser jovem enquanto velha, velha enquanto jovem**. RJ: Rocco, 2007.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FILLHO, Diosmar M. Santana & GERMANI, Guiomar Inez. **A Identidade política e social quilombola no Brasil do século XXI**. Revista da ABPN. v. 6, n. 12, nov. 2013–fev. 2014 p. 78-101

FONSECA, Claudia. **Quando cada caso não é um caso: pesquisa etnográfica e educação**. Revista Brasileira de Educação, São Paulo, Anped, n. 10, p. 58-78, jan./abr. 1999.

_____. **Mãe é uma só?** Reflexões em torno de alguns casos brasileiros. Psicologia USP, Vol. 13, N.2, 49-68, 2002.

_____. **Concepções de Família e Práticas de Intervenções: uma contribuição antropológica**. Revista Saúde e Sociedade v.14 n.2, p.50-59, mai-ago 2005.

_____. **Da Circulação de Crianças à adoção internacional: questões de pertencimento e posse**. Cadernos Pagu (26), pp. 11-43, 2006.

_____. **O Anonimato e o Texto Antropológico: dilemas éticos e políticos da etnografia ‘em casa’**. IN: SCHUCH; VIEIRA e PETERS (orgs). Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, pp. 205-227, 2010.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. 13 ed. RJ: Graal, 1999.

_____. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. 26 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **A hermenêutica do sujeito**. SP: Martins Fontes, 2010.

_____. **Microfísica do poder**. 25 ed. SP: Graal, 2012.

FURTADO, Marcella Brasil, PEDROZA, Lúcia Sucupira e ALVES, Cândida Beatriz. **Cultura, identidade e subjetividade quilombola: uma leitura a partir da psicologia cultural.** *Psicologia & Sociedade*, v. 25(1), p. 106-115, 2014.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.

GOMES, N. L. **Trajetórias Escolares, Corpo Negro e o Cabelo Crespo: reprodução de estereótipos ou ressignificação cultural?** *Revista Brasileira de Educação*. Set-Dez, 2002.

_____. **Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão.** In: MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. *Educação antirracista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10639/03*. Brasília, DF: MEC/UNESCO, 2005. p. 39-62.

GOOGLE. Google Earth. Rua Manoel Felipe, Paulo Lopes (SC). Disponível em: <https://goo.gl/0Py8L2>. Acesso em: 10 julho 2016.

GROS, Frédéric. **Caminhar, uma filosofia**. SP: É Realizações Editora, 2010.

HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. **A África na sala de aula: visita à história contemporânea**. SP: Selo Negro, 2005.

HISTÓRIAS Cruzadas. Direção de Tate Taylor, Baseado no Romance de Kathryn Stockett. Produção Chris Columbus, Michael Barnathan, Michael Radcliffe. Intérpretes: Emma Stone, Jessica Chastain, Viola Davis. Música: "the Living Proof". [si]: Walt Disney Pictures, 2011. (137 min.), son., color. Legendado.

HOLANDA, Mariana A. F. **O falso dilema do “infanticídio indígena”:** por que o PL 119/2015 não defende a vida de crianças, mulheres e idosos indígenas. 2015. Disponível em: <https://goo.gl/jZjMaA>. Acesso em: 10 janeiro 2017.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). [2016]. Disponível em: <https://goo.gl/Pz6R0M>. Acesso em: 20 agosto 2016.

KOHAN, Walter Omar. **Apontamentos filosóficos para uma (nova) e (também nova) educação da infância.** Cd ANPED, 2004.

_____. **Infância:** Entre a educação e a Filosofia. BH: Autêntica, 2003.

LARCHET, Jeanes Martins. **Epistemologia da Resistência Quilombola em Diálogo com o Currículo Escolar.** 36^a ANPED, 2013.

LARROSA, Jorge Bondía. **Notas sobre a Experiência e o saber de experiência.** Rev. Brasileira de Educação, abr 2002, n° 19, p. 20-28.

_____. **Tecnologias do Eu e Educação.** IN: Silva, Tomaz Tadeu da Silva. O Sujeito da Educação: estudos foucaultianos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

LEITE, Ilka Boaventura. **Descendentes de Africanos em Santa Catarina:** invisibilidade histórica e segregação. IN: Negros no sul do Brasil. LEITE, Ilka Boaventura (org). Florianópolis: Contemporâneas, 1996.

_____. **O projeto Político Quilombola:** desafios, conquistas e impasses atuais. Rev. De Estudos Fem. Vol. 16 n° 3, Florianópolis Set/Dez 2008.

LIMA, Patrícia de Moraes. **Infância(s), Alteridade e Norma:** dimensões para pensar a pesquisa com crianças em contextos não institucionais. Revista Currículo sem fronteiras, Vol. 15, n. 1, p.94-106, 2015.

_____; SANTOS, Pamela Cristina e BOTEGA, Gisely Pereira. **Risco e Vulnerabilidade:** desafios na rede de proteção à infância no município de Florianópolis. Revista zero a seis, V. 18, n. 34(p. 288-302), jul/dez, 2016.

LISPECTOR, Clarice. A Descoberta do Mundo. RJ: Rocco, 1999.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho.** Ensaios sobre sexualidade e teoria queer. BH: Autêntica, 2016.

MACHADO, J. P. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**, 3.ed. Lisboa, Livros Horizonte, 1977.

MACHADO, Manuel Venâncio. **Paulo Lopes: breve histórico de uma terra e seu povo**. Florianópolis: Editora Lunardelli; Assembléia Legislativa, 1993.

MAFFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível**. Tradução de Albert C. M. S. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

_____. **Sobre o Nomadismo: vagabundagens pós-modernas**. RJ, Record, 2001.

MAROUN, Kalya e ARRUTI, José Maurício. **A Ressignificação do Jongo e sua Relação com a Educação em Duas Comunidades Quilombolas do Rio de Janeiro: Bracuhy e Campinho da Independência**. 33ª ANPED, 2010.

MARQUES, Carlos Eduardo; GOMES, Lilian. **A constituição de 1988 e a ressignificação dos quilombos contemporâneos: limites e possibilidades**. RBCS Vol. 28 n° 81, p. 137-153, fevereiro/2013

MARTINS, Giovani. **Umbanda de Almas e Angola: ritos, magia e africanidade**. São Paulo: Ícone, 2011.

MAYER, Dagmar E. Estermann; SOARES, Rosângela de Fátima. **Modos de ver e se movimentar pelos “caminhos” da pesquisa pós-estruturalista em Educação: o que podemos aprender com – e a partir de – um filme**. In: COSTA, Marisa Vorraber; BUJES, Maria Isabel Edelweis. **Caminhos Investigativos III: riscos e possibilidades de pesquisar nas fronteiras**. RJ: DP&A, 2005.

_____; PARÁISO, Marlucy Alves. **Metodologias de pesquisas pós-críticas ou sobre como fazemos nossas investigações**. In: **Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação**. BH: Mazza edições, 2012.

MELO, Paula Balduino de. **Quilombos: transição da condição de escravizado à de camponês livre**. Revista da ABPN. v. 1, n. 3 – nov. 2010 – fev. 2011, p. 53-76.

MIRANDA, Cláudia; RIASCOS, Fanny Milena & ARBOLEDA, Jhon Henry. **Pedagogias quilombolas y aprendizajes decoloniales en la dinámica organizacional de las poblaciones negras.** Revista da ABPN, v. 8, n. 18 •nov. 2015 – fev. 2016, p.25-43.

MOMBELLI, Raquel. **Visagens e Profecias:** ecos da territorialidade quilombola. Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Tese de doutorado, 2009.

_____. Quilombos em Santa Catarina e os 10 anos do decreto 4.887. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN”.

_____. Parecer Antropológico Maria das Graças de Jesus, comunidade quilombola Santa Cruz, Paulo Lopes(SC), processo nº 090010080201480.8.24.0167 do TJSC, 2014.

_____; ALMEIDA, Marcos Farias de. **Caso Gracinha:** pele negra, justiça branca. Revista Ñanduty. V.4, n.5, 2016.

MOURA, Glória. Quilombos Contemporâneos no Brasil. *In: História do Negro no Brasil.* Fundação Cultural Palmares. MINC, Brasília, 2004.

MOURA, Clóvis. Dicionário da Escravidão Negra no Brasil. SP: editora Universidade de São Paulo, 2013.

MUNANGA, Kabenguele. Origem e História do Quilombo na África. Revista USP. São Paulo (38): p. 56-63, Dez/Fev (1995/1996).

MUNICÍPIO DE PAULO LOPES. Paulo Lopes, [2016]. Disponível em: <<http://www.paulolopes.sc.gov.br/0>>. Acesso em: 20 agosto 2014.

NAZARIO, Roseli. **Entre Estar na Casa e Estar em Casa:** Modos de ser criança em um contexto de Acolhimento institucional. 37ª Reunião da ANPED-04 a 08 de Outubro de 2015, UFSC, Florianópolis.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra.** SP: Martin Claret Ltda, 2008.

O'DWYER, Eliane Catarino. **Os Quilombos e as fronteiras da Antropologia**. Antropolítica: Revista contemporânea de Antropologia e Ciência. Nº 1, Niterói: EDUFF, 1995.

_____. **Terras de Quilombos no Brasil**: direitos territoriais em construção. Revista Arús, v. 14, nº 1/2, Jan/Dez, 2008.

_____. **Quilombos**: os caminhos do reconhecimento em uma perspectiva contrastiva entre o direito e a Antropologia. Revista Fronteiras, Dourados, MS, V. 11, nº 19, p. 165-178, Jan/Jun, 2009.

OLIVEIRA, Pacheco João. **O Retrato de um Menino Bororo**: narrativas sobre o destino dos índios e o horizonte político dos museus, séculos XIX e XXI. Tempo, 2007, v. 12, n.23, pp.73-99.

OLIVEIRA, Wilson José Ferreira. **De gente de cor a quilombolas**: desigualdades, religião e identidade. Caderno CRH, Salvador, v. 26, p. 139-156, Jan/Abril, 2013.

ONETO, P. D. **A que e como Resistimos**: Deleuze e as Artes. IN: LINS, D. (Org.) Nietzsche/Deleuze: Arte e resistência. RJ: Forense Universitária: Fortaleza, CE: Fundação da Cultura, Esporte e Turismo, 2004. p. 198-211.

ORIXÁ. **OBALUAUÊ**. Disponível em: <https://goo.gl/l1sweJ>. Acesso em: 20 setembro de 2016.

ORIXÁ. **OGUM**. Disponível em: <https://goo.gl/eVr7N3>. Acesso em: 20 setembro de 2016.

ORIXÁ. **YEMANJÁ**. Disponível em: <https://goo.gl/rWs3T8Y>. Acesso em: 03 de outubro de 2016.

ORIXÁ. **IANSÃ**. Disponível em: <https://goo.gl/3TfspU>. Acesso em: 03 de outubro de 2016.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis: Vozes, 1978.

PAULA, Elaine de. **Vem brincar na rua!** Entre o Quilombo e a Educação Infantil: capturando expressões, experiências e conflitos de

crianças quilombolas no entremeio desses contextos. 2014. 355 f. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014. Disponível em: <http://tede.ufsc.br/teses/PEED1052-T.pdf>. Acesso em: 20 setembro de 2016.

PEREZ, Carolina dos Santos Bezerra. **O Ensinar e o Aprender do Jongo em Comunidades Quilombolas: a maestria dos jongueiros cumba**. 34ª ANPED, 2011.

PIZA, Edith. **Porta de Vidro: entrada para a branquitude**. In: CARONE, Iray; BENTO, M. A. Silva (Orgs.). Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

REIS, Maria Clareth Gonçalves. **Reflexões sobre a construção da identidade negra num quilombo pelo viés da história oral**. 24ª ANPED, 2004

RESTREPO, Luis Carlos. **O direito à ternura**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

RIO, João do. **A alma encantadora das ruas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

RISCADO, Jorge Luís de Sousa, OLIVEIRA, Maria Aparecida Batista de e BRITO, Ângela M. B. **Vivenciando o Racismo e a Violência: um estudo sobre as vulnerabilidades da mulher negra e a busca da prevenção do HIV/AIDS em comunidades remanescentes de quilombos em Alagoas**. Rev Saúde Soc. São Paulo, v.19, supl.2, p.96-108, 2010.

ROLNIK, Suely. **Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo**. 2ª ed, Porto Alegre: Sulinas, editora da UFRGS, 2014.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001

ROSA, Rogério Machado. Afetos da Docência: por uma cartografia da infância bailarina. 2016. 175 p. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Educação, 2016.

RUSSO, Kelly e ALMEIDA, Alessandra. **Yalorixás e Educação:** discutindo o ensino religioso nas escolas. Caderno de Pesquisa. V. 46 N. 160, p. 466-483. Abr/Jun, 2016.

SANTOS, Eufrazia C. Menezes. **O Preto Velho na Umbanda.** Debates no NER, Porto Alegre, Ano 2, n. 17, p. 121-147, Jan/Jun, 2010.

SANTOS, Hélio. **Discriminação racial no Brasil.** In: SABÓIA, Gilberto Vergne; GUIMARÃES, Samuel Pinheiro (Orgs). Anais de seminários regionais preparatórios para a conferência mundial contra o racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata. Brasília: Ministério da Justiça, 2001.

SANTOS, Luis Henrique dos. **Sobre o etnógrafo turista e seus modos de ver.** In: COSTA, Marisa Vorraber e BUJES, Maria Isabel Edelweis. Caminhos Investigativos III: riscos e possibilidades de pesquisar nas fronteiras. RJ: DP&A, 2005.

SANTOS, Maria Walburga. **O Lúdico em uma Comunidade Quilombola:** inspirações para a educação das relações étnico-raciais. 35ª ANPED, 2012.

_____. **Educação Quilombola:** nas trilhas com as crianças e o lúdico. Revista da ABPN. v. 8, n. 18 nov. 2015 – fev. 2016, p.185-214.

SANTOS, Milton. Espaço e Sociedade. Petrópolis, Vozes, 1979.

SCHEINVAR, Estela. **Biopolítica e judicialização das práticas de direitos:** conselhos tutelares em análise. IN: BRANCO, Guilherme Castelo e VEIGA-NETO, Alfredo. Foucault: filosofia & política. BH: autêntica, 2011.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli e CARVALHO, M. C. Pereira de. A **atualização do conceito de quilombo:** identidade e território nas questões teóricas. Ambiente & Sociedade - Ano V – n. 10, p. 1-10, JAN/JUL, 2002.

SILVA, Gilvania Maria da. **Identidade, Territorialidade na Comunidade Quilombola de Conceição das Crioulas.** 34ª ANPED, 2011.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documentos de Identidades**: uma introdução às teorias do currículo. BH: Autêntica, 2007.

SKLIAR, Carlos. **Pedagogia (Improvável) da Diferença**: e se o outro não estivesse aí? RJ: DP&A, 2003.

_____; LARROSA, Jorge. **Habitantes de Babel**: políticas e poéticas da diferença. BH: Autêntica, 2011.

SODRÉ, Muniz; LIMA, Luis Filipe de. **Um vento sagrado. História de vida de um adivinho da tradição nagô-Kêtu brasileira**. RJ: Mauad, 1996.

SOUSA Ana Maria Borges. **Infância e Violência**. O que a escola tem a ver com isso? Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Porto Alegre: 2002.

_____; CARDOSO Terezinha Maria. **Organização Escolar**. Florianópolis: UFSC/EAD/CED/CFM, 2007.

_____. **Violências**: o que se esconde por entre as sinuosidades do detalhe. IN: SOUSA, Ana Maria Borges e BARBOSA, Isalella Benfica. Cuidar da Educação, cuidar da vida. UFSC, Florianópolis, 2011.

_____; LIMA L. MIGUEL D, NUVIC-PPGE-UFSC, Módulo I, gestão do cuidado e educação biocêntrica e cuidar da educação-cuidar da vida, 2011.

SOUZAS, Raquel. **Liberdade, Violência, Racismo e Discriminação**: Narrativas de mulheres negras e quilombolas da mesorregião centro-sul da Bahia. Revista da ABPN. v. 7, n. 16 mar – jun. 2015, p.89-102.

SPIVAK, G. C. **Pode o Subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, marcos P. Feitosa, André Pereira Feitosa. BH: Editora UFMG, 2010.

TEODHORO, Helena. **Mito e Espiritualidade**: mulheres negras. RJ: Pallas, 1996.

_____. **Iansã**: Rainha dos ventos e das tempestades. RJ: Pallas, 2013.

Tipificação Nacional de Serviços Socioassistenciais. Brasília, DF: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2009.

TRAMONTE, Cristiana. Com a Bandeira de Oxalá! Trajetórias, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na grande Florianópolis. Itajaí: Univali, 2001.

_____. Educação Quilombola: temas e desafios brasileiros. In: WEBER, Catia. **Educação para Populações Específicas** IN: Educação para Diversidade e Cidadania. Florianópolis: MOVER/NUP/CED/EAD/UFSC, 2009.

_____. **Estratégias Interculturais no Cenário Brasileiro**: a festa como educação para a paz. Revista espaço Pedagógico, v.17, n. 2, Passo Fundo, p. 240-251, Jul/Dez, 2010.

ZUBARAN, Maria Angélica e SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. **Interlocuções sobre Estudos Afro-Brasileiros; pertencimento étnico-racial, memórias negras e patrimônio cultural afro-brasileiro**. Currículo sem fronteiras, V.12, n.1, pp.130-140, Jan/Abr, 2012.

SITES COM AS PUBLICAÇÕES DO CASO GRACINHA:

Caso Gracinha. FACEBOOK. Disponível em: <https://goo.gl/f3C1GD>. Acesso em: 10 maio 2016.

Mãe Perde Guarda das filhas por descender de escravos. Geledés. 22 mar 2016. Disponível em: <https://goo.gl/jof0IK>. Acesso em: 11 maio 2016.

Movimento Negro Denuncia racismo da justiça catarinense contra mãe quilombola. Koinonia. 3 mar 2016. Disponível em: <https://goo.gl/Kow8Ie>. Acesso em: 15 março 2016.

Movimento Negro Denuncia racismo da justiça catarinense. Marium. Disponível em <https://goo.gl/ahBmx1>. Acesso em: 15 março 2016.

Movimentos sociais acusam justiça de racismo. Jornal SBT/SC
Publicado em 3 de jun de 2016. Disponível em: <https://goo.gl/vqIVSh>.
Acesso em: 04 junho 2016.

Mulher Negra perde guarda das filhas por ser descendente de escravos.
Alma Preta. 21 mar 2016. Disponível em: <https://goo.gl/7vITUN>.
Acesso em: 10 maio 2016.

Mulher Negra perde guarda das filhas por ser descendente de escravos.
Pragmatismo Político. 29 mar 2016 Disponível em:
<https://goo.gl/9vg4IT>. Acesso em: 10 maio 2016.