

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

SUELY VIRGÍNIA DOS SANTOS

**Quilombos e Educação Escolar Quilombola: estudo introdutório sobre
subjetividade e atitudes reativas às afetações psíquicas causadas pelo escravismo e
racismo no Brasil**

BELO HORIZONTE – MINAS GERAIS

2016

SUELY VIRGÍNIA DOS SANTOS

Quilombos e Educação Escolar Quilombola: estudo introdutório sobre subjetividade e atitudes reativas às afetações psíquicas causadas pelo escravismo e racismo no Brasil

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito à obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Social.
Linha de Pesquisa: Cultura, Modernidade e Processos de Subjetivação.

Orientadora: Profa. Dra. Deborah Rosária Barbosa.

BELO HORIZONTE – MINAS GERAIS

2016

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na publicação
Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG
Programa de Pós-Graduação em Psicologia - Universidade Federal de Minas Gerais

Santos, Suely Virgínia.

Quilombos e Educação Escolar Quilombola: estudo introdutório sobre subjetividade e atitudes reativas às afetações psíquicas causadas pelo escravismo e racismo no Brasil / Suely Virgínia dos Santos; orientadora Deborah Rosária Barbosa. – Belo Horizonte, 2016.

278 f.

Dissertação: Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Social – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Psicologia, Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais.

1. Quilombos 2. Educação Escolar Quilombola 3. Subjetividade. 4. Memórias
I. Barbosa Deborah. II. Universidade Federal de Minas Gerais. III. Título.

Suely Virgínia dos Santos

Quilombos e Educação Escolar Quilombola: estudo introdutório sobre subjetividade e atitudes reativas às afetações psíquicas causadas pelo escravismo e racismo no Brasil.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais para obtenção do título de Mestre em Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Área de Concentração: Psicologia Social.

Aprovada em: _____

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Deborah Rosária Barbosa

Instituição: Universidade Federal de Minas Gerais – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Profa. Dra. Georgina Helena Lima Nunes

Instituição: Universidade Federal de Pelotas/RS

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Profa. Dra. Shirley Aparecida de Miranda

Instituição: Universidade Federal de Minas Gerais – Faculdade de Educação

Julgamento: _____ Assinatura: _____

DEDICATÓRIA

Dedico esta dissertação ao meu pai Antônio Firmino dos Santos (*in memoriam*). Ele permitiu que a escola da vida o tornasse um sábio, apesar de não ter conseguido ir além do processo de alfabetização.

AGRADECIMENTOS

À minha família amada, Artur, Daniel, Fernanda, Eliana, Filipe, Eduardo, Adilson, Deisiane e Eliane, com destaque para minha mãe (*minha mãe menininha*), Dona Lourdes, e minhas irmãs Sônia Mara e Simone Regina (*in memorian*).

À professora Deborah Rosária Barbosa, minha querida orientadora que me acolheu em um momento singular da minha jornada acadêmica e assumiu esta empreitada comigo, com carinho e cumplicidade.

Às minhas amigas de muitas lutas e alegrias Yone, Miriam, Luciana Célia, Geise, Larissa, Soraia e Vanessa Becco.

Aos meus amigos Evandro Nunes, João Carlos Pio e Sales Augusto dos Santos (DF).

À minha equipe do *Kizomba*, Curso de Formação de Professores (as) da Educação Básica das Comunidades Remanescentes de Quilombo da Faculdade de Educação (FaE) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG): Gilmara, Jaírza, Ângela, Lisa, Cláudia Marques, Cláudia Elizabeth, Andreia, Ana Maria, Tati, Regina, Suelen, Silvia Miranda, Franz e coordenadoras Profa. Shirley Aparecida de Miranda e Profa. Vanda Lúcia Praxedes.

À equipe de docentes e demais participantes do curso de formação pré-acadêmica, o “Afirmção na Pós”, através do professor José Eustáquio de Brito, atual Vice-Reitor da Universidade Estadual de Minas Gerais (UEMG).

À minha turma do curso “Afirmção na Pós”, através da Lisa, Marliceia e do Deivide.

À minha “família do Ações”, composta por todas e todos que formam o Programa Ações Afirmativas na UFMG, destacando as crianças Pedro, Joaquim, Rafael, Luara e os adolescentes Tomás e Vítor.

Às Fundações Ford e Carlos Chagas, através da coordenadora Amélia Artes.

Às professoras Érika Lourenço da Pós-Graduação em Psicologia da UFMG, Nilma Lino Gomes e Ana Gomes Rabelo da Faculdade de Educação, também da UFMG.

Ao colegiado do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFMG, através do professor Maycoln Leoni Martins Teodoro e das discentes Andreia e Tayane.

À minha turma do curso de mestrado, através da Luciana, Adriana, Alice e Carla.

Aos professores Marco Aurélio Máximo Prado e Sérgio Dias Cirino do Programa de Pós-Graduação em Psicologia – UFMG. E Edgar Rodrigues Barbosa Neto da Faculdade de Educação, também da UFMG.

À professora Lilian Cristina Gomes do Instituto São Tomás de Aquino (ISTA) e do Observatório de Justiça Brasileira (OBJ) do Departamento de Ciência Política da UFMG e ao professor Carlos Eduardo Marques, antropólogo do Núcleo de Estudos de Populações Quilombolas e Tradicionais (NuQ) /Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (Fafich) /UFMG.

À equipe de narradoras do Projeto do Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural/Ministério do Desenvolvimento Agrário (Nead), do extinto Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), realizado em parceria com a UFMG.

Às comunidades quilombolas de Belo Horizonte, através da Dona Efigênia e sua filha Cássia do Quilombo *Manzo Ngunzo Kaiano* e também, da Dona Lourdes, suas filhas Miriam e Raquel e seu filho Anderson, do Quilombo Luízes.

Às comunidades quilombolas do interior de Minas Gerais, através da Marilene e Tio Badu, do Quilombo Matição em Jaboticatubas; Dona Tiana, suas filhas Sandra, Tânia, Glória, Imaculada, Graça e o pequeno Miguel, do Quilombo Carrapatos de Tabatinga em Bom Despacho; Iria e família, do Quilombo Morro do Santo Antônio em

Itabira; Deca, Heleninha e Tida, do Quilombo Lapinha em Mathias Cardoso; Sr. Antônio, Sr. Mário e Goreth, do Quilombo Arturos em Contagem; Rosimeire, Inajá e Lucilene, do Quilombo Alegre em Januária; Cláudia Marques, representante dos Quilombos da etnia gurutubana de Janaúba; Dona Senhora e seu sobrinho Delivan, dos Quilombos Malhada e Malhadinha em Gameleiras; João Bispo, do Quilombo Mumbuca em Jequitinhonha; Valdete e Rosária, do Quilombo Porto dos Alves em Chapada do Norte; Maestro Idelfonso, Terezinha e Leninha, do Quilombo Santo Iziro em Berilo; e ainda Maria Alves e Vandeli, do Quilombo Córrego Santa Cruz em Ouro Verde de Minas.

Às comunidades quilombolas do Brasil, através do casal Albertina e Márcio, do Quilombo Família Thomaz em Santa Catarina; Regina, do Quilombo Cafundó no interior de São Paulo; José Roberto e seus pais, do Quilombo Brotas em Itatiba, São Paulo; e Neimar, do Quilombo Caçandoca no litoral paulista.

À Cristo, que sinto como sinônimo de Obatalá e/ou Oxalá.

À ancestralidade africana, através da minha *mãe espiritual* Iansã (Oyá), *dona* da minha cabeça e *regente* da minha personalidade – Eparrei Oyá!

RESUMO

Santos, Suely V. (2016). *Quilombos e Educação Escolar Quilombola: estudo introdutório sobre subjetividade e atitudes reativas às afetações psíquicas causadas pelo escravismo e racismo no Brasil*. Dissertação de Mestrado, Faculdade Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.

Trata-se de uma pesquisa qualitativa, localizada na Linha de Pesquisa: Cultura, Modernidade e Processos de Subjetivação, que versa sobre a subjetividade e memórias dos povos dos Quilombos. Essas comunidades tradicionais são vanguardistas das histórias e lutas dos negros no Brasil, por isso, a Educação Escolar Quilombola determina que seus estilos de vida, culturas, religiosidade, memórias e lutas sejam considerados em todas as etapas da Educação Básica. A introdução teórica deste estudo trouxe um histórico sobre a escravidão e os conceitos de subjetividade e memória, sintonizando-os com as histórias, lutas territoriais e de combate ao racismo desses grupos. Seguiram-se a conceituação de Quilombo, um panorama dessas comunidades na realidade educacional de Minas Gerais e a apresentação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola. O objetivo geral foi identificar elementos que possam compor os cursos de formação docente para essa modalidade de ensino, visando sua implementação nas escolas estaduais que atendem aos Quilombos da cidade de Belo Horizonte/MG. Este estudo teve como participantes, três gestores de duas instâncias da Secretaria de Estado de Educação e representantes de dois, dos três Quilombos de Belo Horizonte. O trabalho de campo foi desenvolvido através da aplicação de dois roteiros de entrevistas semiabertas, apresentados respectivamente às quilombolas e aos gestores. O material coletado foi submetido à análise de conteúdo e as categorias finais foram discutidas, com base na triangulação de dados. Os resultados encontrados confirmaram a importância do arcabouço teórico da Psicologia Social para a aplicação da Educação Escolar Quilombola, pois, através dele é possível compreender as afetações psíquicas causadas pelo escravismo e racismo, os tipos de reações criados pelos negros, destacando os que levaram à criação dos Quilombos, a influência das memórias africanas, servindo de base para a constituição e preservação dos Quilombos e ainda, as histórias, estilos de vida, produção, religiosidade e jornadas de lutas dos quilombolas. Esses resultados também revelaram que o racismo institucional encontra-se instalado nas Instituições de Ensino Superior, contribuindo para que os cursos oferecidos formem, entre outros profissionais, pesquisadores, psicólogos e professores das escolas de Educação Básica entorpecidos pelo desconhecimento e menosprezo, diante das questões raciais e da temática dos Quilombos. Esta pesquisa mostrou que isso ocorre, porque é necessária uma maior discussão dos psicólogos que atuam como docentes nos cursos de Pedagogia e Licenciaturas, sobre possíveis negligências no ensino sobre a formação psíquica e suas dimensões, como a subjetividade e memórias. Esta análise é concluída com a afirmativa de que a formação docente para a Educação Escolar Quilombola pode ser beneficiada pela base teórica supracitada da Psicologia Social. No entanto, essa conclusão também é uma alerta para que esses processos de formação sejam precedidos por trabalhos que auxiliem os psicólogos sociais, gestores e professores comprometidos com esse novo ensino, no entendimento da própria constituição psíquica, subjetividade e memórias. Acredita-se que assim, esses docentes tenham condições de ir além da sua capacidade profissional e técnico-científica, conseguindo compreender, valorizar e respeitar os quilombolas, como os seres humanos que são.

Palavras-Chave: Quilombos; Educação Escolar Quilombola; Subjetividade; Memórias.

ABSTRACT

Santos, Suely V. (2016). Quilombos and Quilombola's School Education: a study about subjectivity and reactionary attitudes to psychic damages caused by slavery and racism in Brazil. Master's Thesis, Philosophy and Human Sciences College, Federal University of Minas Gerais, Belo Horizonte, Brazil.

This is a qualitative research, located in Research Line: Culture, Modernity and Subjectivity processes which deals with subjectivity and memories of the Quilombo's people. These traditional communities are vanguard of the history and struggles of black people in Brazil, so the Quilombola School Education determines that their lifestyles, culture, religion, memories and struggles be considered at all stages of Basic Education. The theoretical introduction of this study brought a history of slavery and concepts of subjectivity and memory, tuning them with the stories, territorial struggles and of these groups' fights against racism. The concept of Quilombo was developed an overview of these communities according to Minas Gerais' educational reality and the presentation of the National Curriculum Guidelines for Quilombola's School Education. The overall objective was to identify elements that can compose the teacher training courses for this type of education, aiming at its implementation in state schools that meet the Quilombos of the city of Belo Horizonte / MG. The participants of this study were, three managers of two instances of the State Department of Education and representatives of two of the three Quilombos in Belo Horizonte. The fieldwork was developed by applying two scripts of semi-open interviews, presented respectively to the Quilombolas and managers. The collected material was subjected to content analysis and final categories were discussed, based on data triangulation. The results confirmed the importance of the theoretical framework of Social Psychology for the implementation of Quilombolas' School Education, because through it is possible to understand the psychic damages caused by slavery and racism, the types of reactions created by blacks, highlighting those that led to creation of Quilombos, the influence of African memories, providing the basis for the establishment and preservation of Quilombos and still, the stories, lifestyles, production, religiosity and days of struggles of the Quilombolas. These results also revealed that institutional racism is installed in Higher Education Institutions, contributing to the courses offered form, among other professionals, researchers, psychologists and teachers of basic Education Schools numbed by ignorance and contempt, on racial issues and the thematic of the Quilombos. This research showed that this occurs, because it is necessary a greater discussion of the psychologists who act as teachers in the courses of Pedagogy and Bachelor's degrees, about possible negligence in the teaching about the psychic formation and its dimensions, such as subjectivity and memories. This analysis is concluded with the affirmation that the teacher training for Quilombola School Education can benefit from the aforementioned theoretical framework of Social Psychology. However, this conclusion is also a warning to these training processes be preceded by work to assist social psychologists, managers and teachers committed to this new education, on the understanding of their own formation psychic, subjectivity and memories. It is believed so, these teachers will be able to go beyond their professional and technical-scientific capacity, managing to understand, value and respect the Quilombolas, as the human beings they are.

Keywords: Quilombos; Quilombo's School Education; Subjectivity, Memories

LISTA DE TABELAS

	PÁG.
TABELA N. 1: A população brasileira e a quantidade de escravizados, conforme distribuição regional existente no ano de 1819	49
TABELA N. 2: Panorama dos Quilombos Brasileiros – Gestão 2014 – Seppir	154
TABELA N. 3: Comunidades quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril de 2014 da Mesorregião Campo das Vertentes	167
TABELA N. 4: Comunidades quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou Em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril de 2014 da Mesorregião Central	168
TABELAS N. 5-6: Comunidades quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril de 2014 da Mesorregião Jequitinhonha	169
TABELAS N. 7-8: Comunidades quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril de 2014 da Mesorregião Metropolitana de Belo Horizonte	171
TABELA N. 9: Comunidades quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril de 2014 da Mesorregião Noroeste	173
TABELAS N. 10-13: Comunidades quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril de 2014 da Mesorregião Norte	174
TABELA N. 14: Comunidades quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril de 2014 da Mesorregião Oeste	177
TABELA N. 15: Comunidades quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril de 2014 da Mesorregião Sul/Sudoeste	178
TABELA N. 16: Comunidades quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril de 2014 da Mesorregião Triângulo Mineiro/Alto Paranaíba	178
TABELA N. 17: Comunidades quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril de 2014 da Mesorregião Vale do Mucuri	179
TABELA N. 18: Comunidades quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril de 2014 da Mesorregião Vale do Rio Doce	180
TABELA N. 19: Comunidades quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril de 2014 da Mesorregião Zona da Mata	181
TABELA N. 20: Mesorregiões de Minas Gerais	182
TABELA N. 21: Quilombolas não alfabetizados, cadastros no Programa Bolsa Família – Por município	185
TABELA N. 22 – Distribuição das 23 escolas estaduais em 17 territórios Quilombolas – Por município	186

LISTA DE SIGLAS

ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
 APA – Área de Preservação Ambiental
 APP – Área de Preservação Permanente
 CEB – Câmara de Educação Básica
 CEDEFES – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva
 CEFET/MG – Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais
 CNE – Conselho Nacional de Educação
 CONAE – Conferência nacional de Educação
 CONAQ – Coordenação Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
 DOU – Diário Oficial da União
 EJA – Educação para Jovens e Adultos
 FaE – Faculdade de Educação
 FCP – Fundação Cultural Palmares
 FNB – Frente Negra Brasileira
 FPEDER/MG – Fórum Permanente de Educação e Diversidade Étnico-Racial de Minas Gerais
 GTEQ – Grupo de Trabalho de Educação Quilombola
 INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
 MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário
 MEC – Ministério da Educação
 MNU – Movimento Negro Unificado
 NEAD/MDA – Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural/Ministério do Desenvolvimento Agrário
 N'GOLO – Federação das Comunidades Quilombolas de Minas Gerais
 NuQ/Fafich/UFMG – Núcleo de Estudos de Populações Quilombolas e Tradicionais/Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/Universidade Federal de Minas Gerais
 ONG – Organização não governamental
 ONU – Organização das Nações Unidas
 PBH/MG – Prefeitura de Belo Horizonte/Minas Gerais
 PNDC – Pré-Vestibular para Negros e Carentes
 RTID – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
 SEB – Secretaria de Educação Básica
 SECAD – Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão
 SEDA/MG – Secretaria de Estado de Desenvolvimento Agrário/ Minas Gerais
 SEDPAC/MG – Secretaria de Estado de Direitos Humanos, Participação Social e Cidadania/Minas Gerais
 SEE/MG – Secretaria de Estado de Educação/Minas Gerais
 SEPLAG – Secretaria de Estado de Planejamento e Gestão
 SEPIR - Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
 SRE/Metropolitana A – Superintendência Regional de Ensino/Metropolitana A
 SRE/Metropolitana B – Superintendência Regional de Ensino/Metropolitana B
 SRE/Metropolitana C – Superintendência Regional de Ensino/Metropolitana C
 UEMG – Universidade Estadual de Minas Gerais
 UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais
 TEN – Teatro Experimental do Negro

SUMÁRIO

	PÁG
DEDICATÓRIA.....	v
AGRADECIMENTOS.....	vi
RESUMO.....	ix
ABSTRACT.....	xi
LISTA DE TABELA.....	xii
LISTA DE SIGLAS.....	xiii
SUMÁRIO.....	xiv
APRESENTAÇÃO.....	17
INTRODUÇÃO	21
I - A ESCRAVIDÃO NO BRASIL.....	21
I – 1. A presença negra no Brasil Colônia.....	23
I – 2. A economia da Colônia e o avanço da escravização de negros.....	30
I – 3. A escravização de negros em Minas Gerais.....	39
I – 4. Controvérsias da Lei da Abolição da Escravatura (1888) – O povo negro sempre foi o agente da sua própria libertação.....	42
II - AS AFETAÇÕES PSÍQUICAS DO ESCRAVISMO, INDUZINDO OS NEGROS À CRIAÇÃO DE NOVOS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO NO BRASIL.....	55
II – 1. Injúria racial, racismo e violência psicológica: um breve relato das medidas de criminalização da prática do <i>ato de humilhar o outro</i>	66
II – 2. A diversidade nos modos dos negros reagirem à humilhação social....	69
II – 2. a) Assimilação.....	72
II – 2. b) Negação.....	74
II – 2. c) Resignação servil.....	75
II – 2. d) Ressentimento adensado ou <i>projeto doença</i>	74
II – 2. e) Resignação judicativa.....	78
II – 2. f) Grito e a ação impulsiva.....	79
II -2.g) Discurso e a ação sóbrios, rumo ao poder de julgamento e da ressignificação da dor: a militância	79
II – 3. O caráter terapêutico da postura militante da maioria do povo negro: um curto relato das organizações sociopolíticas e culturais assumidas ao longo do tempo.....	79
II – 3. 1. A militância das mulheres negras.....	85
II – 3. 2. Ações mais marcantes da militância negra nos últimos vinte e um anos.....	90
	94
III - AS MEMÓRIAS E A HISTÓRIA DOS QUILOMBOS: RESPOSTAS VINDAS DA ÁFRICA PARA TRATAR DA HUMILHAÇÃO SOCIAL SOFRIDA PELOS NEGROS NO BRASIL.....	99
III – 1. As memórias documentais dos Quilombos.....	113
III – 2. A fluência das memórias práticas no cotidiano dos Quilombos.....	115
III – 3. Memórias orais, religião, etnia e cultura, dimensões simbólicas do território quilombola.....	118
III – 4. Algumas questões sobre etnia e cultura quilombola.....	129

III – 5. As memórias e as questões de território, territorialidade e territorialização.....	137
III – 6. A evolução do conceito de Quilombo no contexto dos processos de territorialização.....	143
IV – NEGROS E QUILOMBOLAS BRASILEIROS: COMO A LIBERDADE AINDA NÃO CHEGOU, A RESISTÊNCIA CONTINUA....	152
IV – 1. O racismo institucional delineando as posturas governamentais, para confinar os negros e quilombolas às piores condições de vida.....	157
IV – 2. Um panorama dos Quilombos de Minas Gerais.....	166
IV – 3. A situação educacional das comunidades quilombolas de Minas Gerais, até o início do ano de 2014.....	182
IV – 4. As lutas dos negros por uma educação digna.....	187
IV – 5. O advento das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola, a Resolução CNE/CEB n. 08 de 2012 e os desafios para a sua implementação.....	190
V – OS CAMINHOS PERCORRIDOS NESTE ESTUDO.....	196
V – 1. Objetivo Geral.....	196
V – 1. 1. Objetivos Específicos.....	196
V – 2. Método.....	198
V – 2. 1. Participantes e demais fontes de informações.....	198
V – 2. 2. Instrumentos.....	200
V – 2. 3. Procedimento de coleta dos dados.....	202
V – 2. 4. Procedimento de análise dos dados.....	202
VI – RESULTADOS E DISCUSSÃO ANALÍTICA.....	204
VI – 1. O Quilombo A.....	205
VI – 2. O Quilombo B.....	206
VI – 3. O Quilombo C.....	207
VI – 4. Os resultados	209
VI – 4. 1. Entrevistas dos gestores.....	209
VI – 4. 2. Entrevistas das quilombolas.....	215
VI – 5. Discussão analítica.....	223
VII – CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	249
VII – 1. Da conclusão para as ações.....	249
VII – 2. Outros produtos desta pesquisa.....	252
REFERÊNCIAS.....	254
ANEXOS E APÊNDICES.....	270

Santos negros (A Quatro Vozes, 2004)

Salve os santos negros
Nossa Senhora do Rosário
Salve São Benedito, Santa Efigênia, salve.

Eu bato no surdo imito coração
Passeio no reco chamando atenção
Na caixa não paro, alterno mão com mão.
E o pé não sossega quer é dançar, eu vou.

Vou cortejar em procissão
Pra São Benedito é a minha oração.

Palavra te pego brincando na canção
Ganzá dá o molho, chocalho de mão.
E o corpo se acende não para um segundo
É percussão pura, eu quero é dançar, eu vou.
Ganzás vão nos pés, patagome nas mãos.
Pra São Benedito é a minha oração.

APRESENTAÇÃO

A fase que antecedeu à inserção no curso de mestrado em Psicologia Social foi morosa, em função de diversos fatores pessoais e sociopolíticos. Havia o propósito de realizar uma pesquisa sobre as afetações do escravismo e do racismo no psiquismo dos negros no Brasil, entretanto, o grande desafio foi traduzir essa ideia para a linguagem exigida pela ciência. O tempo se encarregou de criar um elo entre esse intento de análise e a questão das comunidades quilombolas, consideradas vanguardistas das histórias e jornadas de lutas do povo negro no Brasil, mas esse enlace não desfez o dilema relacionado aos ditames acadêmicos.

O modelo deste estudo só começou a ser gestado de fato, em abril de 2012, durante o curso de formação pré-acadêmica realizado por um consórcio firmado entre o Programa Ações Afirmativas na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), a Universidade Estadual de Minas Gerais (UEMG) e o Centro Federal de Educação Tecnológica em Minas Gerais (Cefet/MG). O curso denominado “Afirmção na Pós” foi coordenado pela Profa. Nilma Lino Gomes, que faz parte do corpo docente do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da UFMG, mas exercia na época, o cargo de conselheira do Conselho Nacional de Educação (CNE) do Ministério da Educação (MEC), e atuava como relatora na Comissão responsável pela elaboração das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola.

Naquela ocasião, a Profa Nilma visitou sua primeira turma do curso “Afirmção na Pós” e fez uma explanação sobre as atividades que vinham sendo desenvolvidas pelo CNE, colocando uma cartilha nas mãos de cada uma das duas alunas que tinham a pretensão de pesquisar Quilombos. A cartilha versava sobre as ações que estavam em andamento, no sentido da elaboração de uma política de ensino específica para

quilombolas e o seu tema era: “A Educação Escolar Quilombola que temos e a que queremos”. Esse foi o momento da concepção deste trabalho intitulado: Quilombos e Educação Escolar Quilombola: estudo introdutório sobre subjetividade e atitudes reativas às afetações psíquicas causadas pelo escravismo e racismo no Brasil.

Esta análise objetivou identificar elementos que possam compor os cursos de formação docente para essa modalidade de ensino, visando sua implementação nas escolas estaduais que atendem aos Quilombos da cidade de Belo Horizonte/MG. No entanto, a inserção deste estudo na linha de Pesquisa: Cultura, Modernidade e Processos de Subjetivação (subárea da Psicologia Social) do Programa de Pós-Graduação em Psicologia, da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), também permitiu uma discussão sobre as afetações psíquicas promovidas pela escravidão e racismo. E isso culminou no apontamento e organização dos modos de reação que os sujeitos negros assumem diante desses dois sistemas opressivos.

Desse modo, o primeiro capítulo trouxe uma discussão sobre a história da escravidão no Brasil, enfatizando as estratégias de opressão utilizadas pelos europeus e, em contrapartida, as formas de resistência criadas pelo povo negro. O segundo capítulo versou sobre o conceito de subjetividade adotado neste trabalho, relacionando-o às implicações do escravismo e racismo no psiquismo dos negros. A humilhação social foi apontada como o principal mecanismo de opressão da hegemonia branca, por isso, suas consequências resultaram na formação de um elenco de reações assumidas pelos negros, que vão desde a assimilação, até a atitude militante e a fundação dos Quilombos.

O terceiro capítulo segue com a discussão acerca da subjetividade, no aspecto das memórias pessoal e social. Nessa etapa, as memórias documentais, práticas e orais (oralidade ou tradição oral) foram realçadas com as funções de garantir a adesão afetiva entre os quilombolas, e deles com os seus territórios. Além disso, as memórias foram

destacadas na constituição desses grupos étnicos, os estilos de vida e produção, religiosidade e cultura que caracterizam os Quilombos.

O quarto capítulo apresentou um panorama nacional dos Quilombos e informações sobre as comunidades quilombolas de Minas Gerais. Isso foi seguido por uma abordagem sobre o racismo institucional e a forma que os Governos de Minas trataram esses grupos até o ano de 2014, sobretudo, através da rede estadual de ensino. E, por fim, o tema da Educação e das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação Escolar Quilombola foram apresentados, evidenciando-se os seus aspectos subjetivos. O quinto capítulo foi composto pelo objetivo geral e os específicos, seguidos por uma descrição dos procedimentos e dos métodos análise de conteúdo e análise de triangulação de dados utilizados nesta pesquisa.

O sexto capítulo foi iniciado com uma descrição do trabalho de campo, apresentando e evidenciando as principais características dos três Quilombos investigados, das entrevistas realizadas com gestores e quilombolas que serviram de base para o apontamento dos resultados e a discussão analítica desta pesquisa, que veio a seguir. O sétimo capítulo trouxe as considerações finais, seguidas de referências, anexos e apêndices.

Zumbi (Jorge Ben Jor, 1974)

Angola, Congo, Benguela
Monjolo, Cabinda, Mina,
Quiloa, Rebolo.

Aqui onde estão os homens
Há um grande leilão
Dizem que nele há
Uma princesa à venda
Que veio junto com seus súditos
Acorrentados em carros de boi

Eu quero ver...
Angola...

Aqui onde estão os homens
De um lado cana de açúcar
Do outro lado cafezal
Ao centro senhores sentados
Vendo a colheita do algodão branco
Sendo colhidos por mãos negras
Eu quero ver
Quando Zumbi chegar
O que vai acontecer
Zumbi é senhor das guerras
É senhor das demandas
Quando Zumbi chega é Zumbi
É quem manda
Eu quero ver...

I - A ESCRAVIDÃO NO BRASIL

A história da escravidão no Brasil foi protagonizada pelos portugueses, no período em que a inabilidade para a agricultura havia estagnado a economia do seu país, e eles ainda enfrentavam epidemias e redução populacional. Além disso, os lusitanos eram discriminados e humilhados em seu próprio Continente, pois, enquanto os demais países eram invadidos por grupos como os celtas, germanos e normandos, Portugal amargava sucessivas invasões de povos vindos da África e, cada vez mais, a sua nação se miscigenava com gente de pele escura, nariz grande e grosso, tal como os mouros.

Essas circunstâncias fizeram com que os portugueses se lançassem a aventuras de além-mar, buscando poder e prosperidade em outras partes do mundo (Freyre, 1984)¹. Isto porque, se por um lado, a indefinição étnica e cultural dos portugueses era alvo do preconceito europeu, por outro, as características nômades dos seus invasores lhes sugeriam estratégias de superação das dificuldades de sobrevivência, que poderiam ser experimentadas fora do seu território:

A mobilidade foi um dos segredos da vitória portuguesa; sem ela, não se explicaria ter um Portugal quase sem gente, um pessoalzinho ralo, insignificante em número – [...] – conseguido salpicar virilmente do seu resto de sangue e de cultura populações tão diversas e a tão grandes distâncias umas das outras: na Ásia, na África, na América, em numerosas ilhas e arquipélagos (Freyre, 1984, p. 8).

Entretanto, Fausto (1995) explica que a mobilidade dos portugueses não teve só a crise econômica e a discriminação sofrida no próprio Continente como motivações para as suas experiências marítimas, pois a influência dos mouros sobre a sociedade lusitana também continha forte conotação de aventura. Havia uma série de fantasias

¹ Mesmo não sendo objetivo do presente trabalho, é importante dizer que, alguns teóricos, apontam a visão de Gilberto Freyre (1984) como uma leitura colonizada, que deu margem à ideologia da democracia étnico racial.

sobre as regiões desconhecidas do planeta, sobretudo a África. Elas sugeriam a existência de reinos fantásticos, constituídos por seres absolutamente estranhos ao conceito de ser humano criado pelo ideário judaico-cristão que se fortalecia na Europa. Assim, a possibilidade de domínio e de cristianização daqueles tais povos “bárbaros e pagãos” empolgou a cúpula da Igreja Católica, aguçou o desejo de poder da Corte portuguesa e despertou esperanças de melhoria de vida para o povo daquele Portugal quase falido.

[...] no início do século VI, a expansão correspondia aos interesses diversos das classes, grupos sociais e instituições que compunham a sociedade portuguesa. Para os comerciantes era a perspectiva de um bom negócio; para o rei era a oportunidade de criar novas fontes de receita em uma época em que os rendimentos da Coroa tinham diminuído muito, além de ser uma boa forma de ocupar os nobres e motivo de prestígio; para os nobres e para os membros da Igreja, servir ao rei ou servir a Deus, cristianizando os “povos bárbaros” resultava em recompensas e em cargos cada vez mais difíceis de conseguir, nos estreitos quadros da metrópole; para o povo, lançar-se ao mar significava, sobretudo, emigrar, tentar uma vida melhor, fugir de um sistema de opressão (Fausto, 1995, p.23).

O início da organização econômica e civil da sociedade brasileira teve o trabalho escravo indígena e negro como fundamento. Gilberto Freyre (1984) conta que esse desenvolvimento organizacional se deu a partir do ano de 1532, após mais de um século de contatos entre os portugueses e alguns povos africanos. Fausto (1995) esclarece que a aproximação de Portugal da costa ocidental da África foi lenta e demandou diversos e intensos investimentos da Coroa portuguesa, para o estabelecimento de portos de comércio nas terras africanas. Tal persistência é explicada por Freyre (1984), ao dizer que desde o início, essa proximidade apontava para o potencial de adaptação dos africanos ao clima prevalente no Brasil e ainda demonstrava a potencialidade que eles tinham para o exercício de práticas agrícolas e de mineração.

O conhecimento e as culturas dos povos africanos resultavam em habilidades específicas que eram promissoras para os portugueses. Além disso, a resistência dos indígenas à escravidão somada à hostilidade das condições físicas encontradas no território brasileiro mostrava que a mão de obra africana poderia ser mais vantajosa para o trabalho escravo, pois: “Tudo aqui era desequilíbrio. Grandes excessos e grandes deficiências, as da nova terra” (Freyre, 1984, p. 15).

Fausto (1995) reforça dizendo que longe de propiciar uma organização governamental e econômica rigidamente estruturada para a Coroa portuguesa, as terras brasileiras significaram uma complexa rede de desafios. Assim, os sucessivos e inusitados obstáculos ambientais impuseram lenta ampliação do domínio português, motivando a formação das chamadas bandeiras protagonizadas por europeus estabelecidos em São Paulo, que foram seguidas pela sua descendência. Por isto, apesar do caráter pessoal e/ou familiar das ações expansionistas assumidas pelos bandeirantes paulistas, o Governo luso foi significativamente beneficiado por elas. No entanto, se inicialmente, a expansão marítima uniu a Igreja Católica à Coroa de Portugal, as condições encontradas no Brasil provocaram fases de graves conflitos entre essas partes, registrados em diferentes épocas da história, como será visto a seguir.

I - 1. A presença negra no Brasil Colônia

Kizomba, a festa da raça
(Luiz Carlos da Silva, 2005)

Valeu Zumbi, o grito forte dos Palmares.
Que correu terras céus e mares, influenciando a abolição.
Hoje a Vila é Kizomba, é batuque,
canto e dança, jongo e maracatu.

Portugal deflagrou o seu chamado processo colonizador, traficando africanos e submetendo-os ao regime escravista estabelecido no Brasil. A nação brasileira foi formada a partir do que havia de melhor nas culturas negras vindas de várias regiões da África, mediante o seguinte entendimento dos colonizadores:

[...] revelaram-se os escravos negros, dos estoques mais adiantados, em condições de concorrer melhor que os índios à formação econômica e social do Brasil [...].

Pode-se juntar a essa superioridade técnica e de cultura dos negros, sua predisposição como que biológica e psíquica para a vida nos trópicos. Sua maior fertilidade nas regiões quentes. Seu gosto pelo sol. Sua energia sempre fresca e nova, quando em contato com a floresta tropical (Freyre, 1984, p. 286).

Lopes (2006) diz que os livros antigos de História do Brasil dividiam os africanos vindos para este país em duas etnias: povos bantos e sudaneses. No entanto, essa divisão contada pelos brancos é errônea, porque os bantos dizem respeito a várias etnias tais como os angolas, bengalas, monjolos e moçambiques (Fausto, 1995). Tratava-se, portanto, de vários grupos étnicos constituintes de “um grande conjunto de povos falantes de línguas que têm uma origem comum” (Lopes, 2006, p.104-105). Entre outras particularidades, as línguas dos povos bantos são caracterizadas pelo uso de prefixos como, por exemplo, *Um, M, Ki, N* nos nomes próprios. Os prefixos têm a função de distinguir cada pessoa, indicando simultaneamente o seu grupo étnico, a sua língua, o território que ela ocupa ou a região de onde é originária. Por outro lado, “muitos escravos aqui dados como sudaneses, como ‘peças de Guiné’, eram na realidade, originários de Angola e do Congo” (Lopes, 2006, p. 103). Essa confusão foi comum, especialmente no século XVIII, por dois motivos. Primeiro, porque “o nome ‘Guiné’ designava todo o território que vai hoje do Senegal ao Gabão” (p. 103), contando com a Ilha de São Tomé. Segundo, porque, por um tempo, os navios negreiros

eram obrigados a passarem por essa ilha para pagarem taxas tributárias, antes de seguirem para o Brasil.

Enredados, então, num juízo apriorístico, esses estudos sobre o negro brasileiro só viram as aparências: não souberam definir com clareza os conceitos de *Banto* e *Sudanês*; não mostraram os diversos contextos históricos em que esses Bantos vieram para o Brasil; não falaram das grandes civilizações florescidas nas partes meridional central e oriental da África antes da chegada dos portugueses [...]; não se aprofundaram na heróica e organizada resistência dos africanos à escravização e ao domínio colonial; não viram a República Livre dos Palmares como um Estado criado e dirigido por Bantos; confundiram etnias com portos de embarques; não estudaram os Bantos enfim (Lopes, 2006, p. 103-104).

Fausto (1995) diz que, os africanos traficados para o Brasil eram majoritariamente jovens e do sexo masculino. Eles eram escolhidos nas suas terras de origem, de acordo com os interesses econômicos dos portugueses. Dessa forma, o que determinou a vinda dos angolas, bengalas, monjolos, moçambiques, iorubás (nagôs), gêges, tapas, haussás, etc., nada mais foi do que o conhecimento e a capacidade produtiva de cada um desses grupos étnicos (Fausto, 1995). Segundo Gomes (2015): “Entre os escravizados havia reis, príncipes, rainhas, guerreiros, sacerdotes, artistas e um sem número de agricultores, mercadores urbanos, conhecedores da metalurgia e do pastoreio” (p. 08).

Cunha Júnior (2010) corrobora isto, revelando que a maioria dos tipos de produção desenvolvidos no Brasil é tributária do conhecimento dos africanos escravizados no país². Os negros qualificaram a arte da forja do ferro e deram início à metalurgia, porque teriam se aproximado do conhecimento da liga do aço, cerca de três séculos antes dos europeus. O autor segue dizendo que, os modos de produzir o açúcar e de beneficiar o algodão e a confecção dos tecidos africanos já eram muito apreciados pelos europeus, antes da evolução do ideário colonizador.

² Este estudo focaliza a escravidão negra no Brasil, mas é importante lembrar que o escravismo não é um fenômeno restrito à colonização portuguesa.

Os africanos detinham saberes sobre a criação de gado, a cultura do couro e produziam sandálias e bolsas que abasteciam o mercado europeu. Suas contribuições também favoreceram a construção civil, entendida na época como olaria, porque eles sabiam construir casas com pedras encaixadas umas às outras, adobe, taipa de pilão, taipa de mão (ou pau a pique) e urupema³, extremamente frescas para o clima tropical do território brasileiro.

As habilidades dos negros foram fundamentais para a agricultura, porque sua sabedoria acerca do cultivo (e beneficiamento) do arroz, cana de açúcar, café, banana, amendoim, algodão é muito mais antiga do que a chegada dos colonizadores no Continente africano. Eles desenvolveram a gastronomia porque trouxeram o uso do inhame, milho, coco, azeite de dendê (ou de palma), verduras, frutas e outros gêneros alimentícios. Antes, esses produtos só eram apreciados pelos indígenas, ou então, totalmente desconhecidos (Cunha Júnior, 2010).

Segundo esse mesmo autor, a mineração só foi desenvolvida em larga escala no Brasil, porque os africanos dominavam o conhecimento sobre a extração de metais preciosos, feita em diferentes ambientes. Além disso, eles expandiram a indústria da química, por fabricar sabão, produzir e tingir tecidos. Os negros contribuíram para a evolução da pesca, pois sabiam construir barcos, redes e conheciam técnicas eficazes de pescaria. Outros setores beneficiados foram a marcenaria, arquitetura e carpintaria, porque eles dominavam o uso da madeira e, portanto, construíam peças para a montagem de moinhos, engenhos de açúcar, teares, carros de boi, carroças, imagens de

³ Adobe: tipo de tijolo feito com terra crua ou argila, misturada com fibra vegetal, estrume de gado e óleo vegetal ou animal. Taipa de pilão: utilizada para alicerces e paredes. É feita de massa de terra crua, esterco, óleo, sangue de animais e fibras vegetais, socados no pilão. Taipa de mão: versão mais rústica da taipa de pilão, cuja massa é aplicada à mão, em um estrado feito com cipó ou fibra vegetal, formando as paredes da casa. Urupema: técnica utilizada para dividir os cômodos da casa, feita com taquara (bambu), palha, fibras vegetais e madeira. Isto garante uma ótima ventilação, abrandando a luz solar no interior das casas e protege a intimidade dos moradores (Cunha Júnior, 2010).

santidades, estruturas para a edificação de casas, igrejas, móveis, instrumentos musicais, etc.

[...] as culturas africanas transplantadas para o Brasil e as experiências históricas de sociedades agrárias e urbanas africanas são resultantes de milênios de aprimoramentos diversos vindos desde mais de 4000 anos antes da Era cristã, das civilizações da antiguidade da região do vale do rio Nilo, de povos como os núbios, os egípcios e os etíopes, chegando aos reinos dos séculos 12 ao 15, na região do vale do rio Níger (Cunha Júnior 2010, p. 14).

Os povos vindos da África também possuíam grande conhecimento sobre as ervas e plantas medicinais. Isto, aliado à sua fé resultava na prática de benzeduras que curavam qualquer doença em pessoas ou animais, *fechavam o corpo*, ou seja, protegiam contra facadas ou tiros, e ainda afastavam os bichos de peçonha das residências e das áreas de trabalho (Brasil, 2010). Portanto, a junção da fé com o conhecimento dos negros garantiu, dentro do possível, os necessários cuidados com a saúde e a proteção da vida no Brasil Colônia.

O uso de jardins com ervas aromáticas, como é o caso da arruda, teve um papel de grande importância no combate às doenças infecciosas transmitidas por insetos. [...], as casas de negros que tinham arruda tinham menos moscas, estavam mais imunes à transmissão de doenças, eram protegidas do “mau-olhado” (Cunha Júnior, 2010, p. 23).

Os negros traficados para a Colônia desembarcavam nos portos que, em sua maioria mantinham locais de quarentena, chamados de *mercados de escravos*, como o que existia na atual Rua Bom Jesus no Recife, em Pernambuco. Esses lugares eram construídos em áreas desertas, porque tal isolamento evitava que os negros ali confinados passassem doenças para a sociedade e facilitava a queima ou sepultamento dos corpos daqueles que pereciam (Brasil, 2010b), enquanto os sobreviventes aguardavam seus futuros compradores. A cidade de Salvador, na Bahia foi a segunda

maior recebedora de africanos, que desembarcavam no Cais da Cidade Baixa, antigo bairro Freguesia da Conceição da Praia, onde também funcionava a Alfândega.

Em relação aos *portos de chegada, locais de quarentena e venda*, selecionamos 9 indicações: Cafua das Mercês (São Luís – Maranhão), Rua do Bom Jesus (Recife – Pernambuco), Cais da Cidade Baixa (Salvador – Bahia), Porto de São Mateus (São Mateus – Espírito Santo), Cais do Valongo (Rio de Janeiro – RJ), Cemitério dos Pretos Novos (Rio de Janeiro – RJ), Mercado do Valongo – (Rio de Janeiro – RJ), Ilha do Bom Jesus (Ilha do Fundão/Rio de Janeiro – RJ) e Porto Jaguarão (Jaguarão – Rio Grande do Sul) (Mattos, 2014, p. 07, *itálico da autora*).

Fausto (1995) diz que o município do Rio de Janeiro recebeu o maior número de africanos traficados para o Brasil. Eles desembarcavam no porto e permaneciam no seu galpão de quarentena chamado Pedra da Prainha, que hoje tem o nome de Pedra do Sal. Esse local está situado na área central da cidade, nas imediações dos bairros Saúde, Gamboa e dos morros da Conceição e Providência, por onde passava a Rua do Valongo, ou Vale Longo. O apogeu desse lugar conhecido como “depósito de venda da ‘carne humana’ trazida da África” (Brasil, 2010b, p. 32), e ainda, como “casa de engorda” (Brasil, 2010b, p. 18) ocorreu entre as décadas de 1760 e 1830, segundo Fausto (1995).

A presença negra no território da Pedra do Sal passou a dominar a paisagem, tanto pela presença de novos africanos, como pelos mais antigos que, escravizados, trabalhavam nas atividades de recepção e manutenção deste comércio com as atividades de alimentação, transporte, cura de doenças, enterramentos etc. Os proprietários procuravam utilizar cozinheiros negros para conquistar maior confiança dos africanos.

Já no início do século XIX, a região passou a ser um dos locais mais frequentados da cidade. Concentrava e isolava todo o comércio de mercadoria humana. Pela comprida e sinuosa Rua do Valongo (atual Camerino), que mais facilmente dava acesso da cidade ao litoral, passavam os escravos recém-chegados e eram acomodados em barracões ou galpões que podiam caber até 400 escravos (Brasil, 2010-b, p. 33).

A maioria dos negros que entraram na Colônia, através do Rio de Janeiro tinha entre 12 e 16 anos de idade, porém essas crianças se misturavam a outras pessoas de várias faixas etárias. Esses africanos vinham muito debilitados por causa da fome, sede e das diversas doenças que os abatiam durante a longa travessia do Atlântico, nos fétidos navios utilizados pelo tráfico. Muitos chegavam à Pedra da Prainha sem vida e outros conseguiam desembarcar, mas a fraqueza e as doenças os levavam a óbito. Os sobreviventes permaneciam no local (porto e galpão, ou mercado) no período de quarentena ou “engorda”, cuidando dos doentes, empilhando e queimando os corpos dos mortos, enquanto esperavam seus futuros compradores (Karasch, 2000 *apud* Brasil, 2010b).

A primeira loja de carne em que entramos continha cerca de trezentas crianças. De ambos os sexos; o mais velho podia ter doze ou treze anos e o mais novo, não mais de seis ou sete anos. Os coitadinhos estavam todos agachados em um imenso armazém, meninas de um lado, meninos do outro, para melhor inspeção dos compradores; tudo o que vestiam era um avental xadrez azul e branco amarrado pela cintura; (...) O cheiro e o calor da sala eram muito opressivos e repugnantes. Tendo meu termômetro de bolso comigo, observei que atingia 33°C. Era então inverno [junho]; como eles passam a noite no verão, quando ficam fechados, não sei, pois nessa sala vivem e dormem, no chão, como gado em todos os aspectos (p. 76).

A maior leva de africanos traficados para o Brasil desembarcava nesse porto Pedra da Prainha (RJ), mas, o fato dele também receber grandes carregamentos de sal justifica o seu atual nome de Pedra do Sal. O descarregamento das cargas de sal absorvia a mão de obra remunerada de negros libertos, alforriados, alcançados pela Lei do Ventre Livre⁴, brancos pobres, e ainda de alguns africanos que eram rejeitados pelos compradores de escravos e permaneciam naquelas imediações.

⁴ Essa Lei tornou livres os filhos de mulheres escravizadas, nascidos no Brasil a partir do ano de 1871.

Esse contingente se constituiu em uma massa de trabalhadores portuários, criando a categoria profissional de estivador no país. Esses trabalhadores fixaram residências na região, formando a comunidade predominantemente negra chamada Pedra do Sal, oficialmente reconhecida nos dias atuais, como Quilombo Pedra do Sal e considerada o berço do trabalho portuário, do samba e do candomblé no Rio de Janeiro (Brasil, 2010-b):

Herdeiros de uma tradição importante na memória da cidade do Rio de Janeiro, de uma história de lutas e resistências, os quilombolas da Pedra do Sal constituem hoje o único contingente humano que pode legitimamente se reivindicar como continuador das implicações histórico-sociais da presença negra e escrava na área portuária; que pode como tal assumir a memória e dar seguimento às atividades rituais que constituem o patrimônio imaterial; e que finalmente pode reivindicar o território como constitutivo de sua identidade étnica [...]. O Samba, o Santo e o Porto [...] sumarizam a tradição que os quilombolas da Pedra do Sal atualizam (p. 05).

I - 2. A economia da Colônia e o avanço da escravização de negros

Carne Negra (Seu Jorge, Marcelo Yuca & Wilson Capellette interpretados por Elza Soares, 2012)

A carne mais barata do mercado é a carne negra...
 Que vai de graça pro presídio e para debaixo do plástico.
 Que vai de graça pro subemprego e pros hospitais psiquiátricos.
 Que fez e faz história segurando esse país no braço

A colonização portuguesa se deu a partir da divisão do território brasileiro em linhas paralelas à Linha do Equador. Esses quinhões de terras foram chamados de capitanias hereditárias e entregues aos capitães-donatários que eram pequenos nobres, burocratas e comerciantes ligados à Coroa portuguesa. Eles podiam cobrar impostos sobre o que era produzido nas suas capitanias, mas não eram proprietários delas. Portanto, suas principais funções eram de administrar as terras e garantir o poder da Corte sobre elas. Porém, para consolidar a colonização e a exploração do amplo território colonial, os portugueses também se valeram de um modelo jurídico

experimentado anteriormente na Europa e concederem sesmarias, ou seja, extensões de terras maiores do que as das capitânicas, para serem exploradas e dominadas por seus conterrâneos e outros europeus (Nozoe, 2006).

Com essas divisões de terras, a economia do Brasil Colônia iniciou-se fundamentada na monocultura e assim se estabeleceram grandes lavouras. Isto ocorria ao mesmo tempo em que os portugueses se aproveitavam “da gente nativa, principalmente da mulher, não só como instrumento de trabalho, mas como elemento de formação da família” (Freyre, 1984, p. 17).

Na primeira fase do período colonial, a área que compõe a atual região Norte do Brasil não era apreciada pelos lusitanos. Porém, a chegada dos franceses ao Maranhão, em 1612, colocou a Coroa portuguesa em luta pela garantia do domínio sobre as suas vastas terras e forçou o desbravamento do Rio Amazonas. No entanto, a predominância da resistência indígena se somou à escassez da moeda imposta por Portugal e inviabilizou o estabelecimento exitoso da agricultura exportadora do açúcar e do algodão naquelas paragens. Assim, a economia do Norte não teve bom desenvolvimento e chegou ao século XVIII baseada na troca de produtos. Somente no final desse século, o Maranhão se destacou como importante produtor de algodão e estendeu o seu plantio sustentado pela mão de obra escrava, ao que hoje é o Nordeste brasileiro. Tal expansão beneficiou significativamente a Corte estabelecida em Salvador, que era a capital do Brasil e, portanto, a única cidade importante do país.

A Colônia brasileira teve a produção de cana de açúcar, a mineração e a cafeicultura como sustentáculos da sua economia, mas, tudo isso só aconteceu, porque a mão de obra compulsória dos negros movia toda essa estrutura. Todavia, a realidade econômica ainda se apoiava na arrecadação de altas taxas tributárias e em uma distribuição de riquezas desigual. Tais fatores geravam instabilidade, porque

aumentavam a fome e a miséria, complicando a situação sociopolítica do Brasil Colônia.

A sociedade brasileira se era constituída por brancos seguidores da carreira militar, religiosos católicos, exploradores de minas de pedras preciosas, donos de engenhos e fazendeiros. Em seguida estavam os filhos de escravocratas, que tinham a oportunidade de estudar no exterior e voltavam enquadrados na categoria de intelectuais. Muitos deles eram mestiços, filhos das relações obscuras (algumas forçadas) dos seus pais com as mulheres negras por eles escravizadas. Esse grupo inseriu o pensamento liberal no Brasil Colônia e ainda, as primeiras ideias de contraposição ao regime escravocrata, tornando-se parte protagonista do movimento abolicionista, juntamente com uma pequena quantidade de negros livres ou libertos, que atuavam como artesãos, vendedores ou soldados.

A população negra escravizada não era considerada cidadã, porque naquele momento histórico, as relações sociais e jurídicas se desenvolviam a partir da categorização de *pessoas* e *não pessoas*. Quem era branco e, portanto, livre do trabalho escravo era considerado *pessoa*, enquanto os índios e negros escravizados encontravam-se na categoria de *não pessoas* (Fausto, 1995).

Essa recém-nascida sociedade adentrou o século XIX lutando para se livrar do jugo dos portugueses, influenciada por movimentos reivindicatórios ocorridos desde o final do século XVIII, como a Inconfidência Mineira⁵ iniciada em 1788, a Conjuração dos Alfaiates na Bahia em 1798 e outros. Em cada período, diferentes grupos se revoltavam com os altos impostos, as péssimas condições de vida e a escassez de

⁵ Movimento protagonizado por padres e membros da elite da sociedade que exerciam estreitas relações com o governante da capitania das Minas Gerais e, indiretamente, com a Coroa Portuguesa. Por isso, ao se rebelarem, os revoltosos foram vistos como traidores, justificando o nome Inconfidência Mineira, pois, a palavra inconfidência significa infidelidade (Fausto, 1995).

alimentos, deflagrando revoltas coletivas como a Revolução de 1817 que começou em Pernambuco e se alastrou por várias outras localidades nordestinas (Fausto, 1995).

Nesse mesmo período, a Coroa lusitana era perseguida na Europa durante a Revolução Francesa (1789-1799), porque as forças napoleônicas impuseram embargo econômico à Inglaterra, mas, a declarada aliança dos lusitanos com os ingleses fez de Portugal uma brecha que precisava ser fechada, para que o embargo fosse exitoso (Fausto 1995).

Devido a esses problemas sociopolíticos, a Corte portuguesa se mudou para o Brasil fugindo de Napoleão Bonaparte, com a expectativa de conter as rebeliões que pipocavam na sua Colônia e postergar a proclamação da República fortemente reivindicada pela sociedade brasileira.

O príncipe Dom João, que regia o reino desde 1792, decidiu-se, em poucos dias, pela transferência da Corte para o Brasil. Entre 25 e 27 de novembro de 1807, cerca de 10 a 15 mil pessoas embarcaram em navios portugueses rumo ao Brasil, sob a proteção da frota inglesa. Todo um aparelho burocrático vinha para a Colônia como ministros, conselheiros, juízes da Corte Suprema, funcionários do Tesouro, patentes do exército e da marinha, membros do alto clero (Fausto, 1995, p. 121).

A chegada da Corte à Colônia agravou a escassez de alimentos, levando Dom João a incentivar a criação de gado nas terras que, atualmente, constituem o estado do Piauí. Conforme foi dito anteriormente, a Coroa concedeu sesmarias, para que nelas, alguns portugueses formassem e administrassem enormes fazendas de gado nelas. Com a morte de um desses lusitanos beneficiados, a vastidão das terras que estavam sob seu comando foram passadas para a Ordem dos Jesuítas (Brasil, 2008). Porém, havia muitos conflitos entre representantes da Coroa e os religiosos da congregação católica jesuíta, porque esses últimos pretendiam aculturar e dominar os indígenas, à revelia dos interesses sociopolíticos e econômicos dos colonizadores. Como agravante, os jesuítas

havia tomado posse de outras “extensas fazendas de gado, plantações de algodão, engenhos” e participavam ativamente do “comércio de drogas do sertão” (Fausto, 1995, p. 91). Isto resultou em um escândalo ocorrido em 1759, porque os religiosos se tornaram suspeitos de uma conspiração para golpear a Corte. O resultado foi que esses católicos perderam a posse das terras para o governo português e foram expulsos do Nordeste.

A partir disso, a área que forma o estado do Piauí, tornou-se sede das chamadas Fazendas Nacionais⁶, caracterizadas pela criação de gado. Tais fazendas dividiam espaço com pequenos sítios onde eram plantados gêneros alimentícios, como mandioca e feijão. Posteriormente, elas também produziram laticínios, especialmente queijos. O trabalho nessas Fazendas Nacionais era realizado por um número significativo de negros, chamados de *escravos do fisco*. Eles criavam e encaminhavam o gado para o abastecimento da Corte portuguesa, das famílias dos colonialistas e, por fim, do restante da população (Brasil, 2008).

O açúcar era uma especiaria muito valorizada na maior parte do mundo, por isto, Portugal estimulou o plantio de cana de açúcar e a produção açucareira no Nordeste que, na época, fazia parte da região Norte. Isto fomentou a economia da Colônia, acirrando o aumento do tráfico de africanos para o trabalho escravo e promovendo exacerbado lucro para os donos dos engenhos. A Zona da Mata do estado de Sergipe, por exemplo, tornou-se sede de amplos canaviais e de numerosos engenhos, totalmente movidos pelo trabalho escravo. Mas, a indústria do açúcar também demandou a criação de fazendas de gado para reforçar a subsistência das famílias donas dos engenhos e da Corte portuguesa. Isso implicou aumento do número de escravizados e expandiu os

⁶ As Fazendas Nacionais eram chamadas assim, porque pertenciam à Coroa portuguesa e depois, ao Brasil Império (Brasil, 2008).

lucros dos escravistas, fazendo com que os senhores dos engenhos e pecuaristas adiassem o fim do sistema escravista, até as últimas instâncias (Brasil, 2010).

Fausto (1995) relata que a exportação do açúcar não teve uma história linear, que permita o apontamento do seu início, apogeu e declínio. Passando por muitos momentos bons e ruins, ela teve o seu auge, sobreviveu ao declínio da mineração, como será visto adiante, mas decaiu gravemente em meados do século XIX, com a queda dos preços do açúcar no exterior. A partir da queda na exportação do açúcar, a indústria açucareira fracassou fazendo com que seus produtores migrassem para a pecuária. Assim, eles abriram concorrência com os criadores de gado já existentes no território sergipano, desencadeando uma desenfreada busca de outras terras para a construção de mais pastos para o gado. A Zona da Mata de Sergipe tornou-se pequena para os novos e antigos pecuaristas e, portanto, todos eles rumaram para as terras semiáridas do sertão sergipano (Brasil, 2010).

O plantio da cana e a produção do açúcar iniciados no litoral da região Sudeste não foram exitosos, por causa da qualidade do solo e da maior distância entre os seus portos e os que abasteciam o mercado europeu. Além disso, a presença de um número maior de indígenas nessa região atraiu a Ordem dos Jesuítas, que via nessas pessoas grandes possibilidades de implantação das suas metas de aculturação e domínio. Segundo Fausto (1995), os jesuítas se embrenharam na Serra do Mar e, “em 1554, os padres jesuítas Nóbrega e Anchieta fundaram no Planalto a povoação de São Paulo, convertida em vila em 1561” (Fausto, 1995, p. 93). Mas, a ocorrência de inúmeros desacertos entre as ordenanças do Papa sobre as ações dos jesuítas e as determinações da Coroa portuguesa resultou no afastamento desses religiosos da região Sudeste, entre os anos de 1640 e 1653.

Nesse período, os chamados paulistas já estavam ampliando seus empreendimentos em diferentes áreas da Colônia (Fausto, 1995). Eles organizavam expedições ou *bandeiras*, basicamente constituídas por indígenas escravizados e se aventuravam desbravando diferentes áreas do interior do Brasil Colonial.

Os povoadores combinaram o plantio da uva, do algodão e, sobretudo do trigo, com outras atividades que os levaram a uma profunda interiorização nas áreas desconhecidas ou pouco exploradas do Brasil. Criadores de gado paulistas espalharam-se pelo Nordeste, penetrando no Vale do Rio São Francisco até chegar ao Piauí. No Sul, o atual Paraná – onde ocorreram algumas tentativas de mineração – tornou-se uma extensão de São Paulo. O gado esparramou-se por Santa Catarina, o Rio Grande do Sul e a Banda Oriental (Uruguai) (Fausto, 1995, p. 93-94).

As aventuras dos paulistas eram motivadas pela crescente necessidade de subsistência, mas também, pelo desejo de encontrar muitas áreas ricas em metais preciosos e enriquecer, da mesma forma que os espanhóis haviam encontrado na vizinhança do Brasil Colônia. Esse sonho começou a ser realizado em 1695, quando um bandeirante constatou a existência de muito ouro no Rio das Velhas, que liga as cidades de Sabará e Caeté. O solo mineiro se destacou por conter muito ouro e uma quantidade significativa de diamantes. A descoberta de ouro em Minas foi seguida da exploração bem sucedida dessa preciosidade mineral na Bahia, Goiás e Mato Grosso. Os mineradores também encontraram diamantes, mas a Coroa portuguesa não viu grande importância econômica neles (Fausto, 1995).

A descoberta do ouro trouxe cerca de seiscentas mil pessoas para o país, ao longo de sessenta anos. Elas vinham principalmente, de Portugal e das ilhas do Atlântico, no entanto, o povoamento do estado mineiro também contou com migrantes de diferentes partes da Colônia. Essa diversidade permitiu que a sociedade mineira tivesse uma formação heterogênea, constituída por mineradores, advogados, fazendeiros, burocratas, militares, negociantes de diversos ramos, padres e artesãos,

sendo que a base dessa sociedade era constituída por negros escravizados. A eles, era atribuído o trabalho mais pesado, que “era o da mineração, especialmente quando o ouro do leito dos rios escasseou e teve de ser buscado nas galerias subterrâneas” (Fausto, 1995, p. 102).

O ouro foi tão lucrativo para a Coroa Portuguesa, que chegou a aliviar temporariamente, os grandes problemas financeiros que Portugal tinha com a Inglaterra. Dessa forma, uma parte da riqueza gerada pelas minas auríferas ficou no Brasil Colônia, garantindo vida farta para dos seus exploradores. Outra parte foi consumida em Portugal e a terceira e última parte seguiu para a Inglaterra, acumulando o capital britânico (Fausto, 1995).

No entanto, era preciso garantir a subsistência do estado mineiro, que pertencia a São Paulo na ocasião. Por isso, os paulistas viram que seria lucrativo investir na compra do gado selvagem que se desenvolvia nas terras do atual estado do Rio Grande do Sul, para vendê-lo aos tropeiros que transportavam carne charqueada ou gado vivo para as Minas Gerais. Essa decisão levou um significativo número de negros escravizados para a região Sul da Colônia, para o apoio no trabalho dos tropeiros. Mas, a forma de captura, transporte e comercialização de gado selvagem, era penosa e demandava muitas paradas para descanso das tropas. Esses locais de pouso foram povoados por alguns dissidentes das próprias comitivas de captura do gado e/ou por pessoas que se sentiam atraídas pela possibilidade de sobrevivência, a partir do estabelecimento de pequenos comércios com pousadas para atender aos tropeiros. Tais povoados tornaram-se vilas, distritos e cidades, como Lages e Campos Novos, que até a atualidade se destacam pela presença negra no estado catarinense (Brasil, 2007).

Dois anos antes da decadência do ouro em Minas Gerais, um bandeirante embrenhou-se com sua expedição na região central da Colônia, visando expandir a

pecuária e aumentar o abastecimento de carne em São Paulo. Ele encontrou prósperas minas de ouro no atual estado de Goiás, entre as tantas que já vinham sendo exploradas por outros paulistas naquela região e se estabeleceu no local, em 1746. Isto resultou na fundação da antiga cidade de Santa Luzia, hoje denominada Luziânia. Inúmeras famílias portuguesas chegaram ao local, levando um grande número de negros para serem escravizados nas suas casas, bem como nas minas e fazendas.

A exploração aurífera declinou no ano de 1748 em Minas Gerais, porém, a heterogeneidade que caracterizou a formação da sociedade mineira impediu que a capitania minguasse com a decadência do ouro. Fausto (1995) diz que, mesmo na época da abundância de ouro, muitas fazendas de criação de gado, lavouras e canaviais prosperaram nas terras mineiras, garantindo uma ascendente produção de artigos de boa qualidade, como por exemplo, farinha de mandioca e açúcar. Minas Gerais chegou ao século XIX com suas diferentes atividades em franco desenvolvimento. Mas, em contrapartida, esse progresso acirrou a continuidade do fluxo de importação de pessoas negras e da exploração da sua mão de obra escravizada (Fausto, 1995).

A era do ouro também declinou em Goiás no ano de 1775, fazendo com que os portugueses e paulistas que exploravam as minas naquela região abandonassem suas terras. Eles partiram com suas famílias em busca de outros locais mais rentáveis e deixaram para trás, a população negra escravizada sem trabalho, moradia, documentos e alimento (Brasil, 2011).

As primeiras décadas do século XIX trouxeram a novidade do cultivo, beneficiamento e exportação do café. Isto ocorreu especialmente no Vale Paraíba que liga o Rio de Janeiro a São Paulo, porque as terras e o clima dessa região eram mais apropriados. Entre os anos de 1821 e 1900, a indústria cafeeira superou as dificuldades de plantio e manuseio do café, através de um intenso investimento no aumento da mão

de obra escrava. Com isso, a cafeicultura viveu o seu apogeu, destacando o seu produto na linha de exportação da Colônia e ampliando os lucros dos fazendeiros e Governo.

No entanto, em meio aos altos e baixos dos ciclos do ouro e do açúcar, o sucesso da exportação do café também não conseguiu estabilizar a economia da Colônia, pois os seus processos de beneficiamento e transporte até os portos ocorriam de forma rudimentar e, portanto, muito lenta e onerosa.

Para implantar uma fazenda de café, o fazendeiro tinha de fazer investimentos significativos, que incluíam a derrubada da mata, o preparo da terra, o plantio, as instalações e a compra de escravos. Além disso, se o cafeeiro é uma planta perene – ou seja, o plantio não deve ser renovado a curto prazo – as primeiras colheitas só ocorrem após quatro anos (Fausto, 1995, p. 187).

Apesar do uso da frase “O Brasil é o café e o café é negro” (Fausto, 1995, p. 192) ter sido comum nos círculos dominantes das primeiras décadas do século XIX, essa expressão servia apenas como argumento de defesa para a continuidade do tráfico de africanos para o país. As lavouras de café demandavam aumento contínuo da mão de obra escrava e os cafeicultores resistiam à suspensão do tráfico dos negros, que já era defendida dentro e fora do Brasil Colônia. Entretanto, a indústria cafeeira não se sustentou no auge por muito tempo, caindo para um curso de menor vulto no quadro das exportações, pouco antes da abolição da escravatura.

I – 3. A escravização de negros em Minas Gerais

Negro Nagô (Cantoria de domínio público - autoria desconhecida interpretada pelas bandas Pastoral da Juventude de Guarulhos e Raiz, 2010)

Eu vou tocar minha viola. Eu sou um negro cantador.
Dança aí, negro nagô...
Tem que acabar com essa história de negro ser inferior.
O negro é gente e quer escola. Quer dançar samba e ser doutor.

O apogeu da extração do ouro orientou a ocupação de Minas Gerais, com destaque para as regiões Norte e Vale do Jequitinhonha. Isto levou elevado número de negros para o exercício do trabalho escravo na exploração dos metais preciosos. Desde 1534,

[...] com o estabelecimento do sistema de capitanias hereditárias, o rio São Francisco serviu de limite natural entre as capitanias de Minas Gerais, Bahia e Pernambuco, foi acesso para as localidades situadas no seu médio e alto curso, favoreceu as descobertas auríferas e a entrada do gado, na região Norte mineira (Brasil, 2005, p. 09).

As ocupações dos sertões da Bahia e de Minas Gerais ocorreram a partir da chegada de criadores de gado baianos e dos garimpeiros paulistas que partiram das atuais cidades de Diamantina e Ouro Preto. Eles se estabeleceram naquelas terras semiáridas, ancorados na mão de obra de negros escravizados e de pessoas livres, mestiças e indígenas (Brasil, 2005).

O Vale do Jequitinhonha se subdivide em Alto, Médio e Baixo Jequitinhonha. O Alto Jequitinhonha tinha a Vila do Príncipe (atual Serro) e o Arraial do Tijucu (atual Diamantina) como pólos produtores. O Médio Jequitinhonha foi povoado em seguida, mas, a ocupação do Baixo Jequitinhonha só ocorreu um século após a ocupação do Alto Jequitinhonha, porque o seu principal rio (também chamado de Jequitinhonha) só foi aberto para navegação, no início do século XIX.

Este intervalo no processo de ocupação do Vale do Jequitinhonha determinou [...] diferenças econômicas, pois se no Alto, a predominância foi a mineração, no Médio foram a pecuária, a agricultura e a mineração e, no Baixo Jequitinhonha, a pecuária (Brasil, 2014, p. 19).

A região Norte de Minas se consolidou a partir da chegada de mineradores, donos de engenhos, fazendeiros criadores de gado e produtores de café. Eles vieram principalmente, de São Paulo e da Bahia e assumiram o poder econômico do lugar.

Entretanto, a localidade não conseguiu desenvolver qualquer tipo de produção lucrativa, devido à hostilidade do clima, às condições geográficas e à carestia da mão de obra escrava. Tais dificuldades foram agravadas com a criminalização do tráfico de africanos para o Brasil, ocorrida a partir de 1850, tornando o regime escravista cada vez mais frágil no Norte mineiro.

Fausto (1995) esclarece que, no seu auge, a indústria cafeeira alcançou as cidades mineiras de Carangola, Muriaé, Leopoldina, Juiz de Fora e Cataguases, dominando a área de passagem de Minas para o Rio de Janeiro. A criminalização do tráfico de africanos para o trabalho escravo no país implicou migração compulsória de negros de diferentes regiões, para Minas, São Paulo e o interior do Rio de Janeiro, com o propósito de garantir o funcionamento ainda ascendente da exportação do café. Isto pode ter resultado no tráfico interno de 100 mil a 200 mil negros dos estados das regiões brasileiras do Norte e Nordeste principalmente, para os estados da atual região Sudeste, entre os anos de 1850 e 1888. O autor afirma que em 1887, Minas Gerais tinha 191.952 negros escravizados, ocupando o primeiro lugar na lista de todas as províncias. Ainda assim, a quantidade decrescente de mão de obra escrava no Brasil já não conseguia sustentar a produção dos artigos exportados. A economia nacional fraquejava e o Governo não tinha mais como se sustentar, diante da pressão vinda do exterior, para o país extinguir o regime escravista e se abrir para a mão de obra remunerada dos imigrantes europeus.

As terras semiáridas da região do Norte mineiro, que já abrigavam várias etnias indígenas serviram de abrigo para negros alforriados, brancos pobres, e muitos outros negros que fugiam da escravidão e do tráfico humano interno, estabelecido no Brasil após a criminalização do comércio de africanos. A aridez do lugar não assustou essas pessoas e elas logo desenvolveram formas criativas de produção, espalhando-se em

grupos pelas margens dos Rios São Francisco, Gurutuba e Verde Grande, constituindo a etnia Gurutuba (seus componentes são conhecidos como gurutubanos), formada através de uniões conjugais e culturais de negros com indígenas. Até os tempos atuais, os gurutubanos encontram-se distribuídos em diversas cidades como Janaúba, Gameleiras, Manga e Mathias Cardoso. Além disso, eles compõem muitos bairros e povoados, formando o maior grupo étnico tradicionalmente organizado do estado de Minas Gerais (Brasil, 2005).

I - 4. Controvérsias da Lei da Abolição da Escravatura (1888) - O povo negro sempre foi o agente da sua própria libertação

Sorriso Negro (Dona Ivone Lara, 1997)

Um sorriso negro, um abraço negro traz felicidade.
Negro que já foi escravo. Negro é a voz da verdade.
Negro é destino, é amor. Negro também é saudade.
Negro é a raiz da liberdade.

Os colonizadores selecionavam as pessoas que seriam traficadas, partindo do entendimento de que havia um tipo de negros considerados muito difíceis de serem domados e outros considerados mais fáceis. O primeiro grupo era formado pelo que denominaram de *negros ruins*, porque na visão dos colonizadores, esses se apresentavam como incapazes de assimilar os valores do *mundo civilizado*. Eles vieram para o Brasil, pois acreditava-se que a hostilidade do clima e da geografia da Colônia poderia *amansá-los*. Os do segundo grupo foram considerados mais dóceis e com maiores chances de *apagamento* das suas origens. Por isto, eles foram chamados de *negros bons de doma e mereceram* exercer a escravidão nos Estados Unidos da América (Gandin, Pereira & Hypolito 2002).

Sodré (1983) conta que os negros que desembarcaram em Salvador a partir das primeiras décadas do século XIX eram chamados de *boçais*, porque não assimilavam a língua portuguesa, resistiam bravamente à conversão ao catolicismo e não se esqueciam das suas origens, ou seja, das suas africanidades. No entanto, segundo esse autor a *boçalidade* desses negros foi fundamental para a criação do Candomblé, apontada como a única religião genuinamente brasileira. Além disso, eles organizaram e protagonizaram as insurreições mais fortes ocorridas no Brasil Colônia, particularmente, na Bahia.

Hoje se sabe que, em plena vigência da escravatura – com seus desmoralizantes castigos corporais, suas sangrentas intervenções armadas, suas táticas de assimilação e cooptação ideológicas (concessões de pequenos privilégios, oportunidades de ascensão social para os mestiços, etc.) – os negros desenvolviam *formas paralelas* de organização social (Sodré, 2002, p. 121, *itálico do autor*).

De fato, os africanos e seus descendentes nascidos no Brasil sempre reagiram ao regime escravista, exercendo o papel de agentes da sua própria libertação. Suas estratégias de luta alcançavam todas as esferas da vida e trabalho compulsórios nas terras brasileiras, garantindo-lhes condições mínimas de sobrevivência, sem que a certeza do direito à liberdade escapasse dos seus propósitos. Os negros submetidos à escravidão criaram formas de conciliar suas crenças à religiosidade católica que lhes era imposta; inventaram caixas de poupança para custear a compra de alforrias; fundaram conselhos deliberativos para garantir a ordem entre eles e, também, para estruturar ações coletivas, tais como fugas e insurreições; construíram várias confrarias baseadas no ideário de assistência mútua; e também desenvolveram formas de driblar a vigilância dos defensores do escravismo, guardando ouro em pó nos próprios cabelos para garantir a compra alforrias (Sodré, 2002).

Concomitantemente, os escravizados também se valiam das estratégias de *fugas de rompimento*, que objetivavam romper definitivamente com o sistema escravista e as *fugas reivindicatórias*, que se reduziam a breves escapadelas e tinham o propósito de pressionar e mostrar descontentamento, quando algum acordo não era devidamente cumprido (Brasil, 2010).

[...] mas o rol de atos de resistência escrava era bem mais amplo, incluindo não só a fuga, mas também a luta cotidiana por acesso a pequenos lotes de terra para cultivo próprio, religiosidade, conquista da alforria, constituição de família, possibilidade de vivência sociocultural, etc., impossíveis de contabilizar, mas que ocorriam cotidianamente (p. 17).

O povo negro soube tirar bom proveito das brechas geradas, sobretudo, pelas sucessivas crises econômicas amargadas no Brasil, pois, enquanto seus algozes estavam abatidos pela redução dos lucros, a fome e a miséria, eles fugiam em massa dos engenhos, fazendas e minas de extração do ouro, criando novas comunidades negras e fortalecendo as que já estavam formadas. Esses grupos sociais emergentes receberam os nomes de *Quilombo* e/ou *mocambo*, particularmente nos estados nordestinos (Brasil, 2010).

[...] todos esses ajuntamentos de escravos tiveram, como causa imediata, uma situação de angústia econômica local, de que resultava certo afrouxamento na disciplina de escravidão, e todos se verificaram nos períodos de maior intensidade do tráfico de negros, variando a sua localização de acordo com as flutuações do interesse nacional pela exportação desta ou daquela região econômica (Carneiro, 2011, p.xxxvi).

Entre os agrupamentos negros formados em todas as regiões brasileiras, destaca-se o Quilombo estabelecido na floresta pernambucana, batizado com o nome Palmares devido à predominância de uma palmeira chamada pindoba. Estima-se que esse Quilombo tenha sido fundado muito antes do início do século XVII, pois, os registros referentes às duas primeiras expedições governamentais enviadas para extingui-lo são

de 1602 e 1608. Palmares está inscrito na História, como a maior e mais antiga comunidade negra já existente no estado de Pernambuco. Sua comunidade cresceu gradativamente, chegando a formar vários povoados situados no interior da floresta. Ela se constituiu baseada em formas específicas de organização sociopolítica e produtiva, garantindo-se com força e autonomia (Carneiro, 2011).

Frente à situação opressora do cativo os negros elaboraram uma gama ampla de formas de resistência [...]. Muitas delas buscavam romper com as amarras do sistema e construir uma outra realidade, o que foi frequentemente tentado através da formação de quilombos, da fuga e da organização de insurreições (Brasil, 2010, p. 16).

No entanto, apesar da História do Brasil atestar o pioneirismo dos Quilombos formados na região Nordeste, as informações dos Relatórios Antropológicos e Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTIDs) elaborados pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), através do seu Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), confirmam a existência de Quilombos muito mais antigos do que a Lei Áurea de 1888, em todas as regiões brasileiras. Essa afirmativa é exemplificada pelo caso de alguns grupos da região Norte, como a explicitação contida no Relatório dos Quilombos Aliança e Santa Joana, situados nos municípios de Cururupu e Mirinzal, no Maranhão (Brasil, 2004):

Desde 1852, uma vasta documentação provincial se refere à região de Turiaçu, evidenciando conflitos, tensões, fugas de escravos, abandonos de fazendas, entreveros entre quilombolas e indígenas, chamando a atenção para os quilombos, como um “problema antigo” na região. A data dos primeiros registros já explicita, portanto, a questão em curso, coexistindo com a denominada “crise da lavoura algodoeira”, em virtude da queda abrupta do preço do algodão no mercado externo, desde 1819 (p. 38).

O RTID da Comunidade Quilombola de Mesquita (Brasil, 2011), situada na Região Metropolitana de Brasília, em Goiás, por exemplo, relata que os escravizadores

abandonaram as terras e os escravizados nas minas de ouro e nas fazendas de subsistência e, com isso, os negros se viram libertos do cativo cerca de cento e treze anos antes da Lei da abolição da escravatura de 1888. Eles ocuparam as sesmarias abandonadas e fundaram comunidades com estilos de vida baseados na sabedoria e nos hábitos herdados dos seus antepassados africanos. O Relatório também informa que o Quilombo de Mesquita foi fundado por três mulheres, na mesma fazenda onde antes, elas eram escravizadas. E que a comunidade mesquitense se estabeleceu através da solidariedade, por isto, acolheu muitos outros negros que fugiam da escravidão que ainda vigorava na quase totalidade do Brasil Colônia.

Enquanto isso, o RTID da Comunidade Quilombola de Invernada dos Negros (Brasil, 2007), em Santa Catarina, conta que a Lei de Terras, publicada no ano de 1850, e a Guerra do Paraguai (1864-1870), desestimularam os colonizadores situados na região Sul quanto à posse e administração das sesmarias recebidas. Além disso, a forte pressão externa a favor do fim do escravismo se somou à inconsistência econômica inerente à monocultura, fazendo com que eles não enxergassem grandes possibilidades no trabalho com a terra. Mas, ainda assim, esses escravocratas do Sul, especialmente os de Santa Catarina, não admitiram entregar suas terras facilmente para os negros que escravizavam e criaram inusitados critérios para os seus repasses:

[...] normalmente as condições estipuladas envolviam a continuação do trabalho do cativo para com o seu senhor até sua morte, [...] por um determinado prazo. O tratamento dispensado ao escravo alforriado condicionalmente seria o mesmo que a qualquer outro, uma vez que obrigado a continuar no cativo, desempenhava os mesmos tipos de serviços e rotinas. Além disso, o escravo alforriado ainda corria o risco de perder sua liberdade, caso fosse considerado ingrato com seu antigo senhor, ou se não cumprisse as condições estipuladas (Borges *apud* Brasil, 2007, p. 19).

No caso da região Sudeste do país, o Relatório do Quilombo de São José da Serra (Brasil, 2006), situado na cidade de Valença, no estado do Rio de Janeiro, levanta

a possibilidade de que a formação desse grupo tenha antecedido a Lei do Ventre Livre de 1871, promulgada dezessete anos antes da Lei Áurea. Da mesma forma, o RTID do Quilombo Pedra do Sal (2010), localizado no coração da zona portuária da cidade do Rio de Janeiro, diz que a data da fundação dessa comunidade pode ser considerada desde a chegada dos primeiros negros desembarcados naquele porto. Pois, por algum motivo, eles não foram comprados e lá permaneceram, unindo-se a outros livres, alforriados e ainda, aos brancos pobres. Esse grupo social foi constituído com base no conhecimento sobre o Candomblé, pois, seus fundadores receberam forte influência de mães de santo (*yalorixás*) que migraram com suas famílias, da cidade de Salvador (BA) para o Morro da Conceição, que fica bem perto do território de Pedra do Sal. Carinhosamente chamadas de *tias* essas mães de santo baianas abriam a parte da frente das suas casas para que as pessoas negras que trabalhavam no porto, ou como domésticas, lavadeiras, engraxates, etc. se divertissem com o samba, ou seja, com o novo estilo de música e dança que elas mesmas criavam naquele momento histórico. Enquanto isso, os negros também recebiam atendimento espiritual e à saúde na parte dos fundos dessas residências, onde aconteciam as sessões de Candomblé (Augras, 2008). Esses ambientes interativos e solidários consolidaram o Candomblé no Rio de Janeiro, sendo que entre eles, a casa da Tia Ciata se destaca historicamente, como o berço do samba (Brasil, 2010).

Apesar da força e ascendência do número de Quilombos instalados em todo o país, os colonizadores sempre tentaram extingui-los. A categoria dos bandeirantes paulistas, por exemplo, se uniu às corporações governamentais e, juntos, travaram sucessivas lutas contra os Quilombos. Todavia, a maior parte das expedições formadas para o alcance desse objetivo fracassou, porque os negros eram astutos e sabiam trilhar por lugares difíceis de serem percorridos pelos seus algozes (Brasil, 2010).

Ainda em fins do século XVI, o rei de Portugal argumentava que os colonos estavam ficando pobres, pois não conseguiam impedir as sucessivas escapadas de seus cativos. Em resposta, as autoridades coloniais garantiam que havia, de fato, obstáculos — considerados inimigos — da colonização, sendo o principal deles os “negros de Guiné” (como eram chamados em geral os africanos escravizados), fugitivos que viviam em algumas serras [...]. Havia tantos mocambos e quilombos, e por toda parte — atraindo cada vez mais fugitivos —, que as autoridades coloniais os chamavam de “contagioso mal”. Lavradores enviavam petições, reclamando não suportarem tantas deserções. E havia quem alegasse que tratava bem seus escravos — com sustento, vestuário, assistência nas enfermidades e castigos com moderação —, mas de nada adiantava, pois os quilombos/ mocambos continuavam a atraí-los (Gomes, 2015, p. 12).

Além disso, como no caso do Quilombo dos Palmares, os palmarinos eram fortes, tinham muita saúde e se alimentavam muito bem, com os diferentes produtos que sabiam cultivar. Contudo, os seus perseguidores e o restante da sociedade nordestina encontravam-se cada vez mais subnutridos e fracos, devido à insuficiência da monocultura do açúcar e do algodão (Santos, 2006).

Às estratégias de resistências supracitadas, se somaram as várias insurreições que movimentavam especialmente o Recôncavo Baiano e Salvador, na Bahia. O mais importante desses levantes foi a Revolta dos Malês, deflagrada no ano de 1835 por centenas de negros escravizados e/ou libertos, pertencentes à religião muçulmana. Esse movimento resultou na morte de cerca de sessenta negros e muitas prisões (Fausto, 1995). Segundo Rodrigues (2006), essa insurreição aterrorizou a sociedade e Governo baianos, porque os malês se utilizaram das suas fortes rezas e *mandingas* (magias) para organizá-la. O extraordinário poder espiritual desse grupo africano resultava da união da sua religiosidade étnica original, com o islamismo. Segundo o autor, tal aliança gerou uma força espiritual tão grande nos participantes do levante, que até os negros da cultura iorubá (ou nagô), que já causavam grande medo com seus poderes sobrenaturais, temiam e respeitavam a força dos malês. Eles não venceram a insurreição, mas causaram tanto pavor no governo baiano, que a maioria desse grupo étnico foi deportada

para a região africana, onde hoje é o Benin. Enquanto isso, a minoria que permaneceu no Brasil foi obrigada a abrir mão das suas práticas religiosas.

Segundo Fausto (1995), os escravistas viveram às voltas com os sucessivos e inusitados movimentos de resistência das pessoas escravizadas em todo o país. Além disso, havia uma crescente pressão exercida pelos mestiços intelectuais brasileiros - os abolicionistas -, que mantinham contato com os estadunidenses e europeus favoráveis à extinção do regime escravista. Esses fatos se somaram ao investimento político exercido pela Inglaterra que, entre outras coisas, objetivava enfraquecer as exportações da indústria cafeeira do Brasil, para que a exportação do chá inglês pudesse progredir. Porém, tornaram-se mais graves, porque os escravizadores não tinham informações precisas sobre os negros espalhados pelo vasto território do país e, portanto, não sabiam como os negros que se rebelavam. Nesse sentido, o autor diz que até a Proclamação da República ocorrida em 1822, as informações sobre a população do Brasil são imprecisas, especialmente no que se refere à quantidade de negros escravizados. Por isto, as informações sobre a configuração regional e demográfica do país contidas na Tabela n. 1 apresentada abaixo, não informam quantos negros e nem quanto indígenas eram escravizados Fausto (1995):

Tabela n. 1 – População brasileira e quantidade de escravizados conforme a distribuição regional existente no ano de 1819

REGIÃO	QUANTIDADE DE ESCRAVIZADOS	TOTAL DA POPULAÇÃO
NORTE: Amazonas/Pará	143.251	3.040
NORDESTE: Maranhão/ Piauí/Ceará/Alagoas/ Rio Grande do Norte/ Paraíba/Pernambuco	1.110.203	393.735
LESTE: Bahia/ Minas Gerais/ Rio de Janeiro/Sergipe/ Espírito Santo	1.807.638	508.351
CENTRO-OESTE: Mato Grosso/Goiás	100.569	40.980
SUL: São Paulo/ Rio Grande do Sul/ Paraná/Santa Catarina	434.476	125.283
TOTAL	3.596.137	1.071.389

Fonte: Tabela organizada a partir dos dados de Fausto (1995, p. 137).

A Tabela n. 1 mostra que o maior número de escravizados estava nos estados do Nordeste, porém sua presença era expressiva em todas as outras regiões também. Conforme dito antes nesse texto, o tráfico de africanos para o Brasil foi legalmente criminalizado no dia 07 de novembro de 1831, mediante forte pressão da Inglaterra. Porém essa Lei não foi levada a sério e os desembarques de negros para o trabalho escravo persistiram.

Os traficantes ainda não eram malvistas nas camadas dominantes e se beneficiaram também das reformas descentralizadoras, realizadas pela Regência. Os júris locais, controlados pelos grandes proprietários, absolviam os poucos acusados que iam a julgamento. A lei de 1831 foi considerada uma lei “para inglês ver”. Daí em frente, essa expressão, hoje fora de moda, se tornou comum para indicar alguma atitude que só tem aparência e não é para valer (Fausto, 1995, p. 194).

Esta falaciosa criminalização do tráfico humano só foi suplantada dezenove anos depois, a partir da Lei n. 581 de 1850, mais conhecida como Lei Eusébio de Queirós. Os

escravocratas não pensavam em algo tão lucrativo quanto o trabalho escravo, mas sabiam da iminência da industrialização do Brasil, pois, ela já era realidade na Europa e nos EUA e, de certo, isto implicaria utilização de mão de obra remunerada. Porém, foi dito anteriormente, que os escravistas não se preocupavam com os negros, em relação ao futuro da economia do país e, nem os consideravam como *pessoas*. Por isso, não se cogitava a possibilidade deles se tornarem proprietários de algum pequeno pedaço de terra e, tampouco, do seu trabalho ser remunerado nas futuras indústrias brasileiras (Fausto, 1995).

O fim do tráfico de africanos e o prenúncio da abolição fez com que os colonizadores se indagassem sobre o futuro dos seus empreendimentos e pressionassem o Governo com diversas demandas organizacionais e produtivas. Desse modo, a vinda de imigrantes europeus para o Brasil evidenciou-se como uma boa possibilidade. No entanto, era necessário criar dispositivos legais para impedir que os imigrantes pobres que viessem para cá adquirissem grandes quantidades de terras e enriquecessem. Essa preocupação resultou na Lei de Terras, assinada em 1850, promulgada apenas duas semanas após a publicação da Lei Eusébio de Queirós, que tratou da efetiva extinção do tráfico de negros para o Brasil. Com isso, o Governo esperava antecipar-se à presumida desestruturação que seria causada pelo fim do escravismo e se garantir no domínio de todo o território brasileiro. A nova legislação rompeu com o regime de doação de capitâneas hereditárias e sesmarias, tornando as terras brasileiras públicas, ou seja, do Governo. Elas só poderiam ser ocupadas, se fossem compradas e devidamente registradas, mediante o pagamento de altos valores monetários:

[...] as terras públicas deveriam ser vendidas por um preço suficientemente elevado para afastar posseiros e imigrantes pobres. Estrangeiros que tivessem passagens financiadas para vir ao Brasil ficavam proibidos de adquirir terras, antes de três anos após a chegada. Em resumo, os grandes fazendeiros queriam

atrair imigrantes para começar a substituir a mão de obra escrava, tratando de evitar que logo eles se convertessem em proprietários (Fausto, 1995, p. 197).

A gestação do fim do escravismo seguia seu lento curso, mas a resistência dos negros se fortalecia cada vez mais, somada às ações do movimento abolicionista e à pressão externa, sobretudo da Inglaterra, que liderava o processo de industrialização. Muitos negros haviam assumido o combate na Guerra do Paraguai (1864-1871), mediante promessas de liberdade, mas, esse compromisso não foi cumprido e a Corte temia fortes rebeliões. Esse medo governamental foi agravado, porque, como o Brasil Colônia entrou nessa Guerra com um exército majoritariamente composto por soldados negros, a Coroa portuguesa foi vista como fraca e ficou desmoralizada perante a Europa e os EUA. Isto ocorreu em função do entendimento da época, de que os negros não eram considerados cidadãos e, portanto, jamais defenderiam sua *pátria* com fidelidade (Fausto, 1995).

Neste contexto conturbado, o Governo tentou cooptar os negros, lançando a Lei do Ventre Livre, em 1871. Porém, os termos dessa Lei não agradaram àqueles que se diziam constituintes da sociedade brasileira. Sua aprovação foi duramente questionada e gerou grande polêmica entre fazendeiros, mineradores, comerciantes, donos de engenhos, militares e o Estado. Enquanto isso acontecia, o movimento abolicionista conseguiu conquistar várias províncias, como a do Ceará, que decretou o fim da escravidão em 1885. Com esse aumento da pressão, a ala conservadora do Governo aprovou a chamada Lei dos Sexagenários, objetivando conter os abolicionistas. Essa Lei determinava que os escravizados, maiores de sessenta anos, fossem libertos, enquanto que os demais cativos teriam a sua liberdade gradativamente, mediante o pagamento de indenizações. No entanto, o historiador Fausto (1995) conta que essa medida foi mais um fracasso para os colonizadores.

O movimento abolicionista ganhou maior força entre os anos de 1885 e 1888, com o fato dos negros terem fugido em massa, das fazendas paulistas. Essa ocorrência foi muito bem aproveitada pelos abolicionistas, que se lançaram em um verdadeiro trabalho de corpo a corpo, convencendo os fazendeiros, mineradores e comerciantes da necessidade de se acabar com o regime escravista. Os cafeicultores do Vale do Paraíba foram os mais resistentes a esse trabalho militante de convencimento. Preocupados com sua produção, eles resistiram até o último momento, tentando exigir indenizações pelo trabalho escravo que os negros deixariam de realizar, ou pelo menos, que a libertação deles fosse adiada, para após a próxima colheita de café (Fausto, 1995).

Neste contexto sociopolítico e econômico absolutamente tenso, em 1888, a Lei da Abolição da escravatura foi elaborada, aprovada e sancionada pela Princesa Isabel, que ocupava o trono na época. Entretanto, como veremos a seguir, nem os abolicionistas, nem essa Lei se ocuparam com o destino dos negros escravizados. Eles foram abandonados à própria sorte e, não fossem sua sabedoria e extraordinária resiliência, muitos não teriam sobrevivido ao período pós-abolição.

Lágrima do Sul

(Marco Antônio Guimarães & Milton Nascimento, 1985)

Reviver tudo o que sofreu.
Porto de desesperança e lágrima.
Dor de solidão. Reza pra teus orixás
Guarda o toque do tambor
Pra saudar tua beleza na volta da razão.
Pele negra, quente e meiga, teu corpo e o suor
Para a dança da alegria.
E mil asas pra voar
Que haverão de vir um dia.
E que chegue já, não demore, não.
Hora de humanidade, de acordar Continente e mais.
A canção segue a pedir por ti.
África, berço de meus pais
Ouço a voz de seu lamento de multidão,
Grade e escravidão.
A vergonha dia a dia.
E o vento do teu sul
É semente de outra história
Que já se repetiu.
A aurora que esperamos.
E o homem não sentiu
Que o fim dessa maldade
É o gás que gera o caos,
É a marca da loucura.
África, em nome de Deus
Cala a boca desse mundo
E caminha, até nunca mais
A canção segue a torcer por nós.
África tudo o que sofreu
Porto de desesperança e lágrima, dor de solidão.
Reza pra teus orixás
Guarda o toque do tambor
Pra saudar tua beleza na volta da razão
Pele negra, quente e meiga, teu corpo e o suor.
Para a dança da alegria.
E mil asas pra voar
Que haverão de vir um dia.
E que chegue já, não demore não.
Hora de humanidade, de acordar Continente e mais.
A canção segue a pedir por nós.

II – AS AFETAÇÕES PSÍQUICAS DO ESCRAVISMO, INDUZINDO OS NEGROS À CRIAÇÃO DE NOVOS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO NO BRASIL

Este capítulo discute as principais afetações que as práticas de dominação utilizadas pelo sistema colonialista, o escravismo e o racismo⁷ causaram, tanto na subjetividade dos africanos, quanto na dos seus descendentes nascidos no Brasil. Ele versa sobre o conceito de subjetividade que direciona este estudo, relacionando-o com alguns aspectos subjetivos e algumas estratégias de opressão criadas pelos colonizadores. Em seguida, as formas de reação dos negros são apontadas e refletidas, destacando-se a união solidária como um importante recurso para a ressignificação contínua do sofrimento psíquico causado pelo escravismo e, também, pelo racismo.

Esta parte dessa dissertação ainda ressalta a importância que a postura militante tem para a subjetividade dos negros e, por fim, apresenta um breve histórico das inúmeras organizações sociopolíticas e culturais criadas por eles, evidenciando os vários espaços de liberdade que se estabeleceram em todo o território brasileiro, chamados de comunidades tradicionais e/ou Quilombos.

Ainda hoje, os relatos oficiais da história do Brasil enfatizam os feitos dos colonizadores como uma forma de minimizar as reais consequências psicossociais da escravidão, tanto para quem foi escravizado, quanto para a sua descendência. Desse modo, em prol do prevailecimento do racismo, os tempos do cativo são retratados por pinturas que mostram negros com punhos e tornozelos acorrentados, ou com as costas

⁷ “Quando o movimento negro e pesquisadores da questão racial discutem sobre a raça negra, hoje, estão usando esse conceito do ponto de vista político e social [...]. Ao não politizarmos a raça e a cultura negra caímos fatalmente nas malhas do racismo e do mito da democracia social” (Gomes, 2003, p. 78).

dilaceradas por sucessivos açoites, ou amontoados no chão de terra batida de senzalas, colocando os abolicionistas e a Princesa Isabel como os redentores do povo negro⁸. Como afirmam alguns autores isso é fruto da colonialidade que rege o poder sobre as formas de conhecimento, linguagem, literatura, história e arte.

Segundo Gonçalves Filho (1998), a escravidão foi um belicoso processo político que oprimiu pessoas em função do enriquecimento de outras e que, portanto, desencadeou muitas e fortes reações da parte dos africanos e da sua descendência brasileira. De fato, as pessoas negras não foram traficadas e submetidas ao cativeiro por ignorância, ou por uma dócil passividade. Elas reagiram para não serem acorrentadas, açoitadas e não chegarem ao ponto de serem tratadas como objetos de compra e venda, formando um trágico mercado de carne humana. Tanto que, conforme foi dito no capítulo anterior, os europeus precisaram fazer intensas tentativas de aproximação para conseguir traficá-las e escravizá-las.

Entre várias iniciativas de opressão, os colonizadores usaram até armamento de guerra porque as armas de fogo ainda não eram conhecidas pela maioria dos povos africanos e, portanto, causavam grande medo. Mas, como isso não foi suficiente, eles adotaram diversificadas estratégias para fragmentar as subjetividades dos negros na tentativa de (des) humanizá-los. Foram utilizadas técnicas de humilhação e de desqualificação dos africanos e das suas culturas em larga escala, ao ponto de permitirem que os colonizadores tratassem os negros como *coisas*, tanto social quanto juridicamente. Desse modo, o estabelecimento do processo de *coisificação* foi o que viabilizou e sustentou a escravização dos negros e, por conseguinte, levou muitos deles ao adoecimento psicológico, físico e a mortes precoces.

⁸ Pinturas que retratam os negros de forma ativa, demonstrando sua beleza e força como “O mestiço” (1934) e “O lavrador de café” (1939) de Cândido Portinari, só surgiram a partir do movimento de arte moderna (Fabris, 1996).

No trabalho escravo, a vida dos africanos era reduzida para a média dos sete a dez anos (Moura, 1989, p. 14, 54). Quando não a morte física, era a morte cultural que os espreitava: o *banzo*, a saudade da África, a saudade letal (Freire, 1975, p. 464). Houve negros que se suicidaram comendo terra, enforcando-se, envenenando-se com ervas e potagens. Houve os que caíram no estupor melancólico e vagavam ausentes, assombrando as fazendas com seu rosto fantasmático. Houve os que definharam recusando comida, a comida insossa, a comida estranha, a comida que vinha pela mão que açoitava seus pais e seus filhos (Gonçalves Filho, 1998, p. 05).

A diáspora compulsória dos africanos também se sustentou nas técnicas de destruição das famílias e de desvalorização dos saberes, habilidades, moral e crenças, sobretudo, daquelas relacionadas à visão cósmica e à conseqüente religiosidade de cada grupo étnico vindo da África. Dessa forma, a colonização e o seu regime escravista se traduziram em um dramático processo de assujeitamento que enalteceu os interesses dos colonizadores, em detrimento das subjetividades das pessoas negras, forçando-as à criação de novos modos de ser, sentir, agir e viver.

Esta análise se sustenta no entendimento de que a subjetividade constitui os sujeitos, ao mesmo tempo em que ela mesma é constituída no dia a dia das pessoas e dos seus grupos sociais, ou seja, através do modo em que cada uma delas e também, cada um dos seus coletivos encontra para ser e estar no mundo. As pessoas são social e psiquicamente construídas, na medida em que produzem subjetividades e que, simultaneamente, as suas próprias personalidades são produzidas, também na relação com outras subjetividades pré-existentes. Assim, as identidades resultam de um contínuo movimento de autoconstrução, que se define nas sucessivas negociações que o sujeito faz com o seu mundo social. Uma pessoa se torna um sujeito, ao adotar “posições subjetivas” e vivenciar estilos de vida afinados com os “modos de ser que circulam em seu horizonte de identificações” (Carvalho, 2007, p. 01-02).

González Rey (2005) defende a substituição dos termos *identidade pessoal* e/ou *grupal*, por *subjetividade pessoal e social*, argumentando que não existe *o indivíduo*, no

sentido único e indivisível, mas sim *a pessoa*, cuja subjetividade pessoal sempre contém características do ambiente em que ela está inserida. Portanto, a subjetividade é dual, porque é *pessoal* e *social* ao mesmo tempo. Os seus processos de formação *pessoal* e *social* são distintos, mas ocorrem de forma simultânea e estão indissociavelmente ligados em um intercâmbio de interdependência.

Desta maneira, tanto o processo de formação da subjetividade *pessoal*, quanto o da subjetividade *social* são caracterizados pelos grupos nos quais os sujeitos estão inseridos, pois enquanto tais processos caracterizam os agrupamentos humanos, eles também definem os sujeitos. Em seu sentido amplo, a subjetividade se refere à maneira singular do sujeito se apropriar da generalidade do seu mundo social. Mas, ela também diz respeito aos afetos, sentimentos e emoções que tal apropriação desperta no mundo interior desse sujeito, evidenciando-se, portanto, também como o resultado da sua interação com a cultura na qual ele está inserido (González Rey, 2005).

Ao falarem de subjetividade, Prado Filho e Martins (2007) confirmam os argumentos de González Rey, esclarecendo que o modo peculiar do sujeito perceber tudo o que está fora dele é entendido como a sua maneira de se *apropriar* de (ou seja, de subjetivar) tudo o que forma a sua realidade material. O processo de construção do sujeito psicológico ou subjetivo só ocorre, mediante a influência dos acontecimentos sociais que atravessam e definem as suas experiências pessoais. Por isso, as vivências do sujeito são simultaneamente, culturais, sociais e históricas.

Esse entendimento sobre subjetividade mostra que, no caso do escravismo ocorrido no território brasileiro, as dimensões (pessoal e social) da subjetividade se construíram nos negros, tanto a partir dos seus sofrimentos, quanto através das suas estratégias de resistência. Por isto, os processos de formação subjetiva dessas pessoas se configuraram na dialética de submissão e rebeldia.

Para Vigotski (2007), a constituição psíquica do sujeito é entendida como um constructo histórico-cultural que se dá a partir de dois aspectos. Um, refere-se à *internalização*, que diz respeito ao processo de apropriação daquilo que compõe o mundo externo, ou seja, à forma de assimilação dos aspectos histórico-culturais. O outro é a *mediação*, referente às relações estabelecidas com os demais sujeitos, a cultura e a sociedade. A articulação entre essas modalidades de construções histórico-culturais compõem o sujeito e sua subjetividade, pois são temas que se entrelaçam. Também para Vigotski, o sujeito cria formas de se apropriar (subjetivar o) do mundo externo e, assim, ele é *objetivo*, mas como essas mesmas maneiras de apropriação constroem o seu psiquismo, ele também é *subjetivo*.

Essa construção psíquica do sujeito passa também pela dimensão das emoções, por isto, Sawaia (2008) diz que as emoções sempre são sociais e que elas resultam de vivências históricas, constituídas pela interação da pessoa com o seu ambiente social. Ao se referir aos processos de exclusão social, a autora esclarece que o sujeito excluído se vê diante de um sofrimento que não diz respeito à dor física, porque desencadeia emoções diferentes: “É o sofrimento de estar submetido à fome e à opressão” (p. 102), por isto, trata-se de um sofrimento psicossocial. Com esses argumentos, a autora auxilia na compreensão de que os açoites e o trabalho árduo causam dores físicas, mas, a expatriação, a perda da liberdade, o desrespeito das culturas, a desqualificação dos saberes dos povos africanos e da sua descendência no Brasil, ainda implicaram sofrimento psicossocial para esses sujeitos. Esse tipo de sofrimento é denominado por Sawaia (2008) de *sofrimento ético-político*, com a explicação de que, como ele advém de atitudes sociais que inferiorizam e subalternizam pessoas em função do enaltecimento de outras, ele reflete as questões sociais implícitas em cada momento histórico:

[...] o sofrimento ético-político abrange as múltiplas afecções do corpo e da alma que mutilam a vida de diferentes formas. Qualifica-se pela maneira como sou tratada e trato o outro na intersubjetividade, face a face ou anônima, cuja dinâmica, conteúdo e qualidade são determinados pela organização social [...]. Ele revela a tonalidade ética da vivência cotidiana da desigualdade social, da negação imposta socialmente às possibilidades da maioria apropriar-se da produção material, cultural e social de sua época, de se movimentar no espaço público e de expressar desejo e afeto (p. 104-105).

Sawaia (2008) ancora-se em Chauí, para traduzir a expressão de Espinosa e dizer que o corpo e a alma são indissociavelmente interligados, por isto, os afetos, os sentimentos e as emoções são também, “as afecções do corpo” (p. 101). Com esse pensamento, a autora mostra que o ser humano precisa ser visto e tratado nas suas dimensões psíquica, social e política, porque esse conjunto, tanto se refere às suas qualidades subjetivas, quanto éticas. Tal argumentação corrobora a necessidade de consideração dos sentimentos, afetos e emoções dos negros, a partir do regime escravista, porque a escravidão não pode ser tratada apenas em seus aspectos políticos e econômicos (Gonçalves Filho, 2007).

A partir da leitura de Vigotski sobre as questões subjetivas, Sawaia (2008) esclarece que os sentimentos, emoções e afetos também resultam da ação de neurotransmissores, que são “responsáveis pelas funções do cérebro que promovem a emoção e harmonia dos movimentos” (p. 103) e, portanto, sempre atendem aos comandos da estrutura simbólica da pessoa. O significado ou sentido de cada coisa, ou situação apresentada e/ou imposta a um ser humano caracteriza-se, portanto, como um “fenômeno intersubjetivo” (lembrando que isso ocorre através da *internalização* e da *mediação*). Trata-se de algo “social e histórico, que se reverte em ideologia e funções psicológicas distintas, ‘apesar de que nele permanece certa raiz biológica, em virtude da qual surgem as emoções’ ” (Sawaia, 2008, p. 103-104).

Vigotski (2007) e Sawaia (2008) falam que as questões psicológicas são fundamentais para a promoção das ações humanas. Os acontecimentos históricos são produzidos por sujeitos, portanto cada pessoa é simultaneamente biológica, objetiva e subjetiva. Com isso, os autores ajudam a entender que as subjetividades dos negros foram flageladas pela ocorrência histórica do regime colonialista e isso os colocou diante da necessidade urgente de objetivar a construção de outras subjetividades, para a garantia da sua sobrevivência. Nota-se, porém, que isso é um paradoxo, pois esse mesmo flagelo também permitiu que os negros retomassem, ou ao menos passassem a sonhar com a retomada da sua condição de sujeitos. Portanto, foi em nome dessa necessidade e desse sonho, que muitos negros formaram subjetividades ativas, fortes e combativas. E foi assim, que essas pessoas lideraram muitas lutas travadas em oposição ao escravismo, criando inúmeras e diferentes organizações sociopolíticas inscritas na história brasileira como, por exemplo, os Quilombos.

Tal entendimento mostra que, da mesma maneira que a história humana precisa ser explicada a partir da articulação dos sujeitos com o seu ambiente, a história da formação dos Quilombos também deve ser analisada no sentido da urgência de produção de novas subjetividades, que o escravismo e o racismo impuseram aos negros, no Brasil.

[...] a emoção e o sentimento não são entidades absolutas ou lógicas do nosso psiquismo, mas significados radicados no viver cotidiano, que afetam nosso sistema psicológico pela mediação das intersubjetividades. Os processos psicológicos, as relações exteriores e o organismo biológico se conectam através das mediações semióticas, configurando motivos que são estados portadores de um valor emocional estável, desencadeadores da ação e do pensamento (Sawaia, p. 103).

A autora exemplifica sua fala, citando a doença chamada de *banzo*, no período da escravidão. Esse fenômeno matou inúmeras pessoas negras escravizadas,

principalmente crianças. Elas morriam por melancolia, fosse porque não conseguiam se alimentar ou porque cometiam suicídio, devido à tristeza e à saudade da terra natal, como afirma Venâncio (2005). Para Sawaia, essa doença:

[...] é emblemática [...], por indicar que um sofrimento psicossocial pode redundar em morte biológica. O *banzo* é gerado pela tristeza advinda do sentimento de estar só e humilhado, por causa de ações legitimadas pela política de exploração e dominação econômica internacional daquele momento histórico (Sawaia, 1994). Este mesmo sofrimento, mais recentemente, é responsável pela elevação do número de suicídio entre jovens índios de diferentes tribos brasileiras (p. 2008, p. 104).

A dominação desencadeada pelos colonizadores inseriu os negros no contínuo processo de um tipo de humilhação denominado por Gonçalves Filho (1998) de *humilhação social*. Esse autor ressalta que a palavra humilhação (*humus*) tem raiz latina que, na língua dos romanos significa terra. Por isto, esse termo tanto é sinônimo de “abaixar ou trazer para perto da terra”, quanto de “abater ou rebaixar, fazer cair por terra, por abaixo” (2007, p. 187-188).

No contexto sociopolítico instaurado pelo sistema colonialista, a humilhação também adquiriu o sentido de desmoralização, insulto, ultraje, inferiorização, desqualificação dos indígenas, que desde sempre habitaram nessas terras brasileiras e, em seguida, dos africanos traficados e de toda a sua descendência brasileira. Essa modalidade de humilhação que abateu os indígenas e negros no país é crônica e social, porque, ela se repete infinitamente, mas nunca ocorre de uma forma individualizada e circunstancial (Gonçalves Filho, 2007).

Humilhação social é sofrimento longamente aturado e ruminado. É sofrimento ancestral e repetido. Um sofrimento que no caso brasileiro e várias gerações atrás, começou por golpes de espoliação e servidão que caíram pesados sobre nativos e africanos [...]. A violência que machuca o humilhado nunca é meramente a dor de um indivíduo, porque a dor é nele a dor velha, já dividida entre ele e seus irmãos de destino [...]. O humilhado sabe bem porque chora e nunca chora apenas por si próprio, chora a dor enigmática e chora a dor somada

[...]. O sofrimento do rebaixamento público acompanha o humilhado como uma angústia (p. 194-195).

Ao dizer que a humilhação social é crônica, o autor induz ao entendimento de que ela se fundamenta na prática contínua do *ato de humilhar o outro*. Disto, se pode afirmar que o que se repete não é exatamente a humilhação em si, mas, o *ato de humilhar o outro*, que é o que a constitui. Esse *ato de humilhar* é repetitivo, mas se reinventa ao longo da história, criando para si, diferentes facetas configuradas em jogos de palavras e gestos que implicam desprezo, inferiorização, várias formas de injustiça social e até, medidas públicas capciosas, justamente porque seu propósito é rebaixar, inferiorizar, humilhar continuamente. Por isto, nos tempos da escravidão, o *ato de humilhar* se estabeleceu firmemente a partir do processo de coisificação do povo negro e, como se fosse uma lei, essas pessoas foram tratadas como mercadorias.

Na atualidade, esse *ato de humilhar o outro* aparece, por exemplo, nos fatores que levam a maioria dos negros para as periferias, o subemprego, o analfabetismo, a pobreza e/ou miséria. Mas, igualmente, esse *ato* também se configura na exclusão social, que faz com que grande parte dessas pessoas sejam mantidas na condição de analfabetas, pobres e/ou miseráveis. Assim, ao mesmo tempo em que essa repetição naturaliza e perpetua a prática do *ato de humilhar o outro* em todas as instâncias sociais, ela se inscreve como uma constante dúvida, que gera insegurança, perturbação e consequente angústia, no psiquismo da pessoa humilhada.

A humilhação social conhece, em seu mecanismo, determinações econômicas e inconscientes. Deveremos propô-la como *uma modalidade de angústia disparada pelo enigma da desigualdade de classes*. Como tal, trata-se de um fenômeno ao mesmo tempo psicológico e político. O humilhado atravessa uma situação de impedimento para sua humanidade, uma situação reconhecível nele mesmo – em seu corpo e gestos, em sua imaginação e em sua voz – e também reconhecível em seu mundo (Gonçalves Filho, 1998, p.13, itálico do autor).

A angústia “é um impulso indeterminado, mas não é coisa endógena” (Gonçalves Filho, 2007, p. 195). Trata-se de um impulso que “é disparado dentro de nós a partir de mensagens dos outros, que nos alcançam como recados demais enigmáticos” (p. 196). Essas informações do autor sobre a angústia concedem fundamento teórico para compreensão do estado interior da pessoa negra humilhada e, por isto, elas são detalhadas na tecedura deste trabalho, o máximo possível.

De fato, a angústia vem de mensagens intrigantes, ambíguas, capciosas, incompletas e carregadas de ironia, que são lançadas por quem pratica o *ato de humilhar o outro* e conseguem aprisionar a pessoa humilhada em uma *angustiada* busca de respostas para perguntas que passam a se repetir torturando a sua mente, tais como: o que é que estou sentindo? Por que aquela pessoa agiu daquele jeito? O que será que eu fiz? Será que não sou capaz de compreender nada? Será que sou louco (a)? Por que me dizem essas coisas? Por que, a minha entrada em certos lugares é negada? Por que minha presença é tratada dessa forma? De um modo geral, esses angustiados questionamentos surgem na medida em que o tratamento desigual e humilhante se impõe nas relações interpessoais e se instauram na produção das subjetividades daqueles que passam por situações de humilhação social, como afirma Gonçalves Filho (2007).

Essas argumentações do autor permitem compreender que o Brasil ainda é colonialista, por dois motivos. Primeiro, porque sua sociedade e Estado permanecem reproduzindo os propósitos colonialistas de dominação e rebaixamento de determinados grupos sociais, particularmente, dos negros. Segundo, porque a prática do *ato de humilhar o outro* e sua conseqüente humilhação social permanecem entranhadas e naturalizadas em toda a estrutura hierárquica que rege as relações e os modos de vida dos brasileiros.

[...] a emancipação dos escravos agenciada pelo Estado Brasileiro não foi acompanhada pelas reformas agrária e urbana. Os negros sem terra seguiram agregados aos seus senhores ou liberaram-se para as cidades, sem casa, caindo na indigência das favelas e no aviltamento dos serviços proletários, sob o mando de novos senhores. Para as grandes cidades industriais foi carreada uma multidão de despossuídos, herdeiros sem herança, vítimas da expropriação que se abateu sobre seus avós roceiros, sobre os avós negros, os avós mulatos, os avós indígenas, os avós caboclos. Agora, nos bairros pobres, a espoliação prossegue seu curso, desta vez não tanto destruindo cultura como tolhendo a construção cultural, retendo as iniciativas populares num estado de inanição, inanição por privação de bens mundanos (Gonçalves Filho, 1998, p. 05).

Na perspectiva da subjetividade é possível observar que muitos dos sentidos, afetos, sentimentos (como a angústia) e emoções motivadores da resistência e resiliência dos negros podem ser alcançados, analisados e compreendidos. Percebe-se que as suas lutas, sobretudo, as que resultaram no quilombamento⁹ não se encerram no seu sentido político, porque também são psicossociais, ou seja, subjetivas. Elas resultam do sofrimento psíquico gerado pelo escravismo e racismo, ao mesmo tempo em que possuem o papel de combater essas formas de opressão.

A consideração do aspecto psicossocial das lutas dos negros atesta que a extinção do regime escravocrata no Brasil, ocorrido em 13 de maio de 1888, foi um acontecimento performático, que nada mais fez do que desviar o escravismo do foco e centralizar a prática do *ato de humilhar o outro* no racismo. Isto explica porque, a Lei Áurea (1888) não extinguiu a humilhação social e, tampouco, implicou desfazimento dos seus efeitos psicossociais, que permanecem naturalizados e impunes até a fase hodierna. De fato, conforme a previsão de Nabuco (2000), os negros seguiram humilhados, sem liberdade, sem dignidade e tendo que continuar resistindo à opressão da hegemonia branca.

⁹ *Aquilombamento, aquilombados e quilombismo* são termos adotados por Abdias do Nascimento (1980) para referir-se às atitudes reativas dos negros de se organizarem em comunidades autônomas.

Gonçalves Filho (1998 e 2007) segue analisando a experiência prolongada do sofrimento causado pela humilhação social e constata que a angústia por ela gerada, tanto pode impulsionar suas vítimas para uma incessante luta emancipatória, quanto promover o seu adoecimento e/ou morte. Tal afirmativa demonstra que as potencialidades contidas nas culturas, religiosidades e vivências assumidas nos Quilombos precisam ser consideradas como motivadoras de ressignificações dos sentimentos, afetos e emoções gerados nos negros, através do escravismo e racismo.

Esses mesmos aspectos que distinguem essas comunidades também devem ser vistos como partes constituintes dos processos de subjetivação, ou melhor, dos estilos de vida criados em função de uma renitente busca de emancipação assumida pelos negros, escravizados ou não. Isso tem o apoio de Sawaia (2008), quando diz que se a exclusão é analisada “pelas emoções dos que a vivem”, as suas vítimas são fortalecidas, os seus saberes são respeitados e preservados, tornando evidente “o ‘cuidado’ que o Estado tem com os seus cidadãos” (p. 99).

II – 1. Injúria racial, racismo e violência psicológica: um breve relato das medidas de criminalização do *ato de humilhar o outro*

Identidade (Jorge Aragão, 2006)

Se preto de alma branca pra você
É o exemplo da dignidade
Não nos ajuda, só nos faz sofrer
Nem resgata nossa identidade.

A humilhação social seguiu seu curso produzindo preconceitos e, igualmente, se reproduzindo através deles. Atualmente, a legislação brasileira criminaliza o *ato de humilhar o outro* nas suas modalidades específicas de combate ao racismo e violência

de gênero, mas esses mecanismos jurídicos recebem muitas críticas da parte de quem julga que humilhar os outros é algo natural e até cômico.

Isso mostra que esses recentes recursos jurídicos criados para criminalizar a humilhação social, não advém de iniciativas governamentais, pois ainda hoje, a estrutura estatal encontra-se afinada com o “falso” caráter natural da humilhação social. Tais medidas punitivas são tributárias das incessantes lutas travadas pelos negros e também pelas mulheres, em contraposição à cronicidade das práticas opressivas e discriminatórias sofridas por essas parcelas da nação brasileira.

Essas lutas se justificam pelo fato de que ninguém experimenta a dor da humilhação social sem que o *ato de humilhar o outro* tenha sido de fato, praticado contra esse ser. Gonçalves Filho (2007) diz que a dor causada por esse tipo de humilhação atinge o grupo e a ancestralidade da pessoa humilhada, afeta o seu momento e relações presentes e ainda compromete gravemente as gerações futuras. Esta afirmativa do autor encontra-se conciliada com os conceitos de injúria racial e de racismo descritos no Código Penal brasileiro, porque nos dois casos, a ofensa alcança a ancestralidade e a coletividade dos sujeitos vitimados.

A injúria racial é considerada juridicamente, quando o *ato de humilhar o outro* é praticado através do uso de palavras e/ou gestos que ofendem a honra de uma pessoa, fazendo menção à sua raça, origem étnica e/ou geográfica, religião, tonalidade da pele e demais traços físicos, de forma jocosa e ofensiva. Trata-se de um crime passível de multa e reclusão, cujo período pode variar de um a três anos, contados a partir da pena prevista para a prática de violência (Brasil, 2007).

Quando esse *ato de humilhar* é praticado com o uso de termos que ofendem ou atacam um grupo étnico-racial, uma coletividade ou nação devido à sua origem geográfica ou às suas características culturais, religiosas e étnicas, considera-se que a

ofensa não só atingiu a honra, capacidade e idoneidade da pessoa, mas também, de toda a sua linhagem, do seu grupo étnico e nação. Neste sentido, a humilhação assume o caráter de racismo, tornando-se um tipo de crime inafiançável, imprescritível e passível de pena de reclusão que pode variar de dois a cinco anos (Brasil, 1989).

Conta-se também com a criminalização da chamada violência psicológica, que se refere a qualquer conduta que cause danos emocionais, diminuição da autoestima e prejuízos para o pleno desenvolvimento da pessoa, com o propósito de controlar as suas ações mediante vigilância e perseguição. A violência psicológica atinge as suas vítimas através da desqualificação das suas crenças, invalidação das suas decisões, além de ameaças, chantagens, constrangimento, contínua humilhação, manipulação, isolamento, insultos, inferiorização, ridicularização, exploração e limitação do direito de ir e vir (Brasil, 2006).

Esse tipo de violência refere-se simultaneamente, à prática do *ato de humilhar* em benefício da dominação branca e da masculina, mas na legislação brasileira diz respeito aos casos de violência sofrida pelas mulheres, independentemente delas serem negras. Por isto, a sua definição aqui apresentada foi extraída da Lei N. 11.340/2006 – Lei Maria da Penha – (Brasil, 2006), com o propósito de lembrar que, em certa medida, a legislação já assegura e protege as mulheres vítimas dessa e de outras formas de violências. No entanto, majoritariamente, as mulheres negras permanecem confinadas ao celibato, criando suas proles sozinhas, apanhando mais, e ainda batendo o recorde nas listas de mulheres assassinadas em todo o país¹⁰.

No conceito de violência psicológica, a humilhação social aparece com as suas artimanhas decifradas, sendo mais facilmente identificáveis em qualquer tipo de relação onde haja a intenção de oprimir, para dominar uma pessoa, mas como foi dito

¹⁰A análise dos índices de violência referentes às mulheres negras escapa aos objetivos propostos por esse estudo. Por isso, os inúmeros estudos sobre o tema não foram citados aqui.

anteriormente, as medidas punitivas previstas para os casos de prática do racismo e injúria racial ainda não reconhecem essa forma de violência. Isso permite que o caráter criminoso da maioria das formas de humilhação criadas pelo escravismo e o racismo se perpetue na invisibilidade proposta por sua própria naturalização e cronicidade.

II - 2. A diversidade nos modos dos negros reagirem à humilhação social

Em Nome do Deus

(Milton Nascimento, Pedro Casaldáglia & Pedro Tierra, 1982)

Em nome do Pai, que faz toda carne,
a preta e a branca, vermelhas no sangue.
Em nome do Filho, Jesus nosso irmão,
que nasceu moreno da raça de Abraão.

Como foi dito no primeiro capítulo desta dissertação, os europeus categorizavam os africanos entre os *negros ruins de doma* e os *bons de doma* (Gandin, Pereira & Hypólito 2002). Aparentemente, essa divisão não surtiu os resultados esperados, pois muitos dos que foram para os Estados Unidos travaram sangrentas lutas contra a escravização e o regime separatista do racismo. E, em igual medida, muitos dos que vieram para as terras brasileiras, se rebelaram à opressão e foram aguerridos defensores da liberdade. Em nome da resistência ao escravismo, os negros se organizaram criando várias comunidades negras no Brasil e em muitos outros países que receberam africanos para o trabalho escravo.

Nas Américas se desenvolveram pequenas, médias, grandes, improvisadas, solidificadas, temporárias ou permanentes comunidades de fugitivos que receberam diversos nomes, como *cumbes* na Venezuela ou *palenques* na Colômbia. Na Jamaica, no restante do Caribe inglês e no sul dos Estados Unidos foram denominados *maroons*. Na Guiana holandesa — depois Suriname — ficaram também conhecidos como *bush negroes*. No Caribe francês o fenômeno era conhecido como *maronage*; enquanto em partes do Caribe espanhol — principalmente Cuba e Porto Rico — se chamava *cimaronaje*. Muitos estudiosos classificaram as fugas escravas nas Américas de *grand marronage*, que seriam as comunidades de fugitivos estáveis e mais duradouras, e a *petit marronage*, de

grupos pequenos, formados de escapadas temporárias daqueles que retornavam à condição de cativos. Desde os primórdios da ocupação e da utilização de escravos há registros da *grand marronage*, com destaque para alguns de seus líderes, que amedrontavam as autoridades coloniais (Gomes, 2015, p. 08-09).

Ao longo da história do Brasil, as lutas protagonizadas pelos negros em contraposição ao escravismo eram tão inusitadas, frequentes e intensas, que segundo historiadores, os colonizadores viviam aterrorizados. Eles temiam que as recorrentes rebeliões que explodiam nas áreas urbanas culminassem na fundação de Quilombos. Mas, ao mesmo tempo, também tinham medo de que os quilombolas estabelecidos em áreas rurais de difícil acesso invadissem as fazendas, as vilas e povoados (Gomes, 2015).

Esse terror dos colonizadores tinha fundamento, porque, conforme a argumentação supracitada sobre subjetividades, o escravismo afetou o psiquismo dos negros, causou sofrimento psicossocial e, por conseguinte, provocou e continua provocando diversas reações nas pessoas negras através do seu consequente racismo. Portanto, as reações ao escravismo e ao racismo são marcadas pela diversidade, porque dependem das condições psicológicas de cada pessoa negra e, em contrapartida, tais condições também se referem ao ambiente em que cada uma delas está inserida.

Nesse sentido, a Autora da presente pesquisa constatou que, entre outros aspectos, a realidade psicológica dos negros brasileiros, ou seja, a *subjetividade negra* se forma a partir de sete atitudes reativas à humilhação social promovida pelo escravismo e o racismo. Aqui, essas reações foram entendidas como categorias e organizadas em um elenco, que não condiz com qualquer ordem classificatória e/ou cronológica.

Essa categorização foi especialmente subsidiada por Gonçalves Filho (2007), pois, o autor apontou as reações assumidas por aqueles que são excluídos socialmente,

sem ordem classificatória. Apesar de não se dirigir diretamente ao povo negro nessa sua tipificação, esse pesquisador faz referência às dores causadas pelo escravismo e racismo em outras partes desse mesmo texto. Nisso reside a grandeza de suas proposições, pois, do mesmo modo que atuam como fonte para este estudo sobre como a humilhação é vivenciada por negros, elas também podem subsidiar outras análises como, por exemplo, sobre mulheres negras lésbicas, indígenas e demais grupos afetados pela humilhação social.

Entretanto, Gonçalves Filho (2007) esclarece que sua tipificação sempre há de ser limitada e inconclusa, pois, por maior que seja a aproximação de um teórico com a realidade de uma pessoa humilhada, ele só consegue alcançar alguns sinais, algumas possibilidades de reação ao sofrimento psíquico continuamente experimentado por esses sujeitos:

Ouvindo-os de perto nunca teremos impressões gerais de humilhação, mas alguma notícia concreta. E uma notícia concreta nunca é simplesmente a notícia do golpe, mas o golpe já engolido e algo digerido, mais ou menos interpretado, mais ou menos enfrentado. Não existe “a” dominação, não como existem “os” dominados. E não existem rigorosamente falando, “os” dominados; existem experiências da dominação, curtidas em espírito e carne. E se os ouvimos não em conversa rápida, mas a conversa alargada, se os ouvimos em situação que sua voz possa distender-se, possa dizer muitas coisas e não apenas o que presumimos ou suportamos ouvir, vem sempre uma lição, uma lição sobre a humilhação e a indicação de algum remédio (Gonçalves Filho, 2007, p. 215).

Mas, além das contribuições de Gonçalves Filho (2007), a organização das categorias, ou reações dos negros brasileiros à humilhação social que será apresentada adiante, também contou com o auxílio de Bourdieu (2002) e seu conceito de violência simbólica, de Bento (2003) e sua abordagem a respeito do branqueamento, de Carreiro (2008) com sua definição de *projeto doença* e, por fim, de Sawaia (2008), que diz sobre a importância que a expressão das dores sofridas possui para a criação de atitudes coletivas e emancipatórias.

O entrelace de partes específicas dos estudos desses autores favoreceu a realização de algumas inferências, e essas, por sua vez, contribuíram para elucidar as reações das pessoas negras à humilhação social e justificar seu reconhecimento como categorias. Então, considerando-se que cada uma dessas categorias pode ser vivenciada sem ordem classificatória, simultaneamente ou não, de maneira duradoura e/ou independente, ou ainda, em intercâmbio com qualquer uma das outras, sua organização se deu da seguinte maneira:

a) Assimilação:

O processo de aculturação e desumanização desencadeado pelo escravismo promoveu um tipo de reação em algumas das suas vítimas, caracterizado pela assimilação dos valores e estilo de vida servil imposto, sendo por isso que tais pessoas tornam-se fiéis reprodutoras do ideário opressor. Bourdieu (2002) ajuda a compreender esse tipo de reação dizendo que, em menor ou maior grau, a violência simbólica alcança o capital simbólico de todas as pessoas envolvidas no processo de dominação. O autor esclarece que algumas pessoas oprimidas assimilam e se tornam reprodutoras dos discursos dos seus opressores, porque os seus sistemas simbólicos foram mais intensamente afetados pelo que ele chamou de violência simbólica. Este tipo de violência pode gerar todas as outras modalidades de violências, mas necessariamente, não implica agressão física.

Trata-se do que Bourdieu (2002) entendeu como principal estratégia utilizada para que as dominações masculina e branca alcançassem (e continuem alcançando) bom resultado, na perspectiva de quem se julga no direito e com o poder de dominar os

outros. Ela é praticada, a partir de uma série de *falsas verdades*¹¹ e falas capciosas, que geram dúvidas capazes de deturpar a subjetividade pessoal e também, a subjetividade coletiva, deixando suas vítimas inseguras e, portanto, com a autoestima muito rebaixada. Desse modo, tais falácias atacam as subjetividades das pessoas (des) configurando ou destruindo ou parcialmente os seus sistemas simbólicos, ou seja, os seus significados, valores e sentidos culturalmente originais, plantando no seu lugar, os interesses daqueles que buscam dominá-las.

Gonçalves Filho (2007) fortalece os argumentos apresentados por Bourdieu (2002) sobre a violência simbólica, esclarecendo que os sujeitos assimilam os valores dos seus opressores em nome da sua sobrevivência psíquica e em defesa dos seus entes queridos. Todavia, no caso das pessoas negras que assimilaram (e assimilam) o discurso opressor, nota-se ainda um destacado e deliberado esforço para agradar, ser aprovado e aceito por quem as oprime. Então, além de reproduzir a violência sofrida, esses sujeitos tentam se aproximar o máximo possível dos seus opressores, com a esperança de “embranquecer” o suficiente para fazerem parte da hegemonia branca.

A sugestão do branqueamento foi colocada pelo grupo hegemônico para os negros brasileiros, como a única forma deles serem razoavelmente aceitos socialmente. O branqueamento é uma das nuances da violência simbólica, sendo especialmente praticado e reproduzido pelas pessoas negras que adotam a *assimilação* do discurso opressor.

As falácias que constituem essa nuance da violência simbólica foram pulverizadas a partir do momento em que o Brasil estava para ingressar no processo de

¹¹ Hannah Arendt (1997) diz que “as mentiras, visto serem amiúde utilizadas como substitutos de meios mais violentos, podem ser consideradas como instrumento relativamente inofensivo no artesanato da ação pública.” Por isto, “No transcurso da história, os que perseguem e os que contam a verdade tiveram consciência dos riscos de sua atividade; enquanto não interferiam no curso do mundo, eram cobertos de ridículo, porém, aquele que forçasse seus concidadãos a levá-lo a sério, procurando pô-los a salvo da falsidade e ilusão, encontrava-se em perigo de vida” (p. 283-285).

industrialização, mas devido à pressuposta superioridade racial dos brancos, os colonialistas resolveram priorizar a mão de obra europeia, julgando que os negros não tinham habilidade e nem mérito para o trabalho nas indústrias. Entretanto, essa hegemonia branca não sabia o que fazer para “*sumir*” com a grande quantidade de negros expurgada pelo regime escravista, para tornar o Brasil atraente para os seus futuros imigrantes europeus. Em função disto, as relações sociais e inter-raciais existentes no país foram forjadas, para apresentá-lo à Europa e aos demais países, como “um paraíso de convivência inter-racial” (Bento, 2003, p. 16).

Forjada pelas elites brancas de meados do século XIX e começos do XX, a ideologia do branqueamento foi sofrendo importantes alterações de função e de sentido no imaginário social. Se nos períodos pré e pós-abolicionistas ela parecia corresponder às necessidades, anseios, preocupações e medos das elites brancas, hoje ganhou outras conotações – é um tipo de discurso que atribui aos negros o desejo de branquear ou de alcançar os privilégios da branquitude por inveja, imitação e falta de identidade étnica positiva. O principal elemento conotativo dessas representações dos negros construídas pelos brancos é o de que o branqueamento é uma doença ou patologia peculiar a eles (Bento, 2003, p. 16, grifos nossos).

Tratava-se de um projeto racista, que “consistia em abolir as relações escravistas e reordenar as condições de trabalho pela importação da força produtiva já adaptada à economia industrial capitalista” (p. 16), liderado pelo abolicionista Joaquim Nabuco, que foi quem implantou o ideário socioeconômico e político-liberal ainda vigente.

b) Negação:

Na atualidade, a violência simbólica tem sido tratada por alguns, como sinônimo de violência psicológica. Entretanto, independentemente da antiga ou da nova denominação, e ainda, à revelia de quaisquer intervenções jurídicas punitivas, o fato é que *o ato de humilhar* continua afetando as subjetividades dos negros brasileiros, ao ponto de fazer com que alguns deles não encontrem outra saída a não ser *negar* a sua

própria negritude e o racismo imposto à sua condição de negros. Tais pessoas também reproduzem os discursos dos seus opressores, mas são mais moderadas do que o grupo da *assimilação* descrito anteriormente, no que diz respeito à busca de aprovação, aceitação e interação do (com) o grupo hegemônico.

De acordo com Gonçalves Filho (2007), as pessoas que seguem pelo caminho da *negação* também se distinguem do grupo da *assimilação*, porque quando uma pessoa nega que foi humilhada e tenta banalizar e/ou naturalizar o *ato de humilhar o outro* praticado por quem pretende dominá-la, na verdade, ela está vivenciando um terrível medo, que precisa ser identificado e tratado como tal.

c) *Resignação Servil:*

Além dos negros que *assimilam* os valores opressores e daqueles que *assimilam* e *negam* a própria negritude e a consequente humilhação sofrida, conta-se com os que assumem o que Gonçalves Filho (2007) designou de “*resignação servil*”. O autor explica que esse modo de reação à humilhação social refere-se a um servilismo “forçado e postico” (p. 214), que tenta conceder uma “explicação amortecedora para a desigualdade social e que dissimula o tema da dominação” (p. 214).

As pessoas negras que seguem por esse caminho têm consciência de que foram e continuam sendo humilhadas e isso intensifica a angústia gerada pela cronicidade da humilhação social, fazendo com que a prática das atitudes implicadas pela *resignação servil* seja muito cruel, para esses sujeitos. Elas se sentem impulsionadas a um esforço cada vez maior, procurando manter a aparência de pessoas resignadas e servis. Entretanto, como o seu sofrimento psíquico só aumenta, se julgam sem saída e assumem posturas marcadas por uma “submissão raivosa, uma irritação contida que, às vezes, explode por arroubos impotentes. Noutras vezes, é destilada por maquinações

maliciosas e veladas, podendo parecer incompreensíveis ou covardes, tanto para suas vítimas, quanto para seus praticantes” (Gonçalves Filho, 2007, p. 214).

d) *Ressentimento Adensado ou Projeto Doença*

Conta-se também, com pessoas negras que assumem o caminho da atitude reativa chamada por Gonçalves Filho (2007) de “*ressentimento adensado*”, porque expressam um estado psicológico caracterizado pela desesperança. Marcadas pela experiência contínua de melancolia, elas não suportam a angústia gerada pela humilhação social e desacreditam de qualquer êxito da luta contra a opressão, porque se convencem de que não vale a pena “esforçar-se sem retorno e sem ninguém de quem depender com confiança, em mundos onde ninguém mais dá a mão e onde nada se obtém a não ser mediante dinheiro” (Gonçalves Filho, 2007, p. 214).

O *ressentimento adensado* assemelha-se ao que Carreteiro (2008) chama de *projeto doença*, ao referir-se às dificuldades que os excluídos sempre encontram para serem reconhecidos e inseridos em quaisquer instâncias da sociedade. A autora considera que a existência humana é essencialmente marcada por interações sociais, pois os seres estão sempre “participando de grupos, coletivos, associações e instituições” (p. 88). Quando as pessoas não conseguem resistir ao processo excludente e discriminatório que tenta abatê-las, elas acham que não conseguirão lutar para superar as dores causadas pela humilhação social e, em vez de insistirem em um projeto de vida, desenvolvem um *projeto de doença*.

Dominadas pela descrença, essas pessoas acabam forçando, de forma consciente e/ou inconscientemente, a sua inserção em um processo estratégico de adoecimento físico e/ou psíquico de modo a justificar a desesperança, melancolia e angústia sentidas. Nesse estado, a sua exaustão e desistência da luta em contraposição aos efeitos

atemporais do escravismo e racismo tornam-se evidentes, mas ainda assim, essas pessoas se esforçam continuamente para se convencerem e, ao mesmo tempo, convencerem aos seus grupos, de que elas não lutam, porque são doentes. Em geral, quando a doença almejada se consolida e é oficialmente reconhecida como impedimento para a luta, tais pessoas são isentadas por seus pares, porque alcançaram algum grau de inserção social, como por exemplo, quando foram consideradas parcial ou totalmente inválidas para o trabalho e amparadas pelo Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS). Entretanto, esse tipo de afiliação social é um paradoxo, pois, o reconhecimento institucional da doença, as insere definitivamente na “esfera da subjetividade da inutilidade” (Carreteiro, 2008, p. 92). Isto significa que tais pessoas se sentirão inúteis e que, de certo, o seu sofrimento psíquico causado pela humilhação social pode vir a ser continuamente agravado pela sensação de inutilidade, até o fim das suas vidas.

Muitas vezes, esses sujeitos sentem-se pertencendo à categoria de “extranumerários” (Castel, 1995) ou “normais inúteis”. Há então a projeção para a esfera da subjetividade da inutilidade, do não reconhecimento da potencialidade do sujeito para participar da vida coletiva e integrar-se aos valores sociais considerados positivos. A sensação de inutilidade se apresenta seja difusa, como um mal-estar, seja de modo claro, sendo objeto de representações explícitas (Carreteiro, 2008, p. 92).

Nesse sentido, o *projeto doença* apontado por Carreteiro (2008) elucida e legitima os movimentos sociais que reivindicam políticas públicas e posicionamentos mais consistentes das ciências, sobretudo da Psicologia, voltados para a saúde da população negra brasileira. Pois, de fato, o conjunto formado pelas condições ambientais, socioeconômicas, culturais, religiosas e políticas, imposto aos negros no Brasil, desde os tempos da escravidão sempre gerou doenças. Antes era o *banzo*, depois vieram doenças como o alcoolismo, tabagismo, diabetes do tipo dois (*Mellitus*), todos

os tipos de câncer, miomas, doenças mentais, etc., que se tornaram preponderantes na população negra brasileira (Lages, Tavares, Santos, Carvalho & Maciel, 2014).

e) Resignação Judicativa

A *resignação judicativa* é adotada quando a pessoa humilhada consegue perceber e interpretar os golpes sofridos, tendo a própria opinião como referência e, portanto, à revelia dos valores e ditames oficialmente estabelecidos. Trata-se de um julgamento que supera normas e ou falas (ou falácias) externas, que impulsiona o sujeito ao desenvolvimento de “um protesto discreto: uma alteração de sentido intimamente vivida e ruminada; um protesto mudo, sem estardalhaço, mas que é parente e preparador da ação” (Gonçalves Filho, 2007, p. 214).

Para o autor, a *resignação judicativa* tem um sentido mais próximo do termo *resignação*, que se refere ao ato de se retirar o lacre ou selo de uma carta, por exemplo. “É rasgar, abrir e descobrir. Resignação é o poder de ressignificar situações, rompendo o seu entendimento inercial. Um poder que tem parentesco com o poder de agir” (p. 215).

Quem segue pelo caminho da *resignação judicativa* repudia o rebaixamento característico da humilhação social. Esse repúdio adquire um sentido sociopolítico mais nítido, quando essa forma de reação é adotada por pessoas negras, pois, elas percebem que a mesma humilhação que as oprime alcança o seu grupo, a sua ancestralidade e ameaça as suas gerações futuras, simultaneamente. Isso impulsiona à criação de argumentos e atitudes que visam à ressignificação do sofrimento e, ao mesmo tempo, ao empoderamento dessas pessoas negras, tornando-as capazes de enfrentar aquilo que as oprime.

f) *Grito e ação impulsiva:*

O *grito e ação impulsiva* constituem a fase em que o sujeito humilhado oscila entre a submissão e o impulso para a ação, que ainda não se encontra fundamentada na compreensão mais ampla do processo da humilhação social sofrida. Do mesmo modo que na *resignação judicativa*, o repúdio e conseqüente impulso de reação ao sofrimento psicossocial também aparecem nessa etapa, de forma mais intensa nas pessoas negras.

Quem vive essa experiência do *grito e ação impulsiva* transita entre o ódio, a inveja, a raiva e uma quase incontida sede de vingança, ou seja, um impulso de resposta à violência sentida, de forma ainda mais violenta. Por isto, esse tipo de atitude reativa pode ser marcado por “comportamentos raivosos e até o crime” (Gonçalves Filho, 2007, p. 215).

g) *Discurso e ação sóbrios, rumo ao poder de julgamento e da ressignificação da dor: a militância*

A categoria do *discurso e da ação sóbrios* é percebida neste trabalho, como resultante da superação bem sucedida de reações como a do *grito e da ação impulsiva*, ou seja, ela é alcançada a partir do momento em que a pessoa negra que vivenciou a turbulência da raiva, inveja e sede de vingança consegue compreender melhor a humilhação sentida ou, pelo menos, observá-la em detalhes que a induzam à elaboração de *discursos e ações sóbrios*. Inicialmente, ela passa a agir com sobriedade, mas ainda assim, as suas ações tendem a ser isoladas. Porém, como no caso das pessoas negras, a humilhação amargada sempre é coletiva e ancestral, tal isolamento se dilui gradativamente, na medida em que esses sujeitos vão dando conta de falar para os seus pares sobre o próprio sofrimento.

O *discurso e ação sóbrios* permitem que os humilhados experimentem o poder de planejar e assumir estratégias de contraposição às dores sofridas. “E há finalmente o poder: a capacidade de juntos, interrompermos o automatismo social, cancelando opressões, fundando uma república e organizando formas salutares para o trabalho de todos e cada um” (Gonçalves Filho, 2007, p. 215). E isso, no caso dos negros significa o *poder* de organizar a ação coletiva e assumir a luta antirracista.

O autor segue explicando que a pessoa humilhada só consegue se tratar da angústia sentida, dialogando com quem se identifica com as suas percepções e respectivas dores. Isto é confirmado por Sawaia (2008), em sua abordagem sobre a necessidade que o humilhado tem de partilhar seu sofrimento com o seu coletivo. Essa autora afirma que, no permanente processo de lutas emancipatórias, ninguém se realiza sozinho e, ancorando-se em Bodei (1997) ela esclarece que, em casos graves de opressão como foi o do escravismo, “os cidadãos precisam unir-se para alcançarem juntos, um poder comum” (p. 116).

Para Gonçalves Filho (2007), a atitude que o humilhado assume de procurar pessoas capazes de ouvi-lo e se identificarem com as suas dores, refere-se ao que Freud chamou de *elaboração psíquica*. Trata-se de um deliberado esforço para digerir a humilhação sofrida que não é condizente com a ruminação de pensamentos solitários. Dessa forma, para administrar o sofrimento psíquico e social é preciso criar condições para “pensar sentindo e em companhia de alguém que aceite pensarmos juntos” (Gonçalves Filho, 2007, p. 197). Nesse momento de partilha marcada pela compaixão e cumplicidade, as pessoas oprimidas entram no processo do *juízo*, ou melhor, elas assumem a prática do *ato de julgar*:

O juízo implica pensar pela própria cabeça e também conversar. Pensar pela própria cabeça é pensar ativamente [...].

A comunicação [...] é pensamento que conversa com o pensamento dos outros: exige falar do meu lugar, mas também me imaginando no lugar do outro. Começo respondendo pelo que vejo e passo para o que veem os outros. O mesmo mundo, mas visões diversas do mesmo mundo. Vou rondando experiências minhas e experiências dos outros [...].

O encontro e o desencontro do que dizemos e ouvimos, do que testemunhamos e do que imaginamos em nome dos outros: isso se chama conversar e faz julgar um tanto mais certamente as experiências compartilhadas (Gonçalves Filho, 2007, p. 197).

As argumentações de Sawaia (2008) e de Gonçalves Filho (2007) auxiliam no entendimento de que a desconstrução gradativa do sistema opressivo e racista baseado no *ato de humilhar o outro* só se realiza, quando as pessoas negras passam a falar dos seus próprios sentimentos, afetos, emoções e assumem atitudes reativas que beneficiam seus coletivos. Tal afirmativa se sustenta no fato de que a comunicação baseada na troca das dores passa pela realização do julgamento e este, sempre induz ao planejamento de ações sociais de combate à opressão. Também, o *ato de julgar o que foi e/ou está sendo vivenciado* pode ocorrer na forma de desabafo, denúncia, discurso político e/ou militante; através da composição de um poema, uma música e/ou da expressão corporal como a dança, por exemplo.

Marcelo D2 diz: “Minha terapia, eu sempre fiz com rimas. Bota a raiva pra fora e levanta a autoestima” (2008, s.p, faixa 11). Nesta música intitulada “Minha missão”, o compositor revela que a música é sua forma de elaboração psíquica. Ele também demonstra que, de fato, a humilhação social rebaixa a autoestima, mas a música tem o duplo caráter de resistência e de ressignificação desse rebaixamento. Com base na diversidade desses argumentos percebe-se que, historicamente, a forma do povo negro vivenciar as suas dores e alegrias é simultaneamente transpassada pela cultura, política e religiosidade, como será abordado no próximo capítulo desta dissertação.

Na fase do julgamento, a pessoa negra já não está solitária, ruminando as suas dores passivamente e assim, ela percebe que o seu sofrimento é igualmente ético e

político, porque, tanto a sua ética quanto a ética do seu grupo inteiro foram afetadas. O julgamento funciona como uma *catarse*, pois, além de poder desabafar esse sujeito se sente acolhido e encorajado também para expressar seus planos reativos. Dessa maneira, as reações inspiradas nesse processo são baseadas no sentimento de compaixão, constituindo-se em uma forma terapêutica, ou seja, um jeito de se administrar e reagir aos efeitos subjetivos da opressão, que atenda aos interesses da coletividade e não, apenas do sujeito (Sawaia, 2008; Gonçalves Filho, 2007).

Muitos dos negros que transitam por entre a *resignação judicativa*, o grito e ação *impulsiva*, o *discurso* e a *ação sóbrios*, e o *Poder* chegam à prática do julgamento contínuo, tornando-se militantes no combate ao racismo às suas implicações psíquicas, econômicas, religiosas, educacionais, culturais e sociopolíticas. Os planos, projetos e ações criados e desenvolvidos por esses sujeitos que adotam a militância são continuamente reinventados e/ou ressignificados, porque, a diversidade dessas atitudes reativas tem que estar em sintonia (no sentido da potencialidade do contra-ataque) com as diferentes performances do *ato de humilhar o outro*, que sustentou o escravismo e ainda ancora o racismo.

A *militância* é uma forma de ação coletiva, resultante do empoderamento que se desenvolve desde a experiência adquirida na categoria da *resignação judicativa*. A *militância* se processa incentivando a criação de planos, projetos e ações que culminam em sucessivas ressignificações da angústia causada pela humilhação social sofrida. Todavia, as atitudes que a caracterizam são diversificadas e suas potencialidades precisam acompanhar as diferentes performances do ato de *humilhar o outro*, no sentido direto do contra-ataque.

Por isso a militância dos negros é particularmente flexível, pois sua fluência se ordena pela busca do bem da coletividade e também, pela conjuntura sociopolítica,

econômica, cultural e religiosa de cada momento histórico do ambiente onde cada grupo está inserido. Assim, a história mostra que a maioria das atitudes de resistência ao escravismo e racismo, que ocorreram e continuam ocorrendo em diferentes partes do território brasileiro foram e são assumidas por grupos que defendem seus interesses específicos. Então, os quilombolas precisaram investir mais intensamente na preservação das suas tradições e na defesa dos seus territórios. Mas, os negros que não se aquilombaram tiveram que priorizar a luta antirracista propriamente dita e, por isso, investiram mais na formação educacional e garantia dos seus direitos e cidadania do povo negro.

Percebe-se, no entanto, que apesar das lutas dos quilombolas parecerem descoladas das bandeiras levantadas pelos chamados movimentos negros, a humilhação social praticada pelo escravismo e o racismo une esses grupos em determinadas épocas. Isto foi exemplificado neste capítulo, durante a abordagem sobre as articulações entre quilombolas e negros não aquilombados que ameaçaram os colonialistas e, até resultaram em rebeliões realizadas em várias partes do Brasil.

Conforme será discutido mais a frente neste trabalho, nos tempos atuais, essa união articulada de negros aquilombados ou não também se consolidou quando intelectuais dos movimentos negros se juntaram às lideranças quilombolas para elaborarem as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola. Trata-se da confirmação de que, de acordo com as circunstâncias de cada período histórico, diferentes grupos de negros podem unir suas lutas em função da garantia de direitos, porque, o combate ao racismo é uma necessidade de todo o povo negro.

Para melhor compreensão do processo em esfera nacional que desencadeou a demanda de um trato pedagógico específico para a Educação Escolar Quilombola nas políticas educacionais, cabe destacar alguns momentos de luta do Movimento Negro no Brasil: a comemoração dos 300 anos de Zumbi, em 1995, e a realização, em Brasília, no dia 20 de novembro de 1995, da “Marcha

Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e pela Vida”, coordenada pelo Movimento Negro, em âmbito nacional, em parceria com outros setores da sociedade civil. Por ocasião da Marcha, o país assistiu a uma das primeiras manifestações públicas da articulação nacional dos quilombolas, a saber, o I Encontro Nacional, que aconteceu em Brasília, no período de 17 a 20 de novembro de 1995. Desse encontro, saíram reivindicações concretas das populações quilombolas ao Estado brasileiro, incluindo entre elas a educação (Brasil-a, 2012, p. 416).

Em linhas gerais, as iniciativas de união e/ou descolamento das lutas dos negros propiciam vitórias que minimizam gradativamente as dores sentidas, fortalecendo a utopia de cura total da angústia sentida e, por isso, mantendo os negros firmemente aderidos às suas atitudes de resistência. Cada uma dessas vitórias gera o que Sawaia (2008) chama de *felicidade pública* ou *felicidade ético-política*. O sentido destes termos é corroborado por Gonçalves Filho (2007), pois quando o autor afirma que a humilhação social atinge todo o grupo ao qual a pessoa humilhada pertence, ele também diz que a cura para esse tipo de sofrimento só pode ser encontrada socialmente, ou seja, através de ações que envolvam e atendam aos interesses da coletividade. Portanto, a felicidade apontada por esses dois autores é também sinônimo de realização social:

[...] tomemos como exemplo as emoções vivenciadas por participantes de movimentos sociais. Todos sentem alegria e prazer com a conquista das reivindicações, mas nem todos sentem a *felicidade pública*. Esta é experienciada apenas pelos que sentem a vitória como conquista da cidadania e da emancipação de si e do outro, e não apenas de bens materiais circunscritos. A felicidade ético-política é sentida quando se ultrapassa a prática do individualismo e do corporativismo para abrir-se à humanidade (Sawaia, 2008, p. 105).

Observa-se ainda que essa habilidade que a militância negra e a quilombola têm de perceber o momento “certo” da união, de reinventar estratégias de enfrentamento, ou seja, de ressignificar a angústia pessoal e coletivamente sentida é direcionada pelo sentimento de compaixão. Essa afirmativa é apoiada por Sawaia (2008), quando a

autora diz que a “compaixão sentimento que nos faz voltar à ação social, pode adquirir um caráter público e unificar os homens em torno de um projeto social” (p. 105).

De fato, a compaixão possui o importante papel terapêutico de dirimir as afetações causadas pela humilhação social continuamente sofrida pelos negros brasileiros. Isto se confirma nas histórias de resistência que abalizam, por exemplo, a maioria dos moradores das favelas e dos quilombolas, pois esse sentimento encontra-se nitidamente nos termos: ajuda mútua; mutirão; solidariedade; vida comunitária; modo de vida e de produção baseados na economia de subsistência (ou na agricultura familiar); e uso comum do território ocupado, que são frequentemente utilizados por esses grupos.

II – 3. O caráter terapêutico da postura militante da maioria do povo negro: um curto relato das organizações sociopolíticas e culturais assumidas ao longo do tempo

A de Ó (Estamos Chegando – Abertura)

(Milton Nascimento, Pedro Casaldágua e Pedro Tierra, 1992-1995)

Estamos chegando do chão da oficina,
 Estamos chegando do som e das formas,
 Da arte negada que somos,
 Viemos criar.

Além das lutas travadas pelos quilombolas situados nas áreas rurais, a história da militância negra brasileira contém registros de vários movimentos criados e desenvolvidos, especialmente nas regiões Nordeste, Sudeste e Sul do país. Domingues (2007) chama a atuação da militância negra que não se organizou em Quilombos, de *movimento negro*, enquanto outros autores se referem a ela, utilizando-se da forma plural: *movimentos* negros para dizer da sua multiplicidade.

Para Domingues (2007), “movimento negro é a luta dos negros na perspectiva de resolver seus problemas na sociedade abrangente, em particular os provenientes dos preconceitos e das discriminações raciais, que os marginalizam” (p. 101). E para Santos (1994), o termo movimento negro refere-se a:

[...] todas as entidades, de qualquer natureza, e todas as ações, de qualquer tempo (aí compreendidas mesmo aquelas que visavam à autodefesa física e cultural do negro), fundadas e promovidas por pretos e negros [...]. Entidades religiosas (como terreiros de candomblé, por exemplo), assistenciais (como as confrarias coloniais), recreativas (como “clubes de negros”), artísticas (como os inúmeros grupos de dança, capoeira, teatro, poesia), culturais (como os diversos “centros de pesquisa”) e políticas (como o Movimento Negro Unificado); e ações de mobilização política, de protesto anti-discriminatório, de aquilombamento, de rebeldia armada, de movimentos artísticos, literários e ‘folclóricos’ – toda essa complexa dinâmica, ostensiva ou encoberta, extemporânea ou cotidiana (Santos, 1994, p. 157).

A definição de movimento negro desse autor é questionada por Domingues (2007), com o argumento de que ela só tem o sentido de militância, mas não se caracteriza política e historicamente. Todavia, a defesa de Santos (1994) é interessante para o presente trabalho, que se encontra mais pautado na observação de aspectos de subjetividade implícitos na postura dos militantes negros. Portanto, optou-se pela adoção do conceito apresentado por Santos (1994), aliando-o a algumas das informações sobre as ações militantes que se destacaram na história dos negros no Brasil fornecidas por Domingues (2007) porque, segundo ele:

[...] os libertos, ex-escravos e seus descendentes instituíram os movimentos de mobilização racial negra no Brasil, criando inicialmente dezenas de grupos (grêmios, clubes ou associações) em alguns estados da nação. Em São Paulo, apareceram o Club 13 de Maio dos Homens Pretos (1902), o Centro Literário dos Homens de Cor (1903), a Sociedade Propugnadora 13 de Maio (1906), o Centro Cultural Henrique Dias (1908), a Sociedade União Cívica dos Homens de Cor (1915), a Associação Protetora dos Brasileiros Pretos (1917); no Rio de Janeiro, o Centro da Federação dos Homens de Cor; em Pelotas/RG, a Sociedade Progresso da Raça Africana (1891); em Lages/SC, o Centro Cívico Cruz e Souza (1918). Em São Paulo, a agremiação negra mais antiga desse período foi o Clube 28 de Setembro, constituído em 1897. As maiores delas foram o Grupo

Dramático e Recreativo Kosmos e o Centro Cívico Palmares, fundados em 1908 e 1926, respectivamente (p. 103).

Domingues (2007) segue contando que existiram 123 associações negras em São Paulo, entre os anos de 1907 a 1937 e outras 125 no Rio Grande do Sul, sendo 53 na cidade de Pelotas e 72 em Porto Alegre entre 1888 e 1929. Nessa mesma época, surgiu a chamada imprensa negra constituída por jornais criados e dirigidos por negros cariocas e paulistas como, por exemplo: O Combate (1912), A Pátria: Órgão dos Homens de Cor (1899); O Baluarte (1903); O Menelik (1915), O Bandeirante, O Alfinete e A Liberdade, todos em 1918; A Sentinela (1920); O Getulinho (1923) e o Clarim da Alvorada (1924). Mas, também: “Surgiram jornais dessa mesma natureza em outros estados, como a Raça (1935), em Uberlândia, MG, o União (1918), em Curitiba/PR, O Exemplo (1892), em Porto Alegre/RS e o Alvorada {entre 1907 e 1965} em Pelotas/RS” (Domingues, 2007, p. 105).

Conta-se ainda, com a constituição da Frente Negra Brasileira (FNB), fundada em 1931 na cidade de São Paulo; e do Teatro Experimental do Negro (TEN), criado na cidade do Rio de Janeiro por Abdias Nascimento em 1944 (Santos, 2014). E a criação de clubes sociais, como o “Clube Negro de Cultura Social (1932) e a Frente Negra Socialista (1932) em São Paulo; a Sociedade Flor do Abacate, no Rio de Janeiro; a Legião Negra (1934), em Uberlândia/MG, e a Sociedade Henrique Dias (1937), em Salvador” (Domingues, 2007, p. 107).

Através dessas reinvenções, as lutas antirracistas não se arrefeceram durante a ditadura varguista e nem, no período da ditadura militar que marcaram o século XX. Lembrando que todas as ações de resistência, resiliência e/ou de desistência e conformismo diante da opressão escravista e racista, também se realizam em

conformidade com a conjuntura do país, as organizações dos negros foram reinventadas em cada momento histórico.

Logo após a promulgação da Lei de Abolição da Escravatura, por exemplo, os negros estabelecidos na área portuária da cidade do Rio de Janeiro (RJ), conforme dito antes nesse texto, criaram um estilo de música e de dança chamado samba, que foi (e continua sendo) uma forma de expressão simultânea das esperanças de superação do sofrimento vivenciado e da angústia causada pela humilhação social. O samba nasceu no local que hoje é o território do Quilombo Pedra do Sal (Brasil, 2010), dominou rapidamente os bailes nos morros (favelas), conquistou a área central da cidade do Rio de Janeiro, inclusive com os chamados “ranchos carnavalescos”, blocos e as escolas de samba. Também conquistou o Brasil, particularmente, os estados da região Sudeste e a capital baiana. Disto, vieram compositoras (res) e intérpretes cariocas que se tornaram ícones do samba, como Dona Ivone Lara, Clementina de Jesus, Jovelina Pérola Negra, Elza Soares, Leci Brandão, Beth Carvalho, Alcione, Eliana de Lima, Nelson Sargento, Cartola, Nelson Cavaquinho, Paulinho da Viola, entre muitas outras e outros. Ainda hoje, os encontros das pessoas negras que têm o samba, não só como entretenimento, mas como um recurso de tratamento das suas dores são chamados “roda de samba”, “samba de fundo de quintal”, “pagode” ou simplesmente, “samba”, no sentido de um espaço onde as pessoas se reúnem para cantar e dançar esse estilo musical (Infomovimento, 2014).

Outras pessoas negras se socializavam e ainda se socializam em bailes do estilo *soul music*, influenciado pelo norte-americano James Brown. Participando desses encontros, elas conseguiam (e conseguem) afirmar suas identidades. Alguns destaques nesse campo são os músicos brasileiros Jorge Ben Jor, Tim Maia, Sandra de Sá (Infomovimento, 2014).

Em Salvador, os negros reinventaram o samba, mas também desenvolveram o afoxé, que tem um estilo marcante das músicas cantadas e dançadas nos terreiros de candomblé. Esse tipo de música é especialmente representado pelo bloco Afoxé Filhos de Gandhi, formado em 1949, e que possui cerca de dez mil integrantes (Martins, 2012).

A partir de 1974, surgiram os blocos afros, que investem na afirmação da identidade e celebração da cultura negra como estratégias antirracistas. O *Ilê Aiyê* foi o primeiro desses blocos, tombado como patrimônio imaterial da cultura baiana. Sua marca é a exaltação do estreito laço existente entre as africanidades e a cultura afro-brasileira. Os moradores do bairro Pelourinho em Salvador criaram também o bloco Olodum, com propósitos análogos ao do *Ilê Aiyê*. Com o tempo, o Olodum tornou-se uma Organização Não Governamental (ONG), que investe principalmente no ensinamento da música e teatro para educar e socializar crianças e jovens negros, objetivando ofertar-lhes perspectivas de vida saudáveis. Além disso: “Todas as terças-feiras, o Olodum ensaia no Pelourinho, em uma festa conhecida como ‘Terça-feira da benção’, inspirada no hábito da população negra de ir assistir à missa de terça-feira no Terreiro de Jesus” (Martins, 2012, p. 01). Os blocos Araketu e Timbalada se destacam também, como organizações e formas de lutas antirracistas dos negros baianos (Martins, 2012).

Os bailes da *soul music* conquistaram significativos espaços, principalmente em São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro, mas pode se afirmar de um modo geral que a força maior da militância negra permaneceu no samba. Houve também a influência do estilo de vida *rastafari* trazida para o Brasil através do *reggae* do jamaicano Bob Marley e ainda, manifestações políticas inspiradas na consciência crítica de negros estudanidenses, entre eles como Martin Luther King, e do sul-africano Nelson Mandela. Entretanto, o destaque dessas influências ficou para a história marcante da vida e da luta

antirracista do norte-americano Malcolm X, que inspirou a criação do Movimento Negro Unificado (MNU) no Brasil, em 1978 (Infomovimento, 2014).

Esse pequeno esboço não abarca a magnitude da produção militante do povo negro. Trata-se apenas de uma tentativa de exemplificar as estratégias de resistência à opressão realizadas a partir de várias formas de associações, sobretudo, as que resultaram na fundação dos Quilombos, demonstrando como essa diversidade tem contribuído para o fortalecimento dos negros brasileiros. Então, aparentemente, tais eventos e/ou apresentações tinham apenas o caráter de entretenimento, porém muitos deles foram importantes espaços de partilha de ideias e confidências coletivas. Neles, os negros afirmam e positivam as suas subjetividades pessoais e coletivas, vivenciam a sua corporeidade e ressignificam seu sofrimento psíquico e social, e ainda experimentam o sentimento de pertença (Infomovimento, 2014).

II – 3. 1. A militância das mulheres negras

Mulher do fim do mundo (Elza Soares, 2015)

Meu choro não é nada, além do carnaval
É lágrima de samba na ponta dos pés
A multidão avança como vendaval
Me joga na avenida que não sei qual é
Na avenida deixei lá
A pele preta e a minha voz
A minha fala, minha opinião
Mulher do fim do mundo
Eu sou e vou até o fim cantar.

Domingues (2007) conta que nas primeiras décadas do século XX, a militância das mulheres negras tinha uma importância destacada, especialmente, nas ações e discussões promovidas pela Frente Negra Brasileira (FNB). “A cruzada Feminina, por

exemplo, mobilizava as negras para realizar trabalhos assistenciais. Já uma outra comissão feminina, as Rosas Negras, organizou bailes e festivais artísticos” (p. 106).

De fato, desde os tempos da escravidão, as mulheres negras assumem papéis especiais nas jornadas de lutas antirracistas. Todavia, a compaixão que caracteriza a resistência do povo negro ainda não é predominante nas relações entre as mulheres e homens negros. Elas lutam direcionadas por esse sentimento, mas no geral, não encontram reciprocidade nos homens (Lima, 2014).

O sentimento de compaixão é notado, por exemplo, no lema utilizado na Marcha Nacional das Mulheres Negras, realizada em Brasília (DF), no dia 18 de novembro de 2015: *Uma sobe e puxa a outra*. Deste lema, vieram as frases: “Contra o racismo e a violência”, “Nossos passos vem de longe”, “Vem marchar com a gente?” e outras, caracterizadas pelo sentimento comunitário desses coletivos de mulheres. Entretanto, como as mulheres negras ainda se encontram submetidas a dois tipos de opressão massacrantes: a dominação masculina e a branca, as suas lutas e atitudes revolucionárias não são consideradas, nem pela mídia, nem pela história do Brasil (Lima, 2014).

Muitas mulheres negras lutaram (e lutam) pela conquista dos direitos humanos e do povo negro. Tais lutas destacam as histórias de Dandara, que foi guerreira defensora do Quilombo dos Palmares e companheira de Zumbi (Arraes, 2014). E de Anastácia, escravizada e assediada sexualmente em Pompeu, Minas Gerais. Ela adoeceu e migrou para o Rio de Janeiro onde faleceu, dando início a diversos relatos sobre suas aparições e atos milagrosos. A beleza, altivez e resistência de Anastácia são sutilmente sinalizadas nas histórias orais, demonstrando que, talvez por ser tão bela, ela teria sido obrigada a usar uma máscara de ferro, tampando-lhe a boca. Atualmente, Anastácia é considerada santa por algumas comunidades quilombolas e alguns segmentos religiosos, mas sua jornada de vida e de resistências permanece invisível para a maioria das pessoas

(Freitas, 2011). Muitas outras mulheres negras também se evidenciam no combate ao racismo, especificamente na área da saúde:

Um dos temas concernentes às relações entre saúde da mulher e raça que suscitou debate no país e repercutiu no campo acadêmico foi a existência de um programa de esterilização em massa no Brasil. Embora não haja consenso na literatura sobre o caráter racial da esterilização realizada no país (Berquó, 1994; Caetano, 2004), setores do movimento negro apontaram a existência de um projeto eugênico em curso nas últimas décadas do século XX, tendo como alvo central as mulheres negras. O episódio tornou mais evidente a interface entre o ativismo das mulheres negras e o tema da saúde sexual e reprodutiva. Este tópico [...] ganhou nova dimensão em face de uma série de iniciativas (encontros, congressos, fóruns, inserção de militantes em aparatos estatais, construção de redes transnacionais) [...].

Esses são alguns dos marcos que contribuíram para a formação de um ‘feminismo negro’ (Roland, 2001b) (Maio & Monteiro, 2005, p. 423-424).

Maria de Lurdes Nascimento foi outra grande militante negra. Ela foi a primeira esposa de Abdias do Nascimento e faleceu ainda jovem. Chamada de Maria Nascimento, ela teria sido a primeira mulher negra a assumir o cargo de Deputada Federal. Era assistente social, foi uma das fundadoras do Teatro Experimental do Negro (TEN) em 1944 e, além disso:

Foi uma das principais articulistas do periódico Quilombo, assinando a coluna Fala Mulher. Estimulou a participação política das mulheres negras e lutou pela regulamentação do trabalho feminino, no que dizia respeito a salários, carteira assinada, jornada de trabalho e sindicalização.

[...] foi responsável pela criação, em 1950, do Conselho Nacional de Mulheres Negras, que possuía um departamento jurídico dedicado a auxiliar a população negra em necessidades básicas, como a obtenção da certidão de nascimento. Defendia a realização de estudos sobre os direitos das empregadas domésticas e os transtornos psicossociais causados pela prostituição. A sua coluna conclamava as mulheres negras a lutarem contra o racismo, e realizava críticas sociais em caráter de reivindicação, denúncia e aconselhamento (Maziero, 2008, p. 01).

Além desses fatos quase desconhecidos, também existem várias histórias de fundação de Quilombos espalhados por todo o Brasil que apresentam mulheres

destemidas, como suas ancestrais. Mas, não raro, os seus nomes não são revelados, como é o caso do Quilombo de Mesquita, em Brasília (DF) (Brasil, 2011).

II – 3. 2. Ações mais marcantes da militância negra nos últimos vinte e um anos

Juízo final (Nelson Cavaquinho, 2004)

O sol.... Há de brilhar mais uma vez
A luz.... Há de chegar aos corações
Do mal... Será queimada a semente
O amor... Será eterno novamente
É o Juízo Final, a história do bem e do mal
Quero ter olhos pra ver, a maldade desaparecer.

Em 1995 a militância negra realizou a Marcha Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e pela Vida, em Brasília (DF). Esse evento foi uma forma inusitada de resistência, que também teve o sentido de homenagem aos 300 anos de Zumbi. Na oportunidade, os negros entregaram uma extensa pauta de reivindicações antirracistas ao Presidente da República da época.

Esse documento culminou na elaboração do Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDC) e depois, na realização do: Seminário Internacional sobre Multiculturalismo e Racismo: o papel da ação afirmativa nos estados democráticos contemporâneos, promovido por uma parceria entre o Ministério da Justiça e o Itamaraty em 1996 (Maio & Monteiro, 2005).

A chegada do século XXI foi marcada por uma importante e crescente atuação da militância negra. Uma das realizações foi uma significativa produção científica sobre a realidade de vida das pessoas negras no Brasil, apresentada na III Conferência Mundial Contra o Racismo, a Xenofobia e Formas Conexas de Intolerância, deliberada pela Organização das Nações Unidas (ONU), que aconteceu em Durban, África do Sul, no ano de 2001. Miranda & Riascos (2012) dizem que, na fase de preparação para a

Conferência, “pesquisadores negros e brancos se encontraram preocupados com a reprodução das desigualdades raciais e trouxeram o debate das ações afirmativas para o campo da pesquisa educacional” (p. 72).

Isso mostra que no início do terceiro milênio, as ininterruptas lutas travadas pelos negros já contavam com algumas pessoas negras e outras simpatizantes e parceiras não negras, ocupantes majoritários dos cargos de professores (as) e pesquisadores (as) de diferentes Instituições de Ensino Superior (IES). Essas pessoas se disponibilizaram a participar da realização de diagnósticos sobre as condições de vida da população negra brasileira, como forma de preparação para esta III Conferência Mundial.

Os diagnósticos realizados denunciaram o poder de afetação do racismo em todas as dimensões da vida dos grupos investigados, sobretudo nas comunidades negras e indígenas brasileiras, destacando maior gravidade no âmbito da educação e da saúde. A partir desse momento, os dados levados à Conferência pela delegação do Brasil mostraram ao mundo, a humilhação social amargada pelos negros no país, pois:

A humilhação diária do negro e seu esmagamento atingem tanto o seu bem-estar material quanto a sua dignidade. Daí ser a discriminação racial um duplo problema de reconhecimento, colocando a nu as raízes da exclusão social e oferecendo uma visão esclarecedora sobre os efeitos e distorções que depreciam a dignidade, cujo sentido e valor estão estreitamente ligados ao valor atribuído por outros seres humanos (Jacques d’Adesky 2001, p. 79).

Durante essa Conferência (2001) de Durban, a militância negra brasileira teve a oportunidade de se articular com ativistas de diversos movimentos sociais e demais grupos abatidos pelo racismo e sua consequente injustiça social, em outros países. Esse evento significou a abertura de novas perspectivas, sobretudo porque alavancou importante produção científica sobre a temática étnico-racial. Ele cumpriu o seu papel

de denunciar a existência do racismo no Brasil, jogando por terra a falaciosa democracia racial que, de fato, nunca existiu.

Nessa Conferência (2001), o Brasil teve que assumir o compromisso de criar e implementar políticas de caráter afirmativo¹² em toda a sua estrutura estatal, sobretudo nos sistemas educacional e da saúde públicos, no sentido de reparar e/ou compensar os danos causados pelo escravismo e o racismo. O Governo brasileiro foi instado a cumprir as normas internacionais de direitos humanos, a investir na solução de questões referentes à titulação dos territórios ancestrais, habitados por afrodescendentes e a promover a definitiva “utilização produtiva da terra e o desenvolvimento abrangente destas comunidades, respeitando sua cultura e suas formas específicas de tomada de decisão” (São Paulo, 2006, p. 39). Isso porque, as precárias condições de vida dos negros e quilombolas foram expostas, apesar do país possuir o maior número de descendentes da diáspora compulsória africana. Isto fortaleceu a história de reivindicações de políticas afirmativas com recorte racial, que teria começado na primeira metade do século XX, segundo Santos (2014). Entretanto, a cronicidade da humilhação social continuou demandando dos negros, especialmente dos Quilombolas, uma contínua atitude militante.

Antes, os negros se organizavam em pequenos grupos, no sentido de dividir seus sofrimentos, julgar a prática sucessiva do *ato de humilhar o outro*, exercida pelo grupo dominante e traçar suas metas de combate ao racismo e suas desigualdades. A partir da Conferência, essa partilha, julgamento e respectivas deliberações atingiram todas as nações afiliadas à ONU. Com isto, as estratégias de enfrentamento utilizadas pelos negros brasileiros ganharam proporção internacional, fortalecendo a expectativa que os

¹² As políticas de caráter afirmativo são medidas de reparação histórica das desigualdades e desvantagens acumuladas e vivenciadas por um grupo racial ou étnico, para facilitar o seu acesso à educação, ao trabalho e à saúde, por exemplo. Seu propósito, portanto, é reparar e diminuir danos oriundos das desigualdades e do preconceito contra as minorias de um modo geral (Gomes, 2001).

demais descendentes da diáspora compulsória africana que residem em outros países já possuíam sobre os negros brasileiros, porque conforme Gandin, Pereira & Hypolito (2002)¹³ citam a seguir, muitos negros de outros países depositam esperança nas lutas emancipatórias travadas no Brasil:

[...] tenho muito interesse pelo movimento de consciência negra no Brasil [...]. É preciso entender que existe uma conexão entre os negros da diáspora [...]. A luta que me parece estar acontecendo no Brasil é contra o tipo particular de racismo que existe lá. [...]. Acho que vocês têm pessoas que entendem que há uma dinâmica bem maior do que simplesmente “trabalhar duro e chegar lá”. As pessoas estão envolvidas em discussões políticas sobre vários ângulos [...]. No Brasil, vocês têm pessoas nas universidades que querem estar na linha de frente das mudanças sociais (p. 291-292).

O relato da educadora norte-americana Ladson-Billings mostra a importância do investimento na educação dos negros brasileiros, pois o entrelace do conhecimento com a postura militante empodera e emancipa os negros. Por isso, apesar dos muitos caminhos que ainda terão que ser abertos e trilhados, o avanço que as lutas desde sempre travadas pela militância negra tem se destacado positivamente.

¹³ Trata-se de um trecho da entrevista concedida pela Professora estadunidense Gloria Ladson-Billings, da Universidade de Wisconsin, quando ela falou sobre a importância de conceitos, como a *Teoria Racial Crítica* e a *Pedagogia Culturalmente Relevante*, para a superação de modelos educacionais conservadores (Gandin, Pereira & Hypolito, 2002).

Velhos de Coroa (Sérgio Pererê, 2005).

É de lei e é de vera¹⁴
É de lua é de luar
Quando um negro velho canta
Faz as estrela brilhar
E a lua canta junto
Com o negro no congado

É de lei e é de vera
É de lua é de luar
Vou seguindo entre os espinhos
Sem sequer me arranhar
Pois meu velho abre caminho
Ou me leva pelo ar

É de lei e é de vera
É de lua é de luar
Quando um negro velho chora
Faz o rio virar mar
Mas não há de haver o dia
Dessa tristeza chegar

É de lei e é de vera
É de lua é de luar
Uma legião de negro velho
Vem me visitar
Trazendo São Benedito e a Senhora do Rosário

¹⁴ Termo utilizado no senso comum, para atestar que uma coisa é verdadeira - “é de verdade”.

III - AS MEMÓRIAS E A HISTÓRIA DOS QUILOMBOS: RESPOSTAS VINDAS DA ÁFRICA PARA TRATAR DA HUMILHAÇÃO SOCIAL SOFRIDA PELOS NEGROS NO BRASIL

A abordagem feita no capítulo anterior, sobre as subjetividades e os modos de enfrentamento criados pelos negros desde o período escravista, também mostra a formação dos Quilombos como um dos resultados dessas atitudes reativas à opressão colonialista e racista. Por isso, ainda na perspectiva desses aspectos subjetivos, este capítulo versa sobre a conceituação da memória utilizada na Psicologia Social¹⁵. Disto, o arcabouço mnemônico dos africanos traficados e escravizados no Brasil é observado aqui, orientando essas pessoas e sua descendência na construção dos novos processos de subjetivação configurados nos Quilombos brasileiros. Em seguida, a memória é analisada na sua função de conceder sentidos para os termos território, territorialidade e territorialização, que dizem respeito à caracterização dos Quilombos. Logo após, a forma mosaica do campo conceitual de Quilombo é refletida na perspectiva da memória, demonstrando a sua influência determinante para a constituição das características culturais, étnicas, religiosas e outras, que designam cada uma dessas comunidades.

A observação das ações reativas assumidas pelos negros no Brasil, feita na perspectiva das subjetividades mostra que as ideias que levaram os negros a fugirem dos engenhos, dos campos de mineração e das fazendas e, principalmente, a se organizarem na fundação dos Quilombos brasileiros, se referem ao aspecto subjetivo chamado de memória. Lembrando o que foi apresentado anteriormente, Gonçalves Filho (2007) se concentrou naquilo que o *ato de humilhar o outro* causa na subjetividade das suas

¹⁵ O conceito de memória desenvolvido neste trabalho, em nada se assemelha às discussões da Psicologia Cognitiva sobre o termo. Aqui: “A memória é abordada como um trabalho sobre o tempo, mas sobre o tempo vivido, conotado pela cultura e pelo indivíduo” (Bosi, 1993, p. 281).

vítimas e afirmou que esse *ato* promove uma angústia contínua. Tal sentimento fere moral e eticamente, fazendo com que a pessoa humilhada não se sinta pertencente a nenhum grupo social, se julgue ridícula e inadequada diante de quaisquer situações ou lugares. A pessoa humilhada tende a se distanciar ou a se perder totalmente de si mesma, porque a sua memória e os seus consequentes valores e expectativas de vida foram alterados ou até, destruídos parcial ou totalmente.

Essa afirmativa de Gonçalves Filho (2007) conduziu a construção deste capítulo, porque apontou as questões da memória como fundadoras do processo de aquilombamento aqui investigado. Os estudos demandados por essa construção mostraram que a memória não é um simples armazém de dados históricos e de informações abstratas, mas sim, as assinaturas das sensações e experiências mais íntimas de um ser. A memória tanto designa o ser e o seu grupo, se traduzindo na única e verossímil verdade para ambos, quanto é a principal responsável pela integridade, autonomia, força e saúde (física, psíquica e relacional) de uma pessoa e/ou grupo. Por isto, os colonizadores se esforçaram tanto para apagá-la do psiquismo dos africanos traficados e escravizados (Hernández 2013).

Antes de serem embarcados, os prisioneiros vendidos aos negreiros como escravos eram obrigados a dar voltas em torno de um baobá, a Árvore do Esquecimento, para perder a memória de seus vínculos de família, língua, costumes e seu pertencimento a um lugar e uma cultura. Mas, a história demonstra que as voltas em torno ao baobá não serviram para o apagamento de memórias e histórias (p. 84)¹⁶.

De fato, o arcabouço mnemônico dos africanos não foi apagado. Ao contrário, ele se ressignificou continuamente, formando o que hoje é chamado de cultura afro-brasileira e ainda ofereceu todas as condições para que essas pessoas e seus descendentes pudessem se estabelecer em espaços distintos e construíssem formas

¹⁶ A chamada árvore do esquecimento era uma *Baobá*, pertencente à família da *Adansônia Digitata*. Alguns biólogos dizem que esta espécie é das mais antigas do mundo (Pensamento Verde, 2014).

organizacionais alternativas ao escravismo. Essas considerações sobre a importância da memória para esta análise se confirmam na defesa feita por Pollak (1989), sobretudo, quando ele diz que “não se trata mais de lidar com os fatos sociais como coisas, mas de analisar como os fatos sociais se tornam coisas, como e por quem eles são solidificados e dotados de duração e estabilidade” (p. 05). Seguindo por esse caminho, a análise que se volta para grupos e/ou pessoas afetadas pela humilhação social, também precisa considerar “a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à ‘Memória oficial’, no caso a memória nacional” (p. 05, aspas do autor).

Pollak (1989) conta que a formação de uma nação, tanto ocorre através das organizações grupais, quanto da memória nacional ou coletiva que influencia todos esses grupos. Assim, por meio das relações afetivas, a memória garante uma coesão intergrupar e ainda mantém esses grupos aderidos à nação por eles constituída. Trata-se, portanto, de uma adesão afetiva estabelecida entre os sujeitos e seus grupos que, obviamente, não se realiza pelo intermédio de nenhuma forma de opressão.

Conforme foi explicitado anteriormente, a formação da subjetividade pessoal se processa a partir da maneira que cada sujeito consegue se apropriar, ou seja, subjetivar o que compõe o ambiente onde ele está inserido (Prado Filho & Martins, 2007). Desse mesmo modo, a memória pessoal também é formada a partir da relação dialética que o sujeito vivencia com a memória preponderante no seu coletivo, também chamada de memória social (Pollak, 1989). Este elo entre a memória pessoal e a memória social é confirmado por Cabecinhas, Lima & Chaves (2006):

Vários fatores contribuem para o caráter social da memória: o processo de recordar é social, visto que é necessário que haja dicas de contexto que evoquem as recordações; os pontos de referência que cada indivíduo utiliza para codificar, armazenar e recuperar informação são definidos socialmente; e a memória individual não poderia funcionar sem conceitos, ideias, imagens e representações

que são socialmente construídos e partilhados. Ou seja, a memória de cada indivíduo é social no seu conteúdo (factos, personagens, etc.) e no seu processo codificação, armazenamento e recuperação (p. 04).

Dessa maneira, a memória pessoal não pode ser reduzida à materialidade da vida do sujeito, pois, a sua formação só acontece a partir da tríade constituída pelas informações herdadas, os fatos históricos e as experiências psíquicas que cada pessoa adquire ao interagir com o seu ambiente externo. Por sua vez, a memória social tem o seu processo de construção significativamente atrelado aos fatos e à organização histórica.

A memória pessoal e a memória social são construções histórico-culturais e, assim como no caso das subjetividades pessoal e social, os processos de desenvolvimento dessas dimensões da memória sempre dependem da relação que a pessoa e/ou o seu grupo estabelecem com o contexto social. Isto permite que esse termo também seja utilizado na sua forma plural: memórias (Pollak, 1992 e Rey, 2005).

Sá (2013) chama de memória social, aquilo que se refere ao “conjunto de fenômenos psicossociais da memória” (p. 14). Para ele, a memória social é constituída por quatro pressupostos. O primeiro diz que a memória é uma construção que se realiza “em função de necessidades e interesses atuais e com os recursos proporcionados pela sociedade e pela cultura” (p. 14). O segundo pressuposto fala que a memória é “social, histórica e culturalmente condicionada” (p. 15) às lembranças (ou esquecimentos) daqueles que participam de um determinado grupo social e/ou nação, em momentos específicos da história e da cultura.

O terceiro pressuposto atesta a existência de um elo entre a memória e o pensamento, “pois o que é de fato lembrado do passado está sempre mesclado com o que se sabe sobre ele” (Sá, 2013, p. 15). Isto comprova que “a emoção, afeto e motivação são sempre parte integrante das versões do passado construídas pela

memória” (p. 15). Por último, a quarta pressuposição mostra que a interação social faz parte da memória pessoal, mas também, do processo constitutivo da memória social. Portanto, tudo o que se refere à constituição, preservação e transmissão das memórias, encontra-se condicionado às formas de interação e de comunicação sociais encontradas pelas pessoas e os grupos.

Bosi (1993) não concebe subdivisões para a memória social, porém, Sá (2013) defende essa divisão. O autor esclarece que a memória social adquire várias performances no seu processo de formação e sugere que elas sejam tratadas como subcategorias. Entretanto, o detalhamento de todas elas não é condizente com os propósitos deste trabalho, porque, as memórias orais, documentais e práticas ou tradicionais referem-se mais diretamente à fundação dos Quilombos e igualmente, aos estilos de vida que neles se estabeleceram.

A questão das memórias diz tanto sobre o ser humano, que Santos (2006) adotou o termo “alma”, para se referir à importância das informações que elas contêm, a respeito da cultura, religiosidade, língua, hábitos, saberes e demais fatores que designam um sujeito e o seu grupo. O autor conta que, antes dos africanos serem traficados para as Américas, eles eram inteiros, porque seus corpos e almas eram livres. Segundo ele, os europeus sabiam que precisavam apagar as memórias dos negros, pois as lembranças das histórias e vivências constituintes das suas almas impediriam a submissão deles ao catolicismo e ao trabalho escravo. Foi por esse motivo, que os escravistas separaram os africanos que pertenciam à mesma etnia e falavam a mesma língua, durante a travessia da África para as Américas. Posteriormente, no Brasil, eles trocaram os nomes de batismo dos africanos, esfacelaram as suas famílias, tentaram silenciar as manifestações da cultura africana, demonizaram as práticas das suas religiosidades originais e

impuseram a adesão dos negros ao catolicismo. Todas essas estratégias de opressão tinham o propósito de instalar e manter o domínio sobre essas pessoas, pois:

Silenciar a memória de alguém ou quebrar seus vínculos de pertencimento é uma forma eficaz de garantir sua dominação. Impedir uma pessoa de reconhecer aqueles que lhe serviram de modelo é negar-lhe o direito à memória. Este é o caso da “memória negra” no Brasil (Hernández, 2013, p. 84, aspas do autor).

Pollak (1989) esclarece que mediante pesadas práticas de opressão, as lembranças (mesmo traumáticas) podem sobreviver silentes na interioridade das pessoas por longas décadas e até séculos, à espera do momento adequado para a sua expressão. Porém, mesmo condicionadas ao silêncio, as memórias são repassadas às gerações através da oralidade ou apenas, por intermédio da vivência e resultante expressão dos afetos, emoções, sentimentos, com suas respectivas expressões fisionômicas e comportamentais.

Esse repasse de memórias contidas ocorreu e continua ocorrendo à revelia da repetição crônica da humilhação social praticada sobre os oprimidos, seja concedendo sentido ao termo resistência, ou direcionando as atitudes de resiliência que muitos deles acabam assumindo. Neste sentido, o silenciamento das memórias não implica esquecimento, pois, “na ausência de toda possibilidade de se fazer compreender, o silêncio sobre si próprio – diferente do esquecimento – pode mesmo ser uma condição necessária (presumida ou real)” (Pollak, 1989, p. 11) de sobrevivência da pessoa e/ou do grupo que tais memórias representam.

Este pensamento é confirmado por Souza (2004), quando a autora esclarece que, devido à sua extraordinária flexibilidade, as memórias podem sobreviver ao tempo. Então, particularmente no caso dos negros que se aquilombaram, o silenciamento foi uma importante estratégia de sobrevivência pessoal e coletiva, pois assim, eles preservaram suas memórias enquanto estavam sob o jugo escravista, só expressando-as

quando se sentiam seguros nos territórios que lhes serviram de abrigo, após as suas fugas. Eles não haviam se esquecido das suas africanidades¹⁷, apenas esperaram o momento certo (da fundação dos Quilombos), para colocá-las em prática.

Tais argumentações também se confirmam nas elucidações que Carvalho (2007) e González Rey (2005) sobre o processo de formação das subjetividades pessoal e social, pois, apesar de silenciadas, as experiências e a sabedoria do passado vivido e/ou aprendido na África continuaram gerando afetos, sentimentos e emoções que garantiram a adesão afetiva dos negros, e deles com a memória da sua coletividade africana. Com essa adesão afetiva, pessoas que não possuíam nenhum parentesco se aquilombaram, ressignificaram a realidade imposta pelo escravismo nos territórios que ocuparam e conseguiram continuar resistindo à opressão causada pelo racismo.

Pollak (1989) afirma que as memórias são tão importantes para uma pessoa e/ou grupo, que elas sempre motivam graves disputas sociopolíticas, deflagradas por aqueles que pretendem dominar os outros. Existem fronteiras que dividem o silêncio do esquecimento definitivo e/ou do esquecimento reprimido inconscientemente. Essas dimensões limítrofes “não são evidentemente estanques e estão em perpétuo deslocamento” (p. 08), por isso, elas compõem uma tipologia de “discursos, de silêncios, e também de alusões e metáforas, [...] moldada pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz” (p. 08). O autor explica essa tipologia, dizendo que a linguagem é uma incansável vigia da angústia, porém, ela está condenada à impotência, pois:

[...] organiza o distanciamento daquilo que não pode ser posto à distância. É aí que intervém, com todo o poder, o discurso interior, o compromisso do não-dito entre aquilo que o sujeito se confessa a si mesmo e aquilo que ele pode transmitir ao exterior¹⁸. A fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e

¹⁷ Termo utilizado em referência às heranças culturais, ancestrais e religiosas deixadas pelos povos africanos à sua descendência.

¹⁸ C. Olievenstein, *Les non-dits de l'émotion*, p. 57. Paris, Odile Jacob, 1988. (Nota de rodapé do autor).

o inconfessável, [...] uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou Estado desejam passar e impor (p. 08).

O silenciamento estratégico assumido pelos negros foi uma importante reação ao assujeitamento que o processo colonizador impôs aos africanos e à sua descendência brasileira. Refere-se à base do esforço exitoso que os negros fizeram para se formarem novamente como (outros) sujeitos, logo que se estabeleceram nos Quilombos. O silêncio foi fundamental para a construção dos novos processos de subjetivação que esses negros precisaram criar nas terras que ocuparam e que hoje são os territórios dos seus Quilombos.

Assim, o silêncio garantiu a preservação dos conhecimentos sobre modos de produção, práticas educativas, formas de organização parental, sociopolítica, cultural e hierárquica, tipos de economia e religiosidade aprendidos e/ou vindos de seus ancestrais, para que não fossem desperdiçados enquanto os negros estivessem no cativeiro. Entretanto, o silêncio também foi adotado pelos negros em função de uma *economia da fala*, para que ela não fosse utilizada em vão. A *fala* é o principal recurso de transmissão da oralidade africana, mas também possui um poder mágico e sagrado. Por isso, o silêncio foi o modo que os negros encontraram de reverenciar o caráter sagrado da *fala*, conforme será abordado mais adiante (Hampaté Bâ, 1977).

Os autores supracitados ajudam na compreensão de que as memórias possuem as informações que permitiram (e continuam permitindo) que os negros ressignifiquem as suas africanidades e também, o seu sofrimento consequente da humilhação social. No caso específico da fundação e preservação dos Quilombos brasileiros, os colonizadores fracassaram na imposição do esquecimento dos negros. Esse fracasso se torna evidente, no fato de as mesmas memórias que eles tentaram apagar garantiram a construção de

novos processos de subjetivação e, por conseguinte, dos estilos de vida consolidados nas comunidades quilombolas.

As memórias vindas da África também permitiram o estabelecimento de novas relações afetivas, sociopolíticas e culturais que fortaleceram a adesão dos quilombolas às suas comunidades e respectivos territórios. Isto contribuiu para que esses negros se formassem como um coletivo com consciências críticas, mas a resistência deles causou impactos significativos, tanto no seu contexto sociocultural, quanto nas instâncias jurídica, política e econômica do Estado brasileiro (Gonçalves Filho, 1998).

O fracasso dos colonialistas em relação às memórias dos negros também se deu, porque o modo dos africanos e da sua descendência interpretarem o seu passado determinou o comportamento deles, no momento em que vivenciaram o tráfico e a escravização no Brasil. Tal forma de interpretação definiu as estratégias e relações intergrupais, estabelecendo uma dinâmica através da qual, eles puderam alternar suas atitudes, objetivando “a estabilidade ou mudança, a resistência ou a adaptação, a preservação das fronteiras, a sua diluição ou a demarcação de novas” (Cabecinhas, Lima & Chaves, 2006, p. 02), em conformidade com o momento histórico-cultural vivido.

A estrutura mnemônica dos negros forneceu informações preciosas sobre a qualidade das terras, da vegetação, fauna e flora dos locais que eles deveriam ocupar, para se garantirem com autonomia e livres da opressão escravista e racista (Santos, 2006; Carneiro, 2011). Isso confirma que os Quilombos não existem em um *vazio social*, pois, “um grupo não é uma ilha da mesma maneira que o indivíduo também não é uma ilha” (Tajfel 1982, p. 24, *apud* Cabecinhas, Lima & Chaves, 2006, p. 02).

Por intermédio das memórias dos negros, os Quilombos fazem parte de um contexto infinitamente mais amplo, que trouxe muitas das *experiências vividas e/ou aprendidas na África*, genericamente chamadas de *africanidades* para o Brasil, para que

fossem reelaboradas de acordo com as condições do país e garantissem aos negros, os recursos necessários para a sua adaptação, autonomia e retomada da condição de sujeito. Apesar de toda a precariedade material imposta pelo tráfico humano e a escravização, os negros puderam contar com as suas próprias memórias. Porque, sendo as memórias simultaneamente, psíquicas e sociais, suas formas de expressão seguiram e seguem à revelia de quaisquer algemas, correntes, chicotes e padrões impostos pelo grupo hegemônico.

Até hoje, a adesão afetiva promovida pelas memórias mostra que cada quilombola vivencia e/ou expressa as suas lembranças de modo particular, mas, além disso, conta-se com uma intrínseca relação entre cada um desses sujeitos (a) e sua comunidade e, em certa medida, entre ele (a), o seu grupo e as pessoas, ambiente e situações vividas e aprendidas na sua terra natal. Através dessas dimensões da adesão afetiva, as memórias também aparecem cumprindo uma das suas importantes funções, que é a de gerar as necessárias “consequências psicológicas de pertença” (Cabecinhas, Lima & Chaves, 2006, p.02), para os quilombolas.

Ressignificadas ou não, as memórias se construíram e se fortaleceram (e continuam se construindo e se fortalecendo) nos Quilombos através da prática repetida dos mesmos saberes, hábitos e informações que as constituem. As memórias sugeriram (e sugerem) as singulares formas dos quilombolas se relacionarem com a natureza, em busca de recursos para vencer a fome, as doenças e demais dificuldades da vida. Por isso, essas comunidades são caracterizadas pela prática da memória oral, ou seja, da oralidade.

Os processos de construção das memórias dos quilombolas também são delineados pelas memórias dos fundadores dos seus grupos e ainda, das memórias constituídas a partir das experiências vividas e/ou aprendidas nas suas regiões de

origem. E tudo isso é primordialmente ensinado pelas pessoas mais velhas às novas gerações, por intermédio da oralidade.

Afirmo [...] que a gente deve justificar os detalhes do passado que a gente ouviu pelos velhos [...].

Meu pai era ferreiro, cuidava da roça e era o orgulho dele gostar de garimpo, mas nada sempre valia nada, tudo barato e a condição sempre apertava dentro de casa [...].

A vida era comum, difícil para todo mundo, quem podia comia feijão com angu, verduras, macarrão não existia. Açúcar era até do meu tempo, açúcar grossa e escura. Os coitados dos pais compravam açúcar para as mães quando ganhavam criança em casa, para fazer água de açúcar e colocar num pedacinho de pano igual a uma chupeta, para colocar na boca das crianças para acalantar. Se os pais compravam um quilo de toucinho, compravam também um quilo de gordura de boi para fritar e misturar [...], para que pudesse aumentar mais uns dias sem comprar.

[...] As mães cortavam a cana, picavam, colocavam no pilão, socavam e colocavam na panela aquele bagaço, para o doce sair com um pouco d'água. Algumas pessoas tinham engenhoca. Café era misturado com semente de fedegoso¹⁹. Assim, a irmandade foi crescendo juntamente de mim [...].

E meus irmãos foram adquirindo família, vários netos do meu pai moraram bons tempos com ele, mas isto já era uma época melhor (Rocha²⁰, 2015, p. 25-26).

No que diz respeito à segurança, as memórias ajudaram os negros a se estabelecerem em terrenos íngremes e de difícil acesso, para que eles não fossem alcançados pelos dominadores, pois os mesmos não tinham familiaridade com vegetações densas, animais selvagens e ainda temiam os indígenas que habitavam em tais localidades. Esses espaços ocupados ofereciam condições estratégicas para que os quilombolas mantivessem contínua vigilância, pois era preciso se prevenir dos ataques de capitães do mato, dos bandeirantes, da polícia e de caçadores de recompensas, que tentavam superar o medo das matas, para destruir os Quilombos (Santos, 2006). Ao se

¹⁹ Planta rasteira, cujas sementes lembram grãos de café. Devido à escassez de dinheiro, os mais velhos torravam e moíam as sementes de fedegoso, utilizando-se do seu pó para fazerem o chamado “café de fedegoso”.

²⁰ Ivo Silvério da Rocha é quilombola da cidade de Milho Verde (MG). Ele é nacionalmente conhecido como um dos poucos guardiões dos *vissungos*, que são cânticos de origem Bantu. É capitão da Guarda de Nossa Senhora do Rosário de Milho Verde e do *Catopê* que é uma forte expressão da cultura afro-brasileira, assim como as guardas de *Marujada*, *Moçambique* e *Congada*. Essa fala é dele e está contida nos seu livro “Memórias de um Catopê”, publicado em 2015.

referir aos ex-escravizados que fundaram o Quilombo dos Palmares, esse autor conta que:

Eram observados, mas não tinham qualquer medo de índios. Então, na vigésima manhã se sentiram seguros. De onde estavam podiam ver perfeitamente quem viesse dos quatro cantos; com boa vista podia mesmo vislumbrar o mar, além das lagoas. A terra vermelho-escura esboroava ao aperto da mão. Ouviam águas correndo sobre pedras. E havia palmeiras, muitas palmeiras [...].

No alto se encontra uma infinidade de frutas: limas, jacas, frutas-pão, abacates, araçás, ingás, buritis, pitangas, graviolas [...].

Nos matos que a cana engoliu mais tarde, urravam onças pintadas, maracajás, raiados, jaguatiricas; sobravam famílias de quatis, guaxinins, cassacos, veados, guarás (Santos, 2006, p. 09-10 e 18).

De fato, o aspecto guerreiro implícito nas fugas, nos aquilombamentos e nas lutas que constituem as jornadas históricas dos quilombolas brasileiros advém do sentido sociopolítico do termo *Kilombo* utilizado na África²¹, apresentado por Calheiros & Stadler (2010). Esses autores dizem que, na sua origem, a palavra *Kilombo* referia-se às antigas lutas de expansão e assentamentos territoriais assumidos por povos de fala *banto*.

Munanga (1995/1996) esclarece essa questão, contando que os bantos dos grupos étnicos: *Lunda, Ovimbundu, Mbundu, Komgo, Imbangala* e outros, originários de Angola e do Zaire, tiveram uma grande quantidade de pessoas expatriadas para o Brasil, no período escravista. Esses povos tinham a experiência de graves desavenças vividas em suas pátrias, provavelmente, iniciadas em torno do século XVI pelo Império *Luba*, que comandava as regiões sudeste e central do Zaire. Tais conflitos geraram muitas invasões territoriais, forçaram a criação de estratégicas alianças com grupos alheios, promoveram cisões internas e ainda desencadearam a migração de pessoas que buscaram novas condições de vida em outros lugares. No entanto, a oralidade africana

²¹ *Kilombo* é um termo africano, no Brasil, a grafia utilizada é Quilombo.

revela que esses mesmos conflitos também foram os responsáveis pela formação dos *Kilombos* no território africano.

Para os africanos vindos dessas regiões da África, *Kilombo* diz respeito a organizações grupais, cujos componentes passavam por treinamentos baseados no isolamento de suas famílias e em dramáticos ritos iniciáticos para, em seguida, assumirem a defesa das suas comunidades e/ou nações. O termo *Kilombo* designa uma união “aberta a todos, sem distinção de filiação a qualquer linhagem” (Munanga, 2001, p. 133-139), marcada por extremados rituais de iniciação e que objetiva formar guerreiros destemidos. Por isso, uma vez iniciados, tais guerreiros compunham exércitos que lutavam invadindo e dominando outras localidades e/ou defendendo seu povo e território.

A história do quilombo como a dos povos bantu é uma história que envolveu povos de regiões diferentes entre Zaire e Angola. A tradição oral - com o que tem de lacunas e de imprecisões - continua sendo até hoje uma das grandes fontes de informação da história da África negra [...].

O quilombo amadurecido é uma instituição transcultural que recebeu contribuições de diversas culturas: lunda, imbangala, mbundu, kongo, wovimbundu, etc. Os ovimbundu contribuíram com a estrutura centralizada de seus campos de iniciação, campos esses que ainda se encontram hoje entre os mbundu e cokwe de Angola central e ocidental (Munanga, 1995/1996, p. 58 e 60).

Os dados históricos confirmam essa vinda de muitos africanos das etnias que pertencem aos bantos (Lopes, 2006) para o Brasil, atestada por Munanga (1995/1996). Isso, somado ao que foi dito anteriormente sobre as memórias serem simultaneamente, psíquicas e sociais revela duas questões alcançadas no presente trabalho. A primeira é a confirmação de que as memórias relacionadas às experiências dos *Kilombos* em algumas regiões da África vieram para o Brasil, guardadas no psiquismo dos africanos, à revelia da truculência do tráfico humano que caracterizou aquela época. E a segunda é a constatação de que o processo de aquilombamento foi extremamente fundamentado

nas lembranças (não esquecidas) da vida, trabalho, cultura, religiosidade e relações sociopolíticas aprendidos e assumidos nas terras natais dos africanos²² (Pollak, 1989).

Desta forma, para se compreender os Quilombos brasileiros, é preciso vê-los como resultados de processos de subjetivação, criados em resposta ao escravismo, racismo e a todas as suas conseqüentes desigualdades. Observados dessa maneira, os Quilombos emergem como um modelo de organização social que oferece uma vida completa aos quilombolas, pois além de contemplá-los desde o seu nascimento até depois da morte (através dos ritos religiosos e da reverência e respeito aos antepassados), essa forma organizacional ainda representa e protege seus sujeitos. Isso acontece, porque, as memórias africanas que foram ressignificadas nos processos de fundação dos Quilombos garantem a vida comunitária, a solidariedade e a compaixão entre os quilombolas e, entre eles e os seus grupos, por intermédio da adesão afetiva (Pollak, 1989; Carvalho, 2007).

Por causa dessas características, os Quilombos significam para os quilombolas, verdadeiros espaços terapêuticos de resistência à humilhação social. Essas comunidades também se consolidam como estruturantes do marco civilizatório nacional e ainda, como a vanguarda do que se configura atualmente, na chamada cultura afro-brasileira. Por isto, os Quilombos estão inseridos no Artigo 216 da Constituição Federal (1988) como patrimônio cultural brasileiro.

Constata-se que, em função das memórias e da adesão afetiva que elas promovem, a fundação de cada Quilombo precisou ser assumida coletivamente, pois, para os negros, aquilo que oprimia um deles afetava todos os outros que se encontravam na mesma condição de oprimidos pelo escravismo e o racismo (Santos, 2006; Carneiro,

²² O processo de quilombamento não foi um processo único e igual em todo território nacional. Cada comunidade e sua fundação e constituição teve e tem sua história. Seus determinantes e trajetórias, nem sempre foram pensados e organizados de forma semelhante. Porém, a pormenorização desse tema não é o foco do presente trabalho.

2011). Esse sentimento de coletividade garantiu e continua garantindo a resistência dos quilombolas. Portanto, apesar de alguns desses grupos terem sido dizimados pelas milícias dos bandeirantes paulistas e por guarnições de soldados recrutados, primeiro pela Coroa Portuguesa e, depois, pelo governo do Brasil Imperial (Santos, 2006), o país ainda conta com inúmeros Quilombos, conforme será detalhado posteriormente.

Então, se os Quilombos são caracterizados pelas memórias vindas da África, sobretudo, pelas memórias orais, eles também precisam ser analisados na perspectiva da oralidade, e também das memórias documentais e das memórias práticas, consideradas por Sá (2013), como subcategorias da memória social. Partindo do entendimento de que essas subcategorias da memória social dizem respeito especialmente, às lembranças que levam os quilombolas à repetição contínua das suas práticas religiosas, usos e costumes e ainda, à defesa dos seus territórios.

III. 1. As memórias documentais dos Quilombos

Naquela Mesa (Sérgio Bittencourt interpretado por Zélia Duncan, 2009)

Naquela mesa ele sentava sempre
E me dizia sempre, o que é viver melhor.
Naquela mesa ele contava histórias,
Que hoje na memória eu guardo e sei de cor.

A abordagem de Sá (2013) sobre as memórias, não abarca a questão do povo negro e tampouco dos Quilombos. Porém, ela remete ao conceito de documento discutido por Le Goff (1990), quando o autor diz que as memórias documentais “têm por base registros materiais ou documentos, que incluem as mais variadas inscrições, como livros, museus, monumentos, mídia, etc.” (p. 17). E leva ao entendimento de que, no caso dos Quilombos, essas memórias podem ser consideradas como referentes aos

gestos, fotos, documentos escritos, fatos, monumentos (objetos, espaços), figuras mitológicas, religiosas e/ou pessoas lembradas, consagradas em cultos, esculturas, terços (ou rosários), entre outros. Isso, desde que tenham um destacado valor simbólico, tanto para cada quilombola, quanto para o seu grupo, pois, esse simbolismo diz respeito aos *etnotextos* que caracterizam a história de cada Quilombo.

[...] do mesmo modo que se fez no século XX a crítica da noção de fato histórico, que não é um objeto dado e acabado, pois resulta da construção do historiador, também se faz hoje a crítica da noção de documento, que não é um material bruto, objetivo e [pg. 010] inocente, mas que exprime o poder da sociedade do passado sobre a memória e o futuro: o documento é monumento (Foucault e Le Goff). Ao mesmo tempo ampliou-se a área dos documentos, que a história tradicional reduzia aos textos e aos produtos da arqueologia, de uma arqueologia muitas vezes separada da história. Hoje os documentos chegam a abranger a palavra, o gesto. Constituem-se *arquivos orais*; são coletados *etnotextos* (Le Goff, 1990, p. 06, grifos do autor).

Por esse motivo, as memórias documentais dos quilombolas são entendidas aqui, constituindo os registros gráficos de cantigas, receitas culinárias, orações, livros, jornais, certidões, cartas, testamentos e roupas antigas (ainda que sejam apenas fragmentos); peças de utensílios domésticos e/ou pessoais, como cadeiras, camas, mesas, cajados, vasos, panelas, talheres, filtros e jarras de água, bules de café, lamparinas, castiçais; troncos de árvores que servem (ou serviram) de assento, árvores, pedras, cruzeiros afixadas em montes e ou em determinados lugares considerados sagrados, cemitérios, capelas, igrejas, casas de oração, “casas de farinha” (espaços utilizados para o beneficiamento da mandioca e produção de farinha), moinhos, alambiques e outros espaços e objetos que possuem valor simbólico e, portanto, são de forte apelo afetivo para os quilombolas (Sá, 2013).

III. 2. A fluência das memórias práticas no cotidiano dos Quilombos

*Águas de Dandalunda*²³

(Trechos do poema de Ana Fátima, 2014, p. 21)

Em Santiago do Iguape
Revi as matas de Ossayin²⁴ [...].
Abrazei a memória dos meus ancestrais
E senti ares da minha casa
Para além do Atlântico.

As comunidades quilombolas também são organizadas a partir de uma adesão afetiva estabelecida entre os seus membros e a natureza que os abriga e alimenta. A adesão afetiva permite que esses grupos lidem com a natureza, especialmente movidos pelos sentimentos de compaixão e gratidão. Por isso, esses grupos fazem uso sustentável do solo e da vegetação, utilizando-se de tecnologias tradicionais africanas que garantem a sua nutrição através da caça, da agricultura de subsistência e/ou familiar e do extrativismo natura (Brasil, 1998; Santos, 2015, no prelo-d).

Sá (2013) esclarece que as memórias práticas “se encontram incorporadas aos hábitos e às habilidades físicas pessoais, bem como às performances coletivas rituais e comemorativas” (p. 17). Assim, essa subcategoria da memória social é compreendida neste trabalho, referindo-se aos hábitos religiosos e de produção, valores, crenças, usos, costumes e fé predominantemente professada em cada Quilombo. Nessas comunidades tradicionais, as memórias práticas se configuram nos tipos de danças, cantigas, festas e comidas tradicionais. E ainda, na escolha de algum (a) santo (a) e/ou (a) orixá para padroeiro (a) do grupo.

²³ Dandalunda no Candomblé Bantu é a Rainha da Fertilidade e da Lua. Esta deidade é frequentemente identificada como o Oxum, Orixá feminino da cultura yorubana. Retirado em 22/02/2016, de <http://dicionariportugues.org/pt/dandalunda>.

²⁴ Orixá que comanda o reino e poder das plantas e folhas e, por isto, relaciona-se à cultura medicinal africana. Retirado em 24/02/2016, de < <http://www.juntosnocandomble.com.br/2012/01/quem-e-ossain-ossae.html>>

As memórias práticas explicam e justificam as datas e as formas das festas tradicionais de cada Quilombo, caracterizando significativamente aquilo que se pode chamar de cultura quilombola. Essas memórias são sinônimas de tradição ressignificada, consolidada pela prática repetida dos usos, costumes e crenças aprendidos com as pessoas que fundaram tais grupos sociais. Elas dizem respeito às lembranças de experiências vividas e/ou aprendidas sobre como preparar os alimentos, cultivar a terra, fazer a colheita, beneficiar e selecionar os produtos que compõem a gastronomia do Quilombo, tais como a mandioca, milho, amendoim, arroz, feijão, carne de sol, linguça defumada, torresmo, cana de açúcar, entre outros.

As memórias práticas direcionam os modos dos quilombolas lidarem com a terra, criarem animais, caçarem e praticarem o extrativismo natural, garantindo a defesa e sustentabilidade ambiental (Santos, 2015, no prelo-d). Tais memórias ensinam os quilombolas a preservar as águas, a vegetação e a boa qualidade do ar, garantindo que os seus usos e costumes não comprometam a sustentabilidade socioambiental e nem a subsistência da comunidade (Santos, 2015, no prelo-a).

Através das memórias práticas, os quilombolas ainda garantem rendas extras, comercializando a produção excedente dos gêneros alimentícios; de artigos artesanais, tais como rendas; peças de roupas de vestuário, cama ou mesa tecidas, pintadas e/ou bordadas; utensílios de uso doméstico feitos com argila, madeira e/ou pedra; e/ou balaios, cestos e vassouras (Santos, 2015, no prelo-d). Bons exemplos disso são as rendas feitas pelas mulheres do Quilombo Caraíbas, em Sergipe (Brasil, 2010) e a famosa Marmelada de Santa Luzia, produzida artesanalmente no Quilombo de Mesquita em Brasília (DF) (Santos, 2015, no prelo-c).

O doce se garante como uma presença forte e contínua na memória do município, dos mesquitenses e também, no cotidiano do grupo. A sua produção segue o conhecimento que as fundadoras da comunidade detinham, desde o

cultivo do marmelo, até o preparo da marmelada. O segredo do seu sabor e qualidade envolve duas formas de conhecimento. A primeira é sobre o tipo de terra adequado para o plantio da cana, que será usada para a produção do “açúcar de forma” e a segunda, sobre o tipo de terra apropriado para o cultivo do marmelo. Porém, o tratamento que a planta precisa receber, para produzir frutos capazes de garantir a excelência da marmelada exige uma “ciência”, que só a tradição é capaz de ensinar e, portanto, só os mesquitenses possuem (2015, p. 07).

As memórias práticas também direcionam as formas de utilização de ervas, raízes e demais recursos medicinais, seja nos procedimentos de benzedura, nos ritos religiosos e/ou em quaisquer outras atividades relacionadas ao cuidado da saúde. Nota-se, porém, que a cultura medicinal praticada nos Quilombos é fundamentada na cosmovisão e resultantes crenças de cada um deles. Desse modo, as memórias práticas também contribuem para a construção da religião oficialmente assumida pelo grupo, definindo os procedimentos assumidos nos seus cultos e consagrações. Elas estabelecem os ritos de batismos, casamentos, funerais e, além disso, orientam o comportamento ético que os quilombolas adotam diante de toda e qualquer situação, pessoa e/ou lugar.

Essa subcategoria das memórias práticas cumpre a importante função de estabelecer e fortalecer a adesão afetiva dos quilombolas ao seu grupo e, ao mesmo tempo, ao contexto social que compõe o seu entorno. Essa aderência está nos rituais assumidos pelos membros dessas comunidades, sejam eles festeiros ou religiosos. Nas formas de realização dos cortejos das “guardas” e “folias”, bem como nas maneiras de preparo das comidas, bebidas e nos tipos de danças constituintes de cada celebração ou festa, sempre seguindo a tradição ensinada por quem fundou cada Quilombo. Tais memórias consolidam e atrelam a religiosidade de cada Quilombo a esses eventos, através da constituição espontânea das “guardas” (ou ternos) de Congado (ou congada), Jongo, Moçambique, Candombe, Marujada, Catira, Fandango, Batuque, Samba de Coco, Folia de Reis (reisado), Folia do Divino Espírito Santo, entre outras

manifestações culturais e religiosas. Assim, as memórias práticas permitem que os quilombolas exerçam relações sociopolíticas, culturais, comerciais e de compadrio com a sociedade que compõe seu entorno, como no caso do Quilombo de São Pedro, no Vale do Ribeira em São Paulo:

O padroeiro é São Pedro e sua festa é celebrada no fim de semana mais próximo do dia do Santo, que é 29 de junho. A comemoração reúne cerca de mil pessoas, entre moradores do quilombo, vizinhos e demais visitantes [...].

A procissão e a missa são animadas por cantorias e orações acompanhadas por sanfona, bumbo, violão e pandeiro. A quermesse e o bingo começam no final da tarde e são seguidos pelo forró, que vai até a manhã do domingo. Durante o baile, todos se divertem com a Mão Esquerda, que é uma dança parecida com a quadrilha, comum nos meses de junho e julho, em outras regiões brasileiras. O domingo de festa começa com um torneio de futebol entre times das comunidades da região. As partidas são jogadas durante todo o dia. A noite chega com mais quermesse e forró para embalar os foliões ao som de muita música, acompanhada pelas danças, que novamente atravessam a madrugada (Santos, 2015, p. 08, no prelo-d).

As recordações relacionadas às memórias práticas, bem como as lembranças referentes às memórias documentais preservadas pelos negros, sempre foram partilhadas entre os quilombolas e transmitidas às gerações, através da oralidade. Trata-se das memórias orais, que se expressam através da *fala* e, por isto, também são chamadas de *tradição oral* e/ou *oralidade*.

III - 3. Memórias orais, religião, etnia e cultura: dimensões simbólicas do território quilombola

A deusa dos orixás (Clara Nunes, 2007)

Iansã cadê Ogun? Foi pro mar.
 Mas, Iansã cadê Ogun? Foi pro mar.
 Na terra dos orixás, o amor se dividia.
 Entre um deus que era de paz,
 E outro que combatia.
 Como a luta só termina quando existe um vencedor
 Iansã virou rainha da coroa de Xangô.

As memórias orais são traços marcantes das culturas dos negros e povos dos Quilombos brasileiros. Elas traduzem muitas das lembranças vividas e/ou aprendidas nos locais de origem das etnias africanas escravizadas e que foram ressignificadas no Brasil, ou que se referem aos efeitos dessas ressignificações. Tais traduções ocorrem e são repassadas às gerações futuras, sobretudo através da *fala*, que é a principal característica dessa subcategoria das memórias orais e significa um *dom divino* para muitos africanos de diversas nacionalidades, até a fase hodierna. Essa consideração divinizada da *fala* encontra-se baseada em muitas histórias como, por exemplo, a que diz sobre a existência de uma tríade de potencialidades em qualquer processo de comunicação, formada pelo poder (ou pensamento), pelo querer (ou som) e, por fim, pelo saber (ou *fala*). Esta última potencialidade possui a função de materializar e/ou exteriorizar as vibrações do conjunto dessas três forças, por isto, a *fala* possui o poder da criação para os africanos. Ela circula das bocas aos ouvidos, aproximando as pessoas através de um enigmático *vai e vem* subsidiado ou não, por expressões corporais, mas sempre criando movimentos ritmados – formando “vida e ação” (Hampaté Bâ, 1997, p. 184). Desta maneira, “a *fala* humana coloca em movimento forças latentes, que são ativadas e suscitadas por ela – como um homem que se levanta e se volta ao ouvir seu nome” (p. 184, *italico* nosso).

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África (Hampaté Bâ, 1997, p. 182).

Como a maioria absoluta dos negros escravizados no Brasil não era alfabetizada segundo a língua portuguesa imposta no país, e as suas lembranças encontravam-se

estrategicamente silentes devido à opressão escravista, a *fala* se atrelou ao silenciamento estratégico e ambos tornaram-se os principais mecanismos da resistência e de resiliência, tanto desses africanos, quanto dos seus descendentes.

Conforme a elucidação da estratégia do silenciamento feita anteriormente, a aliança da *fala* com o silêncio foi particularmente favorecida porque para os africanos a *fala* é algo sagrado, que não pode ser utilizado em vão. Sua potência é de tal ordem, que pode construir ou destruir, promover a paz ou levar ao caos. O estabelecimento, preservação e/ou ressignificação de muitas das tradições nos Quilombos dependeram (e dependem) exclusivamente do poder criativo da *fala*, devido à sua capacidade de informar, ensinar e direcionar os movimentos e decisões assumidos pelos quilombolas. Assim, como a *fala* cria, fortalece e transmite as tradições implícitas nas memórias, ela é o “grande agente ativo da magia africana” (Hampaté Bâ, 1997, p. 184-185).

A crença no poder encantatório da fala é corrente nas comunidades do tambor do Sudeste brasileiro. Reza um mito largamente difundido entre jongueiros e candombeiros²⁵ que pela força de seus pontos os cantadores eram capazes de fazer crescer uma bananeira no terreiro durante a noite de dança, e ao raiar do dia todos aqueles que estivessem na roda já tinham banana madura para comer (Dias, 2001, p. 22).

A importância da oralidade não se reduz no repasse dos valores morais e nem dos saberes que direcionam os usos e costumes de uma comunidade quilombola. A sua potencialidade é infinita, por causa da adesão afetiva que ela promove e através da qual se propaga. A partir dessa adesão, os negros aquilombados se contentam em sentir e vivenciar as suas tradições herdadas dos seus mais velhos, em vez de tentar racionalizar e teorizar a singularidade dos seus modos tradicionais de ensinar, aprender e criar.

²⁵ Referentes ao *Jongo* e ao *Candombe*. Expressões tradicionais caracterizadas por pontos cantados e dançados sob o ritmo de tambores, que singularizam os Quilombos dos interiores do Rio de Janeiro e de Minas Gerais (Dias, 2001).

Nos Quilombos, a *fala* flui naturalmente, na relação que as pessoas mais velhas (matriarcas e patriarcas) exercem com as mais novas, sendo praticada, ou melhor, vivenciada com muita simplicidade, respeito e parcimônia. Talvez por esse motivo, o aprendizado resultante dos ensinamentos transmitidos pela oralidade signifique ouvir silenciosa e atentamente para memorizar.

A oralidade foi fundamental para os processos de construção das subjetividades que designam os Quilombos, porque conduziu os negros aquilombados à sua totalidade humana. Ela funciona como um vetor de forças espirituais, simultaneamente constituído dos aspectos religiosos, mágicos e sociais lembrados das experiências vividas e aprendidas na África. Assim, a tradição oral não só caracterizou essas comunidades, como também, gerou cada um dos ideários religiosos formadores do catolicismo negro²⁶, do Candomblé, da Umbanda e de outros seguimentos de matrizes africanas, cujas singularidades distinguem um Quilombo do outro e, igualmente, os distinguem dos contextos que os envolvem.

Deve-se ter em mente que, de maneira geral, todas as tradições africanas postulam uma visão religiosa do mundo. O universo visível é concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação a si mesmo e em relação ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal, animal e a sociedade humana) será objeto de uma regulamentação ritual muito precisa cuja forma pode variar segundo as etnias ou regiões. A violação das leis sagradas causaria uma perturbação no equilíbrio das forças que se manifestaria em distúrbios de diversos tipos. Por isso a ação mágica, ou seja, a manipulação das forças, geralmente almejava restaurar o equilíbrio perturbado {pelo tráfico e o escravismo} e restabelecer a harmonia, da qual o Homem, [...], havia sido designado guardião por seu Criador. Na Europa, a palavra "magia" é sempre tomada no mau sentido, enquanto que na África designa unicamente o controle das forças, em si uma coisa neutra que pode se tomar benéfica ou maléfica conforme a direção que se lhe dê. Como se diz: "Nem a magia nem o destino são maus em si. A utilização que deles fazemos os torna bons ou maus".

²⁶ Catolicismo negro é caracterizado por danças, cantorias e cortejos que guardam e celebram reinos negros, junto com santos católicos. Nestas cerimônias frequentemente realizadas com a anuência de padres. As chamadas missas congas são marcadas pela entrega e retomada simbólica de armas e coroações (Mello e Souza, 2002).

A magia boa, a dos iniciados e dos "mestres do conhecimento", visa purificar os homens, os animais e os objetos a fim de repor as forças em ordem (Hampaté Bâ, 1977, p. 185, aspas do autor).

Como principal mecanismo utilizado na efetivação das tradições africanas, a *fala* conferiu o status jurídico e social de Comunidades e Povos Tradicionais, para os Quilombos e ainda, para os templos de Candomblé, Umbanda e outros seguimentos religiosos baseados nas gênesis de culturas africanas, respectivamente. Além disto, a *fala* concede um sentido sagrado aos alimentos, à natureza, ao trabalho e a tudo o que constitui o comportamento e o estilo de vida dos quilombolas.

Segundo Augras (2008), o que é concebido como sagrado diz respeito à interpretação que o ser humano faz de si mesmo, do mundo e da relação que exerce com o seu externo, porque, a partir disso ele faz seus julgamentos, avalia determinadas coisas com menor, maior ou importância máxima e sacraliza estas últimas. Segundo a interpretação dos povos vindos da África, a existência espiritual, força e poder dos seus deuses e deusas eram reais, verdadeiros e possuíam uma importância máxima. E como os quilombolas seguem a tradição aprendida com seus ancestrais, que essa valorização ainda é seguida por muitos deles. Tais divindades são os orixás (femininos e masculinos) que criaram o mundo, conforme as crenças advindas da cosmogonia das etnias africanas trazidas para o Brasil.

Augras (2008) ancora-se em Eliade (1976) para explicar essa grande importância concedida aos orixás, dizendo que de fato, essas entidades espirituais são consideradas *mitos de criação* (no mesmo sentido de mitos de origem), porque as histórias de cada uma delas compõem a história de criação do mundo, ou seja, a cosmovisão geradora das culturas das etnias africanas escravizadas no Brasil. Portanto, os orixás são símbolos²⁷

²⁷ Os símbolos retratam e viabilizam a expressão do modo particular de uma pessoa e/ou grupo objetivar e subjetivar tudo o que diz respeito a ela mesma, ao seu grupo e a tudo o que consiste o seu externo. Distribuídos em subcategorias, os símbolos são as notas musicais e os números, compõem as palavras,

que possuem o *status* de mitos de criação, porque as suas histórias contadas principalmente através da oralidade são entendidas como responsáveis pela “transformação do caos em cosmo” (Augras, 2008, p. 17). A *fala* exterioriza e materializa essas histórias dos mitos de criação, cumprindo seu papel de nomear os seres, atribuir e especificar as funções de cada um deles e também, de conceder condições de um funcionamento ordenado e sequencial para o mundo, transformando-o em um “grande sistema significativo” (p. 17).

Na perspectiva da memória oral, considera-se que a energia (ou influência) dos orixás veio para o Brasil, com todo o seu sentido sagrado cuidadosamente abrigado e preservado nas memórias dos africanos. No entanto, o contexto escravista impôs que os negros fizessem inúmeras ressignificações dessas suas africanidades religiosas, para que a importância que os seus mitos possuíam (e possuem) para essas pessoas não fosse (seja) desperdiçada e nem extinta.

Com base na tradição oral, essa necessidade que os negros de ressignificar a sua cosmovisão no Brasil é apresentada da seguinte forma: os símbolos (mitos) constituintes das culturas do povo africano de “Daomé” se uniram aos símbolos dos povos de fala banto, mais conhecidos no Brasil, como “nagôs”. Os mitos dos povos “gêges” fizeram aliança com os dos “haussás”, também conhecidos como “malês” e que eram fortemente influenciados pela religião muçulmana. Os mitos dos negros da etnia “tapas” se atrelaram aos dos “ashantis” e ainda vários desses símbolos se aliaram aos de algumas etnias indígenas (Augras, 2008).

Tais junções mitológicas se desenvolveram gradativamente ao longo dos tempos, superando as imposições de conversão da Igreja católica. Por isso, elas assombravam os colonialistas, pois, o que eles mais temiam era o poder de magia que a

linguagens, metáforas, etc. Mas, eles também são e, ao mesmo tempo, se retratam na forma dos *mitos* heroicos (Tiradentes), religiosos (Cristo) e de *criação* do mundo (Orixás, Adão e Eva, etc.) (Augras, 1980).

espiritualidade africana concedia aos negros, ou seja, à sua filiação humana escravizada no país (Rodrigues, 2006).

Esse medo do poder espiritual dos negros foi acentuado durante a chamada revolta dos malês ocorrida em 1835, na capital baiana. Esse levante foi organizado com base nos direcionamentos inspirados pela espiritualidade dos malês, aterrorizando os políticos e sociedade, tanto da Bahia e do país. Assim, o governador baiano não viu outra saída, senão deportar esse grupo para o seu país de origem, hoje denominado Benin (Augras, 2008; Rodrigues, 2006).

A Igreja insistia no batismo de todos. Batizavam os escravos, os senhores eram os padrinhos, e a educação cristã parava por aí mesmo, sobretudo no meio rural. Nas cidades, a Igreja organizava Confrarias de Pretos, que possuíam suas capelas e seus folguedos. Tais confrarias permitiam às vezes reconstruir grandes grupos da mesma origem africana, cujas festas eram devidamente apreciadas: Congo, Congada, Ticumbi, Moçambique, Coração do Rei de Congo, todas, como se vê, com predomínio do elemento banto [...]

No campo, sem tanta organização, os escravos tinham de sujeitar-se, de qualquer maneira, ao modelo católico. Dançavam para São Benedito, ao ritmo do “toque” de Oxumaré²⁸. Não lhes sendo possível servir aos deuses abertamente, substituíam-nos por Santos da Igreja (Augras, 2008, p. 29-30).

Devido a essas tantas alianças mitológicas e consequentes ressignificações, a religiosidade estabelecida nos Quilombos tornou-se complexa e diversa. Nos tempos atuais, ainda existem muitos Quilombos que possuem capelas ou santuários nos seus territórios, onde “deuses africanos são representados pelas imagens e pelos ‘santinhos’ dos santos católicos, e as histórias de uns e de outros se confundem” (Augras, 2008, p. 31). Não raro, esses mesmos espaços contêm imagens artesanais de lideranças negras que se destacaram na luta contra o escravismo, como Santo Izidoro, e Santa Anastácia. Estas pessoas não foram consideradas santas (canonizadas) pela Igreja Católica, mas contam com a devoção de várias comunidades quilombolas. Esse cenário de diversidade

²⁸ Um dos orixás da linhagem gêge, que se aliaram aos mitos do povo nagô no Brasil (Augras, 2008).

religiosa costuma conter a figura da Pomba representante do Divino Espírito Santo, acompanhada da pintura de um bebê negro, retratando o Menino Jesus em meio a imagens de santos católicos.

No geral, os negros e quilombolas têm predileção por Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora Aparecida, São Benedito e Santa Efigênia, chamando-os carinhosamente de *santos dos pretos* (Augras, 2005). Igualmente, essa diversidade se faz presente nos templos de matrizes africanas, desde que eles começaram a ser criados no país. Por isso, apesar da indicação de que eles se baseiam nas memórias orais e práticas vindas da África, atualmente, esses seguimentos já não carregam total fidelidade às tradições africanas e se caracterizam mais, com a diversidade cultural e religiosa instituída no Brasil.

[...] e aqui incluímos toda sua imensa variedade de formas: candomblés (Ketu, Ijexá, Gêge, Gêge-Mahin, Angola), xangôs (Nagô e Xambá), tambores de mina (Casa das Minas, Nagô, Fanti Ashanti, etc.), batuque, tambores de encantaria, candomblés de caboclo, jurema, pajelança, terecô, jarê, pamba, umbanda, omolocô, quimbanda, ente tantos outros, dos mais fechados aos mais abertos e “traçados”, que incluem as divindades de origem indígena europeia e oriental (Carvalho, 2011, p. 37-38).

Majoritariamente, as etnias africanas traficadas para o Brasil se fundamentam no entendimento de que, quando a força mágico-sagrada da fala se expressa de forma cantada (cadenciada) e/ou como saudação, unida a determinados gestos (inclusive danças) e procedimentos reverenciais, ela se consolida no *axé*. Trata-se então, de uma energia que interliga todos os seres a todos os componentes da natureza e, por conseguinte, a toda ancestralidade humana, ou seja, aos Orixás e a *Olorum* (equivalente a *Deus Supremo*). Neste sentido, a religião se consolida definindo os seres, lugares, elementos da natureza e deidades que mais possuem tal força sagrada, ou seja, o *axé*. A partir desse apontamento, a repetição devotada das práticas ditadas pela religião se

encarrega de manter essa força sagrada, transmitindo-a através das gerações. Então: “Os ritos objetivam adquirir, manter, transferir e aumentar a força. Pode-se dizer que a essência dos rituais é precisamente a fixação e o desenvolvimento do *axé*” (p. 64).

De maneira geral, os povos e comunidades tradicionais possuem um histórico de baixo impacto ambiental, caracterizando-se como comunidades pequenas, ainda que interligadas extensamente, sustentadas por laços de parentesco (de sangue e de santo) e principalmente por laços mais distantes de santo, que impõem solidariedade e reciprocidade entre o povo de santo, ou de *axé*, independentemente das afiliações mais ritualizadas de nação e de genealogias de casas, de pais e de mães de santo. Trata-se de um espaço social próprio, marcado por usos e práticas coletivas de controle e de gestão do território que perfazem uma realidade particular, demarcadora de uma identidade que se diferencia quase sempre pela capacidade de adaptar-se à pequena escala e ao bem limitado para a produção e a vida material. Na sua relação com o meio ambiente, o povo de santo é enfaticamente preservacionista: a natureza é sagrada e toda a força dos orixás que é passada para os seus filhos que se tornaram adeptos depende da natureza limpa, intacta, bem cuidada (Carvalho, 2011, p. 39-40).

A religião caracteriza-se como um complexo sistema simbólico, formado pelos sentidos e significações, que são ensinados através da tradição oral para cada comunidade quilombola e/ou templo religioso de matriz africana²⁹. Tais sentidos e significados são retratados (materializados, objetivados) por diferentes símbolos, tais como os que constituem a linguagem (iorubá, ketu, português, etc.) e os elementos da natureza (pedra, floresta, animais, plantas medicinais, sol, água doce, água salgada, vento, fogo, terra e outros). Nisto, se constituem os fenômenos religiosos, através dos quais, as pessoas se aproximam e experimentam a força e sabedoria dos seus Deuses e Deusas. Simultaneamente, essas mesmas deidades atuam na realidade da sua filiação humana, formatando suas identidades míticas e étnicas, defendendo e orientando as suas vidas (Augras, 2008).

Esta simbiose entre os seres humanos e suas divindades evidencia-se com extraordinária nitidez nos processos de subjetivação construídos pelos negros nos

²⁹ Vários quilombolas seguem tais religiões, mesmo que a sua comunidade tenha optado pelo catolicismo negro, por exemplo.

Quilombos. Esses grupos, mais do que quaisquer outros, nasceram para que os negros pudessem morar na contradição do sistema escravocrata, resistindo bravamente à sua inerente opressão e racismo. O segredo da tenacidade e sabedoria dos quilombolas reside especialmente, na intensidade da fé que eles depositaram (e depositam) nos seus Deuses e Deusas, mesmo com todas as suas possíveis ressignificações. A continuidade da transmissão e prática da oralidade garante a preservação da força mágico-sagrada da palavra falada, silenciada, cantada e/ou rezada pelos quilombolas, fortalecendo os símbolos (e/ou mitos) que foram (e ainda são) fundamentais para que os quilombolas permaneçam aderidos às africanidades herdadas e aplicadas, ressignificadas ou não, nos seus territórios (Augras, 2008).

Descobrimos que imagem, mito, rito, magia, são fenômenos fundamentais, ligados ao aparecimento do homem imaginário. Mitologia e magia serão doravante complementares, associados a todas as coisas humanas, até as mais biológicas (morte, nascimento) ou mais técnicas (caça, trabalho): vão colonizar a morte e arrancá-la do nada (Morin, 1973 *apud* Augras, 2008, p. 18-19).

Para os negros no Brasil, sobretudo, para muitos quilombolas, os Orixás³⁰ constituem e/ou retratam a realidade humana, na mesma medida em que se fazem retratados através das forças da natureza e, ao mesmo tempo, das suas características divinas que delineiam as atitudes pessoais dos seus seguidores humanos. Esses Deuses e Deusas amenizam a angústia gerada pela experiência contínua da humilhação social e política, orientando sobre a vida, a doença, a morte, o trabalho, a tristeza, o medo, o amor e tudo mais, que compõe a vida. Com isto, concedem a proteção, força, coragem, esperança e direcionamento que os quilombolas, candomblecistas, umbandistas e demais seguidores julgam necessários para a continuidade das suas lutas de resistência e

³⁰ Baseando-se nos pressupostos levantados por Carl G. Jung, Augras relaciona os Orixás aos arquétipos, identificando-os como uns dos ancestrais da humanidade. A autora apresenta Exu, Ogun, Oxossi, Ossaim, Obaluaê, Oxumaré, Nanã, Xangô, Iansã, Oxum, Iemanjá e Oxalá, como os orixás mais populares no Brasil (Augras, 2008).

de resiliência. Tal afirmativa é ilustrada por um dos *orikis*³¹ descritos por Pierre Verger (1965, p. 153), em citação feita por Augras (2008):

Ele bate com a pedra.
 Racha a porta e luta com o proprietário da casa.
 Ele mata o europeu e destrói seu automóvel.
 Para sobreviver, basta confiar em Xangô: Shangô³² pode ajudar-nos.
 Shangô, esposo de Oyá³³.
 Basta segui-lo.
 Que venha fazer conosco aquilo que sem ajuda não podemos fazer.
 Não sabemos como pronunciar imprecações.
 Basta sabermos saudar Shangô (p. 141).

Conforme o detalhamento apresentado anteriormente sobre as características da tradição oral e potencialidade mágica da *fala*, também no caso da religiosidade resultante da concepção de mundo gerado pelos orixás, seus seguidores apenas a vivenciam, sem a necessidade racionalizar e/ou teorizar seus fundamentos. Pois, para esses religiosos, quando a palavra ouvida e aprendida se expressa na forma escrita, ela perde o seu sentido sagrado.

O entendimento que predomina até hoje, tanto nos Quilombos, quanto no Candomblé e na Umbanda é o de que, quanto mais antigas são as pessoas da comunidade, maior é a sabedoria e poder que elas possuem. A maior idade é vista como prova absoluta de que a pessoa teve mais tempo de vida para memorizar as experiências e ensinamentos vividos e aprendidos. Desse modo, a oralidade é largamente praticada e comandada pelas matriarcas e patriarcas e essas pessoas são tratadas com respeito e reverência (Augras, 2008, 67).

³¹ A palavra *oriki*, é formada por duas palavras, *ori* = Cabeça e *KI* = Louvar/saudar. *Oriki* significa saudar ou louvar a algo que estamos nos referindo (Salami, 2011, p. 01).

³² O orixá masculino Shangô passou a ser chamado no Brasil de Xangô (Augras, 2008).

³³ O orixá feminino Oyá recebeu o nome de Iansã no Brasil (Augras, 2008).

III - 4. Algumas questões sobre etnia e cultura quilombolas

Casa de bamba (Martinho da Vila. Ano 1967)

Na minha casa todo mundo é bamba
Todo mundo bebe, todo mundo samba.
Mas ladainha lá na minha casa
Tem reza bonitinha e canjiquinha prá comer

Uma leitura superficial sobre os Quilombos brasileiros poderia sugerir que eles são social e juridicamente reconhecidos como grupos étnicos, porque são predominantemente compostos por negros. Entretanto, conforme as argumentações apresentadas ao longo do presente estudo, os colonizadores fragmentaram as famílias, reinados e etnias vindas da África. Por esse motivo, os Quilombos não foram inicialmente formados por negros da mesma língua, família consanguínea e/ou étnica, mas sim, por pessoas de diferentes origens, que se agruparam e formaram numerosas famílias, fixando-as nos territórios ocupados. Dessa maneira, algumas comunidades quilombolas se formaram através da união de negros e brancos pobres, outras resultam da união de negros e indígenas, sendo que ainda existem aquelas que foram formadas por negros, mediante forte influência cultural indígena. Isto se confirma, por exemplo, nas histórias de fundação dos Quilombos de São Pedro, situado no Vale do Ribeira em São Paulo e Caraíbas, localizado no município de Canhoba em Sergipe (Santos, 2015, no prelo-d; Santos, 2015, no prelo-a).

A constituição das famílias instaladas nas terras ocupadas por esses agrupamentos de ex-escravizados e demais pessoas vitimadas pela opressão implicou diferentes relações de parentesco. Tal fato é ilustrado pela história do menino Francisco que voltou para o Quilombo dos Palmares, mas desconhecendo o paradeiro dos seus pais biológicos e o seu primeiro nome de batismo, adotou o nome de Zumbi e, junto aos

seus conterrâneos palmarinos, “constituiu, livremente, sua família – um pai, irmãos, tias e tios” (Santos, 2006, p. 33). Ou pela história de Bernardo Machado dos Santos, que fugiu sozinho do escravismo na mineração e, para não ser recapturado, mudou seu nome para Bernardo Furquim de França, estabelecendo-se definitivamente no interior de São Paulo. Ele fundou o Quilombo de São Pedro, mas também foi cofundador de vários outros Quilombos que ainda hoje, caracterizam o Vale do Ribeira como a maior área de concentração de comunidades negras do estado de São Paulo. Bernardo Furquim, como é chamado por seus bisnetos, utilizou-se da estratégia de formação de numerosas famílias para povoar a região³⁴ e teve mais de vinte e quatro filhos, com diferentes mulheres. Inicialmente, a sua extensa prole casou-se com pessoas de outras famílias, mas as demais gerações também investiram em casamentos endógenos. Estas duas modalidades de uniões garantiram a fixação da descendência de Bernardo Furquim nos territórios por ele ocupados, ao mesmo tempo em que difundiram os seus saberes relacionados à prática da agricultura de coivara para toda a região (Santos, 2015, no prelo-d).

Os grupos sociais em questão têm como característica a conformação de famílias extensas ou ampliadas. É comum encontrarmos, numa única unidade doméstica, dois, três ou mais núcleos familiares, residindo na mesma casa avós, filhos, netos, afilhados, outros agregados. [...] a conformação da família nesses contextos atende a necessidades morais, sociais culturais e econômicas próprias, sobretudo porque a família é central na organização de toda a vida da comunidade. Não devemos separar família de território, pois, em grande medida um território se constrói a partir da aglutinação de vários sítios familiares e de uma ancestralidade comum. Em termos de sociabilidade mais ampla, normalmente a comunidade se mantém ou se constrói a partir de inter-relações com outros grupos na região [...] e costuma ser frequente a existência de divisões ou tensões internas ou com outros grupos. Não se trata, portanto, de comunidades homogêneas ou fechadas (Minas Gerais, 2012, p. 12).

³⁴ Para Lévi-Strauss: “A família funda o social sim, mas não nos termos funcionais da biologia humana, mas, ao contrário, porque na existência da família como aliança, está a possibilidade do ser humano se fazer social” (Sarti, 2005, p. 33).

D'Adesky (2001) atesta a dificuldade de se definir um grupo étnico, considerando-se apenas a *unicidade* do idioma, da raça, da origem geográfica e da religião, pois a realidade de cada grupo social “é muito complexa e reveste-se de formas variadas” (p. 39). Porém, em linhas gerais, a religião, a língua, os usos e costumes, a forma de produção, os valores morais, a concepção de mundo e de vida compõem o eixo de uma herança cultural comum. As vivências repetidamente experimentadas no território de uso coletivo consolidam a história de cada Quilombo, caracterizando-o como também, como *comunidade tradicional*, conforme a explanação a respeito da memória oral apresentada anteriormente.

Então, a somatória desta história com as similitudes físicas resultantes dos laços sanguíneos, sobretudo dos que foram gerados pelas uniões endógenas, corrobora a identificação dos Quilombos como grupos étnicos. Mas, além disso, esses grupos também se estabeleceram a partir da realização de sucessivas ressignificações do sofrimento psicossocial dos seus agentes. E, de acordo com a realidade de cada momento histórico, as memórias vindas da África (e indígenas, em alguns casos) também eram reelaboradas, para que pudessem criar os estilos de vida alternativos que hoje, designam aqueles agrupamentos como Quilombos.

De acordo com abordagem feita anteriormente sobre a importância dos símbolos na visão cósmica africana, o território é caracterizado por dimensões simbólicas, porque também neste caso, os símbolos cumprem suas funções de retratar e materializar o modo particular que cada pessoa desenvolve, tanto para que ela mesma se perceba como um ser, quanto para que ela consiga perceber os demais seres vivos, o ambiente e as situações constituintes do seu mundo exterior. As singularidades que caracterizam essas percepções pessoais e sociais são retratadas por uma série de conjuntos simbólicos, sendo que as semelhanças existentes entre elas promovem a aproximação das pessoas,

formando as famílias que formam os grupos étnicos e respectivas culturas (Augras, 1980).

Desse modo, a constituição dos Quilombos e das suas culturas é análoga à de um grupo étnico, se observada através do seu simbolismo. Por esse motivo, o que pode ser chamado de *cultura quilombola* é entendido nesta dissertação como um conjunto de vários símbolos, unidos por similitude, para retratar os entendimentos que os povos dos Quilombos possuem a respeito do surgimento do mundo, da vida e sobre a espiritualidade. Então, a afinidade desses entendimentos constitui a visão cósmica do Quilombo e esta, por sua vez, determina os valores, usos, costumes, religiosidade e os saberes, responsáveis por orientar os modos de vida e produção, a estrutura organizacional e as práticas educacionais, sociais, medicinais, políticas e definir o estilo de vida dos seus componentes de cada comunidade quilombola (Augras, 1980).

Esse estilo de vida pautado na tradição herdada confere dignidade aos quilombolas, porque a maneira pela qual as suas subjetividades pessoais e sociais foram construídas, concede-lhes a certeza do seu pertencimento a um grupo criado por eles (através dos seus ancestrais) e para eles. Assim, os quilombolas se sentem dignos de ser quem são e costumam dizer de forma altaneira que *sabem muito bem de onde vieram, onde estão e para onde vão* (Santos, 2015, no prelo-b).

No seu sentido pessoal e social, a subjetividade dos quilombolas diz respeito à maneira singular que eles desenvolveram para se apropriarem de tudo o que compõe o seu ambiente, sobretudo, o que está delimitado pelos seus territórios. A partir dessa singularidade, eles também conseguem se posicionar com destacada segurança diante do tempo, ou seja, eles têm um jeito próprio e seguro de se relacionarem com o passado, o presente e o futuro. Desta forma, os afetos, sentimentos e emoções desencadeados pelos seus processos de subjetivação os remetem ao orgulho da sua própria história, que

sempre é lembrada inteiramente atrelada à história de lutas e glórias da sua comunidade (González Rey 2005).

A partir da consideração dos motivos psicossociais geradores das histórias de fundação e ainda, da fixação das comunidades negras em seus territórios é possível dizer que a cultura quilombola se traduz na forja de novos processos de subjetivação, assumida pelos negros, em resposta ao flagelo que a expatriação, o escravismo e o racismo promoveram (e promovem) nas suas subjetividades originais, como foi explicitado nas partes anteriores deste trabalho (Carvalho, 2007).

A cultura quilombola foi se delineando, exatamente na contramão do sistema colonialista, pois, ao contrário da ideia da monocultura, imposta pelos europeus, como a única (ou melhor) forma de produção agrícola, os negros sabiam que deviam cultivar vários tipos de alimentos, para garantir uma boa nutrição para o seu grupo. Assim, eles fugiam dos canaviais, engenhos, casas grandes e fazendas, se organizavam em grupos e plantavam muitos e diferentes produtos ao mesmo tempo, de acordo com as condições das terras ocupadas (Santos, 2006; Carneiro, 2011).

Ao defenderem seus territórios e/ou reivindicarem a posse das terras conquistadas, mas por vezes, perdidas em função dos processos de territorialização, os quilombolas tentam garantir seus direitos de plantar, colher, morar e, principalmente, se esforçam para não perder a liberdade e autonomia arduamente conquistadas pelos fundadores dos seus Quilombos. A questão da dignidade reside no fato de que as lutas desses grupos, sempre visam o direito de continuar praticando os conhecimentos dos seus mais velhos, pois a preservação dos seus Quilombos depende da permanência deles nos seus territórios.

Esta contraposição também aparece na especial preocupação dos negros com a garantia das suas necessidades básicas. Eles criavam as suas comunidades, baseando-se

em uma relação muito íntima com a terra, caracterizada por modos próprios de lidar com ela. O Sr. Bernardo Furquim, por exemplo, fundou a comunidade de São Pedro no interior de São Paulo, utilizando-se do conhecimento herdado dos seus antepassados africanos. Suas lembranças inspiraram ressignificações e essas, por sua vez, inspiraram a criação de práticas de plantio e beneficiamento de arroz, café, mandioca, cana de açúcar, milho, feijão, do cultivo hortaliças, legumes, frutas e, ainda, de criar gado, como conta o seu bisneto Sr. Eduardo Nolasco: “Naquele tempo, ele não tinha carro para carregar o barro para fazer a barragem. Então, ele pegava aquele couro de boi seco, punha no chão, enchia de terra com pedra e conseguia fazer a barragem” (Santos, 2015, no prelo-d).

Inspirados no que teria sido vivido em suas terras natais (África), os fundadores dos Quilombos brasileiros desenvolveram estilos de vida que distinguem cada um desses grupos sociais, mas simultaneamente, essas mesmas singularidades se referem a características da tradição africana, que os unem na categoria de comunidades tradicionais. Assim, a cultura quilombola é fundada a partir da sua ocupação territorial, baseando-se em quatro estratégias básicas que, apesar de serem apresentadas no presente estudo como se existisse uma ordem classificatória entre elas, na prática, elas são utilizadas simultaneamente. Trata-se da *solidariedade*, *economia solidária*, *estrutura parental* e *religiosidade*.

A *solidariedade*, naturalmente estabelecida entre os quilombolas, é notória em diversas comunidades espalhadas pelo Brasil e se exemplifica na história de fundação do Quilombo de Mesquita em Brasília (DF). Esse grupo foi fundado por três mulheres³⁵ que se beneficiaram do fracasso da mineração e receberam a herança da grande fazenda onde eram escravizadas. Elas não só constituíram suas famílias no território herdado,

³⁵ Os nomes dessas mulheres não constam do Laudo Antropológico que compõe o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) desse Quilombo e nem da narrativa da sua história, publicada na Coleção Terras de Quilombos (Santos, 2015-c).

como também acolherem vários outros negros (essa comunidade só acolhia negros) que haviam sido abandonados por seus antigos escravizadores e perambulavam sem comida e sem trabalho, nas redondezas da fazenda. As pessoas eram abrigadas e recebiam terras para que pudessem trabalhar e residir nelas, passando a compor a comunidade (Santos-c, 2015).

Entretanto, a *solidariedade* também ocorria e ainda ocorre nos Quilombos, na forma da ajuda mútua, do trabalho de mutirão, como no exemplo da comunidade quilombola Invernada dos Negros, em Santa Catarina. Lá, a *solidariedade* é o que mais aparece no modo de vida da comunidade, pois o trabalho é feito pela família, sempre com o apoio de todos. Quando alguém adoece ou morre, sua família é ajudada pelos demais, especialmente, no cultivo, colheita e armazenamento dos produtos necessários para a sua sobrevivência. A comunidade se une em mutirões, mais conhecidos como *puxirões* ou *ajutórios* e, se a família ajudada não tem condições de alimentar os participantes do *puxirão*, ela ainda é surpreendida com guloseimas, preparadas às escondidas e servidas depois do trabalho, com muita festa e brincadeiras (Santos, 2015, no prelo-b).

A segunda estratégia utilizada pelos negros é a *economia de subsistência*, que ainda caracteriza a maior parte dos Quilombos rurais. Através deste tipo de economia, a produção agrícola atende prioritariamente às necessidades do grupo e apenas a produção excedente é vendida. A relação dos quilombolas com a terra acontece como se fosse um contínuo diálogo entre as partes, baseado no entendimento deles sobre o mundo, a espiritualidade e a vida. O uso do território é comunitário, porque a terra é um bem de todos. E com ela, cada pessoa mantém uma ligação muito estreita, cultivando-a, transitando sobre ela, criando animais e nela residindo (Santos-b, 2015; Santos, 2015, no prelo-d).

A terceira estratégia é a constituição de numerosas famílias ou *estrutura parental*, seguida por uniões conjugais endógenas, ou seja, casamentos realizados entre parentes, como no caso do Sr. Bernardo Furquim supracitado. E ainda, como no caso do Quilombo de Invernada dos Negros no interior de Santa Catarina, onde os frutos dos casamentos frequentemente realizados entre primos e/ou tios e sobrinhas garantem a continuidade das linhagens dos fundadores do grupo (Santos, 2015, no prelo-c). Esta estratégia de fixação no território, através da constituição de famílias e dos resultantes laços de parentesco, permanece em prática na maioria absoluta dos Quilombos brasileiros e é teoricamente fundamentada pelas teorias de parentesco elaboradas por antropólogos³⁶.

A quarta estratégia é a devotada prática da fé, ou seja, da *religiosidade*, abordada no subtópico das memórias práticas do presente texto, como que delineadora da religiosidade de cada Quilombo. A fé também garante a adesão afetiva dos quilombolas ao território, porque sua prática promove a interação social e política do grupo com a sociedade do seu entorno. Isto é exemplificado pela comunidade predominantemente católica de Invernada dos Negros (SC), que é predominantemente católica. A atual padroeira do Quilombo é Nossa Senhora de Fátima, mas o grupo formado por cerca de quatro mil pessoas distribuídas em quatro povoados, também tem grande devoção pelo antigo padroeiro, São Sebastião e ainda, por Santa Bárbara, São Gerônimo, São Jorge, Santo Expedito, São Benedito, Divino Espírito Santo e o Monge João Maria (Santos, 2015, no prelo-c).

A religiosidade da comunidade também se manifesta nas chamadas “visagens”, que são aparições ou visões, que podem ser experimentadas por qualquer pessoa do quilombo e em qualquer fase da vida. Elas fortalecem ainda mais, a ligação quilombola da Invernada dos Negros com o seu território, porque reafirmam o

³⁶ Os estudos sobre relações de parentesco foram iniciados na Antropologia por Lévi-Strauss com o texto *A Família*, publicado no livro *O Olhar Distanciado*, cuja septuagésima edição foi lançada no ano de 1986.

pertencimento da comunidade à sua terra e reforçam a luta pela recuperação da parte da herança territorial perdida (p. 6-7).

No entanto, ainda é preciso dizer que a fé é continuamente professada pelos quilombolas, seja na sua relação os alimentos e a natureza, nos seus modos de cuidar da saúde, estratégias de defesa pessoal, coletiva e de solução de problemas profissionais, afetivos e/ou socioeconômicos.

III. 5. As memórias e as questões de território, territorialidade e territorialização

*Canto de Nanã*³⁷

(Dorival Caymmi interpretado por Maria Bethânia, 2006)

Ê de noite, iê
De noite, até de manhã – iê
Ouvi cantá pra Nanã.

Gonçalves Filho (1998) conta que os negros que se organizaram em comunidades quilombolas afirmaram a sua liberdade e autonomia, por meio dos seus territórios. O território é de fundamental importância para a construção dos processos de subjetivação construídos pelos negros, porque ele concede poder simbólico, sociopolítico, cultural e religioso aos seus proprietários. Ele tem o sentido mais concreto de libertação para os quilombolas, porque permite que os seus proprietários exerçam o direito e o poder de gerenciar suas vidas e dominar o seu próprio espaço. Esta importância do território é explicitada por Haesbaert (2004), ao dizer que território refere-se ao poder simbólico, sociopolítico e cultural, no “sentido mais concreto de dominação” (p. 01).

³⁷ Nanã é uma orixá da linhagem gêge, que se tornou parceira dos orixás do povo nagô no Brasil, juntamente com seus filhos Oxumaré, Obaluaê. Nanã representa a figura da avó, por isto, muitos a relacionam à Sant’Ana, avó de Jesus (Augras, 2008).

Os negros objetivaram, ou melhor, ressignificaram e materializaram as suas memórias, aplicando os produtos dessas elaborações nos territórios que ocuparam e garantindo o seu repasse para as gerações futuras, sobretudo, através da oralidade. Assim, até a fase atual, tudo o que os quilombolas vivem, sentem e aprendem é imediatamente registrado no território, passando a compor a memória social da comunidade. O riacho, a horta, o pomar, o forno de barro, o moinho, uma cruz fixada no alto da serra, o cemitério, uma árvore, um tronco usado como banco, ou ainda, o terreiro de umbanda ou de candomblé, a casa de farinha, a Capela, ou seja, cada uma das suas partes adquire valor simbólico e afetivo para os que viveram e continuam vivendo situações especiais naqueles lugares. Desse modo, o território deixa de ser apenas, uma porção de terras ocupadas, pois, caracterizado pela subjetividade, ele também é chamado de *território tradicional*.

As funções do território são diversas, mas, todas são essenciais para a distinção e a preservação da comunidade. Somente ele consegue garantir que os quilombolas consigam dar continuidade ao seu passado, ao mesmo tempo em que vivem o momento presente e formatam o seu futuro. Isto explica o fato dos fundadores de muitas dessas comunidades terem sido criteriosos na escolha dos seus territórios, pois, esses espaços precisavam garantir a sua liberdade e o poder de viver e trabalhar, conforme o direcionamento propiciado por suas memórias (Haesbaert 2004).

O território define e viabiliza as relações intergrupais, os modos de interação dos seus ocupantes com o ambiente, estabelecendo limites relacionados ao poder, à posse e à propriedade, que extrapolam a sua extensão geográfica. Ele possui as dimensões de *espaço-tempo vivido* e se apresenta simultaneamente, como algo que é diverso, múltiplo e complexo. Para os quilombolas, o território é simbólico, ele é referente a processos de apropriação e possui o valor simbólico de abrigo, lar, segurança e tem extraordinária

carga afetiva. Ele se caracteriza pela diferença, pela territorialidade sem território (como no caso da terra prometida dos judeus) e pelo princípio da multiplicidade, ou seja, das múltiplas identidades (Haesbaert, 2004). Nesse sentido, o conceito de *território tradicional* contraria o sentido “unifuncional”³⁸ proposto pela lógica capitalista hegemônica” (Haesbaert, 2004, p. 02).

Os quilombolas protegem seus territórios, porque, em igual medida, os territórios os protegem e ainda lhes concedem abrigo, condições de trabalho e o direito de agirem como se estivessem dizendo para as pessoas de fora, algo do tipo: *Esse território é nosso e quem manda nele somos nós*. Portanto, para as comunidades rurais, “cultivar a terra significa tomar conta, zelar por ela, mas também, tem o sentido de liberdade e dignidade, que aparece em frases como: ‘Nós nos governamos nas terras’ ” (Santos, 2015, p. 04, no prelo-b).

O território implica dimensões simbólicas. No território estão impressos os acontecimentos ou fatos históricos que mantêm viva a memória do grupo; nele estão enterrados os ancestrais e encontram-se os sítios sagrados; ele determina o modo de vida e a visão de homem e de mundo; o território é também apreendido e vivenciado a partir dos sistemas de conhecimento locais, ou seja, não há povo ou comunidade tradicional que não conheça profundamente seu território (Minas Gerais, 2012, p. 10-11).

Na sua contínua e ambígua dinâmica, o território se configura no chamado *espaço-processo*, porque diz respeito às relações (processos sociais) que se desenvolvem nele e através dele e que, igualmente, são determinadas pelo grupo e para o grupo. Esta é a chamada territorialidade, construída pelos ocupantes do território, mas que em hipótese alguma se restringe aos limites territoriais da comunidade. A territorialidade é o resultado das experiências e significados que a comunidade atribui ao espaço ocupado e ao estilo

³⁸ Para os colonizadores, parte da sociedade e o Estado brasileiro, o território é unifuncional, diz respeito a dominação e é visto como um bem material, com valor de troca, em função do controle físico, da produção e do lucro. Suas principais características são a desigualdade, a desconsideração da territorialidade e o princípio da exclusividade/unifuncionalidade (Haesbaert, 2004).

de vida nele estabelecido. Ela compõe o poder, porque funciona como um mecanismo de criação, manutenção e difusão de quase tudo o que se processa naquele espaço geográfico. Desta maneira, a territorialidade “está ‘intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar’ ” (Sack, 1986, p. 219, *apud* Haesbaert, 2004, 03).

Segundo Itaborahy (2010), a consideração dos sentidos do território feita por uma perspectiva processual permite que ele seja compreendido nas suas funções de formar e reelaborar as subjetividades dos quilombolas e de constituir o sistema simbólico que caracteriza e distingue os Quilombos. Mas, isso é paradoxal, pois essas mesmas funções acabam motivando as pessoas de fora da comunidade a desencadear as disputas que a questão territorial sempre implicou. Então, se em linhas gerais o território diz respeito ao poder, e a territorialidade refere-se à abrangência desse poder, tais disputas se configuram na chamada territorialização, que por sua vez, também é processual, como afirma Haesbaert (2004):

Enquanto “continuum” dentro de um processo de dominação e/ou apropriação, o território e a territorialização devem ser trabalhados na multiplicidade de suas manifestações – que é também e, sobretudo, multiplicidade de poderes, neles incorporados através dos múltiplos agentes/ sujeitos envolvidos (p. 03).

No contexto brasileiro, todos os processos de territorialização que envolvem os Quilombos carregam a nítida marca do preconceito racial explicitado no segundo capítulo desta dissertação. Assim, o racismo aparece na relação dos quilombolas com a sociedade quando, na sua nuança de presumida superioridade dos brancos, ele motiva as disputas pelos territórios tradicionais, anteriormente deflagradas pelos colonizadores e hoje, por grileiros, fazendeiros, empreiteiras, madeiras, mineradoras, hidrelétricas, construtoras, pecuaristas, entre outros, cujos poderes políticos e financeiros contam com

o respaldo de jagunços (matadores de aluguel), políticos, advogados e/ou servidores públicos de índoles duvidosas (Minas Gerais, 2012).

A territorialização ainda ocorre em função de ações estatais que desrespeitam os direitos dos quilombolas, caracterizando-se como racismo institucional³⁹, seja quando um *território tradicional* encontra-se situado “na confluência de dois, três ou mais municípios, estados ou mesmo países” (Minas Gerais, 2012, p. 11), e o Estado deveria, mas, não considera e nem respeita a “distribuição demográfica tradicional desses povos” (p. 11). Ou, quando os territórios dos quilombolas estão situados em terras devolutas⁴⁰ e os governantes estabelecem conflitos com essas comunidades, na tentativa negar os seus direitos e até, de expulsá-las. Ou ainda, quando a legislação considera algumas partes dos territórios tradicionais são Áreas de Preservação Permanente (APP), Áreas de Proteção Ambiental (APA) e/ou Parques Ecológicos e o Estado passa a criminalizar e imputar multas para práticas tradicionais, como a agricultura de coivara⁴¹, a criação de gado com livre pastagem, e/ou o extrativismo natural, que caracterizam os modos de produção de muitos Quilombos (Santos, 2015, no prelo-d).

Na perspectiva das subjetividades e das memórias, esses processos de territorialização também evidenciam o ódio, a inveja e a sede de vingança originados do sentimento de frustração dos colonizadores, pelos seguintes motivos: a) os negros sabiam

³⁹ Racismo institucional é uma maneira encontrada pelo Estado, para subordinar o direito e a democracia às necessidades do racismo. Trata-se da incapacidade e/ou descompromisso institucional de formar profissionais e criar políticas, de forma que a sua oferta de serviços considere e respeite as pessoas nas suas características étnico-raciais, culturais e religiosas (López, 2012, p. 10).

⁴⁰ A partir da Lei de Terras, promulgada em 1850, o Governo brasileiro passou a exigir registro cartorial e documento de compra e venda para configurar dominialidade. A Constituição Federal de 1891 determinou a transferência das terras não registradas para os estados, chamando-as de terras devolutas. Impossibilitados de pagar os altos valores cobrados para o registro das suas terras, grande parte dos negros aquilombados perderam ou entraram em risco de perder seus territórios para os estados (Minas Gerais, 2012).

⁴¹ Prática caracterizada pelo revezamento no uso da terra escolhida para o plantio. Cada porção de terra é cultivada durante o período máximo de três anos. Após esse tempo, outras terras são utilizadas, enquanto as primeiras são deixadas em descanso, para que recuperem a sua fertilidade. Este tipo de agricultura é tradicionalmente baseado nas fases da lua e nas estações do ano (Santos, 2015, no prelo-d).

escolher as terras mais férteis e, por isto, comiam e viviam muito bem; b) a efetiva perda do poder escravista sobre os negros aquilombados; c) a significativa ineficácia da sabedoria implícita nas memórias dos europeus, sobretudo, no que tocante à prática da agricultura e às estratégias defensivas utilizadas pelos negros fugidos e agrupados em comunidades; d) a constatação de que os intensos esforços que os colonizadores fizeram para o apagamento das memórias dos negros, em benefício do escravismo não obtiveram sucesso, já que os negros acabaram conseguindo viver bem, fora do regime de escravidão e pior, valendo-se justamente das suas lembranças vindas da África (Santos 2006).

O estilo de vida comunitário dos quilombolas de Palmares, por exemplo, era exatamente o oposto daquele implantado na sociedade colonialista. A monocultura da cana propiciava escassez de alimentos nos engenhos de açúcar e fazia com que “até os proprietários comessem mal” (p. 21), formando grande contraste com “a fartura dos palmarinos, que plantavam de tudo. Por isto, seus guerreiros, suas mulheres e suas crianças sempre pareceram, aos próprios inimigos, mais fortes e contentes” (p. 21). Carneiro (2011) confirma o relato de Santos (2006), dizendo que os negros aquilombados trabalhavam muito, mas tinham boa comida e boa vida, livres das humilhações do escravismo.

Das matas, os negros retiravam o seu sustento [...]. Das plumas das palmeiras, de três metros de comprimento, fabricavam coberturas para as suas choupanas, faziam chapéus, esteiras vassouras, cestos, abanos [...]. Com a entrecasca das árvores, os negros faziam suas vestimentas rudimentares [...]. Com a argila dos cômoros⁴² e das colinas modelavam potes e vasilhas [...]. E, nos momentos de tristeza, de banzo, de saudade da África, os negros tinham ali à mão a liamba, de cuja inflorescência retiravam a *maconha*, que pitavam por um cachimbo de barro montado sobre um longo canudo de taquari atravessando uma cabaça de água onde o fumo esfriava [...]. Era o *fumo de Angola*, a planta que dava sonhos maravilhosos (p. 21-22, itálicos do autor).

⁴² Pequena elevação de território, ou duna (Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa, 1995).

A habilidade resultante do conhecimento dos negros, que foi apontada no capítulo anterior desta obra ganha destaque, tanto na constituição dos Quilombos, quanto na motivação das disputas territoriais enfrentadas pelos quilombolas. Isto porque, os colonizadores não conseguiram aceitar que os negros, sobretudo, os que se organizaram nos Quilombos, pudessem beneficiar a *coletividade nacional*, como fizeram por intermédio dos seus “modos próprios de vida, relações territoriais, preservação da memória, história e patrimônio cultural material e imaterial, saberes tradicionais no uso de recursos naturais, entre outros” (Minas Gerais, 2012, p. 10).

III - 6. A evolução do conceito de Quilombo no contexto dos processos de territorialização

Quilombo não é um só (Trecho do poema de Barbosa, 2014, p, 164)

Quilombo não é um só, são vários
herdeiros de Ogum. Renovam-se sonho a sonho,
num samba, num baile num jongo,
o axé dos novos mocambo constrói.

Os Quilombos são comunidades predominantemente negras, fundadas com estilos de vida alternativos aos demarcados pelo poder hegemônico (Almeida, 1996). No entanto, as histórias de fundação desses grupos negros são várias. Os motivos geradores das comunidades quilombolas aparecem, fornecendo elementos fundamentais para a compreensão do atual conceito de Quilombo, mas acima de tudo, demonstrando que como a abolição não conferiu dignidade para os negros, esses grupos sociais continuaram sendo formados, até muito depois da escravidão.

De um modo geral, os territórios de comunidades remanescentes de quilombos originaram-se em diferentes situações, tais como doações de terras realizadas a partir da desagregação da lavoura de monoculturas, como a cana-de-açúcar e o algodão; compra de terras pelos próprios sujeitos, possibilitada pela

desestruturação do sistema escravista; terras que foram conquistadas por meio da prestação de serviços, inclusive de guerra; bem como áreas ocupadas por negros que fugiam da escravidão. Há também as chamadas terras de preto, terras de santo ou terras de santíssima, que indicam uma territorialidade vinda de propriedades de ordens religiosas, da doação de terras para santos e do recebimento de terras em troca de serviços religiosos prestados a senhores de escravos por sacerdotes de religiões afro-brasileiras (Brasil, 2012, p. 08).

O significado de Quilombo advém das disposições legais vigentes no período colonial e também, de diversas legislações regionais permitidas e implantadas pelo sistema Imperial. Essas leis setorizadas eram criadas atabalhoadamente, em reação às sucessivas rebeliões somadas a inúmeras fugas de escravizados que resultavam na formação de inúmeras comunidades negras, em todas as partes do território brasileiro (Almeida, 1996).

Tal situação colocou os colonialistas diante da necessidade de categorizar os grupos que surgiam com organizações sociopolíticas e modos de produção, que contradiziam o sistema colonial. O propósito dos escravizadores era nomeá-los, para facilitar sua identificação e reprimir os atos dos seus componentes. Por isto, o Rei de Portugal indagou ao Conselho Ultramarino no ano de 1740, sobre como definir tais grupos de negros. A partir da resposta do referido Conselho, Quilombo tornou-se sinônimo de agrupamento formado pelo mínimo de três negros fugidos, estabelecido em áreas isoladas, com ou sem a edificação de moradias e/ou de sinais de algum tipo de produção agrícola ou artesanal, capaz de se configurar em meios alternativos ao mercado estabelecido pela monocultura escravista. Neste sentido, o campo conceitual de Quilombo foi aberto com critérios que só difamaram essas comunidades, marginalizando e até criminalizando os seus componentes (Almeida, 1996).

Essa definição inicial voltou ao cenário político em 1988 sem alterações, mas, dando sentido sublinear ao Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais

Transitórias (ADCT)⁴³, da Constituição Federal do Brasil promulgada nesse mesmo ano. E garantindo titulação territorial para os remanescentes de Quilombos que permaneceram residindo nas terras dos seus fundadores. Entretanto, os termos constituintes desse Artigo 68 geraram grande polêmica relacionada à característica pluricultural e pluriétnica da nação brasileira. Isto levou à consideração dos Artigos 215⁴⁴ e 216⁴⁵ da Constituição Federal de 1988, numa tentativa de garantir direitos e proteger toda e qualquer manifestação cultural e popular das populações indígenas e afro-brasileiras (Brasil, 1988).

No entanto, como os processos de territorialização ficaram cada vez mais acirrados com as polêmicas causadas pela conceituação que o Quilombo foi adquirindo ao longo do tempo, o Artigo 68 do ADCT precisou ser regulamentado através do Decreto nº 4.887, publicado em 2003. A partir desse momento, o conceito de Quilombo foi somado ao critério que condiciona a consideração jurídica de uma comunidade quilombola ao autorreconhecimento como remanescente de Quilombo, assumido pelos seus componentes. Desde então, Quilombo também diz respeito às questões relacionadas ao território, à territorialidade e, igualmente, à afirmação de identidade. E todos esses aspectos constituem a base simbólica (subjéctiva) e material (objectiva) da existência desses grupos e do seu carácter de resistência e de resiliência (Minas Gerais, 2012).

Juridicamente, Quilombo também se tornou sinónimo de grupo étnico, que responde por suas próprias trajetórias históricas e conseqüentes jornadas de lutas. Por

⁴³ O Artigo 68 do ADCT determina que o Estado conceda o título de propriedade definitiva aos remanescentes de Quilombos que tenham permanecido nas suas terras (Brasil, 1988).

⁴⁴ O Artigo 215 diz que o Estado deve garantir o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, apoiando, incentivando, valorizando, protegendo e promovendo a difusão das manifestações culturais indígenas e afro-brasileiras (Brasil, 1988).

⁴⁵ O Artigo 216 determina o tombamento da memória documental e sítios que contenham reminiscências dos Quilombos antigos. Assim, todos os bens materiais e imateriais referentes à identidade e/ou memória dos grupos que formaram a nação brasileira tornaram-se património cultural (Brasil, 1988).

sua vez, os quilombolas puderam se assumir orientados pelas memórias e ações herdadas da ancestralidade negra e ainda, por suas históricas jornadas de resistência à opressão escravista e racista. Além disto, eles puderam se assumir possuindo culturas e religiosidades próprias, coadunadas com formas de produção, economia e organização social, específicas (Brasil, 2013).

Contemporaneamente, quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. [...]. A identidade desses grupos [...] se define [...], pela experiência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade como grupo. Neste sentido, constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento {através} de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão (O'Dwyer, 1995, p. 2).

Porém, a explanação sobre as questões relacionadas ao território, territorialidade e territorialização feita neste capítulo mostra que as discussões provocadas pela ziguezagueante definição de Quilombo fazem parte do processo geral de territorialização que envolve tudo o que diz respeito a essas comunidades. O conceito contemporâneo apresenta-se como um emblemático quebra-cabeça que tem sido montado muito lentamente, de acordo com a intensidade e *idas e vindas* das tensões causadas por contínuas disputas. Trata-se na verdade, de competições que extrapolam a questão material das terras, porque dizem respeito ao poder que os territórios e as territorialidades dos quilombolas concedem a eles. Nisto, evidenciam-se dois grandes interesses da parte dos setores que disputam as terras dos quilombolas. O primeiro advém do racismo predominante nas relações entre a sociedade, o Estado e os quilombolas. E o segundo corrobora a estagnação do grupo hegemônico nos pressupostos colonialistas no país, porque reside na necessidade que políticos, empresários, latifundiários, etc., têm de combater a autonomia política e de produção dessas comunidades negras (Almeida, 2004 *apud* Brasil, 2012, p. 08).

O atual conceito de Quilombo resulta de um processo infinito de construção histórico-cultural e sociopolítico de combate ao racismo e opressões correlatas. Ele advém de todas as lutas protagonizadas pelos quilombolas, sendo que a continuidade das disputas pelos seus territórios impõe essa ininterrupta evolução conceitual.

Por este motivo, a questão quilombola também se inscreveu nos objetivos da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), criada pela Lei nº 10.678/2003, com o *status* de Ministério, e a responsabilidade de coordenar e articular políticas públicas que visem à promoção da igualdade étnico-racial. A gravidade dos processos de territorialização compulsoriamente vividos pelos quilombolas levou a Seppir à criação e lançamento do Programa Brasil Quilombola (PBQ), em 12 de março de 2004.

Coordenado pela Seppir, o PBQ foi criado com o objetivo de “consolidar os marcos da política de Estado para as áreas quilombolas” (Brasil, 2013). O desdobramento desse Programa culminou na criação da chamada Agenda Social Quilombola, através do Decreto de número 6.261/2007, que agrupa em quatro eixos, as questões referentes ao *Acesso à Terra; à Infraestrutura e Qualidade de Vida; Inclusão Produtiva e Desenvolvimento Local; e Direitos e Cidadania*, respectivamente (Brasil, 2013).

As controvérsias relacionadas à temática quilombola só foram consideradas pelo Estado brasileiro em 2004, nos termos da Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais⁴⁶, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), órgão da Organização das Nações Unidas (ONU). Essa Convenção tinha sido adotada em 1989, entrou em vigor internacional em 1991, mas só foi assinada pelo Brasil treze anos após o início da sua vigência nos demais países afiliados à ONU. Ela determina que a definição das

⁴⁶ A Convenção 169/1989 da OIT utilizou o termo: “tribais”, referindo-se aos grupos sociais que seguem um estilo de vida tradicional e, portanto, que possuem culturas, religiões, usos e costumes que diferem dos modos de vida assumidos pela sociedade nacional (Minas Gerais, 2012).

comunidades tradicionais seja baseada na autodefinição dos seus componentes, referendando o supracitado Decreto n. 4.887/2003. Assim, ao serem considerados tradicionais, os quilombolas passam a fazer jus a direitos, além daqueles previamente disponíveis aos demais cidadãos brasileiros. Os territórios dos quilombolas, bem como as suas culturas, religiões e estilos de vida devem ser protegidos pelo Estado, sendo que qualquer ação e/ou política pública relacionada a eles, deve ser realizada mediante a sua participação e anuência.

Mas, como as disputas territoriais não cessam, o campo conceitual de Quilombo continua sendo revisitado e readaptado à evolução do processo geral de territorialização. Tanto, que ainda vieram a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, gerando o Decreto nº 485/2006; a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, através do Decreto nº 6.040/2007; o Estatuto da Igualdade Racial, instituído pela Lei 12.288/2010; a Portaria Fundação Cultural Palmares número 98/2007, que institui o Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades Quilombolas; a Instrução Normativa INCRA número 57/2009, que regulamenta “o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintração⁴⁷, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos” (Brasil, 2013, p. 15); o Parecer CNE/CEB n. 16/2012, que apresentou as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola ao Ministério da Educação (MEC) e a Resolução CNE/CEB nº 08/2012, que homologou essas Diretrizes (Brasil, 2012).

Esse *mosaico* legislativo voltado para a questão quilombola delinea os passos que os quilombolas devem seguir rumo à conquista dos títulos de posse dos seus territórios. Ele é resultante das lutas travadas por esses grupos tradicionais. Até o

⁴⁷ Termo utilizado em referência à retirada de pessoas que, mediante compras questionáveis, invasões ou grilagens, se estabeleceram dentro dos territórios quilombolas. Segundo a legislação brasileira, essa desintração implica indenização para os intrusos.

momento, eles devem fundar a sua Associação Comunitária, reunir as suas memórias documentais a um relato sintético da trajetória do grupo e reivindicar, através dessa Associação, o seu Certificado de Comunidade Remanescente de Quilombo, junto à FCP, conforme a Portaria n. 98/2007 supracitada. Esta certificação leva à abertura do processo de Regularização Fundiária no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), que é o órgão do Ministério do Desenvolvimento Agrário responsável pelo cadastramento das famílias do Quilombo, pela elaboração do Laudo Antropológico (uma etnografia que revela a história e memórias do grupo), bem como a demarcação e delimitação das terras da comunidade. Esta fase tem por base, o Decreto 4.887/2003 e a Instrução Normativa 57/2009 do INCRA. A partir da sua inserção nela, a comunidade pode acessar as políticas públicas que constituem o Programa Brasil Quilombola, tais como saneamento, acesso e uso de água, habitação e luz. Todos estes estudos realizados pelo INCRA constituem o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do Quilombo, cuja publicação no Diário Oficial leva o processo de titulação para a instância judicial. Isto dá início a notificações apresentadas aos possíveis intrusos estabelecidos no território da comunidade, seguidas pela apresentação de sucessivos recursos.

Isto é sinônimo de uma prolongada batalha judicial, frequentemente conciliada ao agravamento dos confrontos entre quem não é quilombola, mas se julga com o direito de permanecer instalado no território do Quilombo. A superação desta fase se dá, com a conclusão do processo de desintrusão e o pagamento das respectivas indenizações, abrindo a última etapa do processo de regularização territorial, caracterizado pela sua aprovação e conseqüente concessão do título de posse do território, realizadas pela Presidência da República (Santos-a, 2006).

Há de se ressaltar que o fato de Quilombo ter o mesmo sentido de comunidade tradicional e de grupo étnico implica titulação coletiva do território, concedida em nome da Associação Comunitária do grupo. Isto vai ao encontro dos preceitos da supracitada cultura quilombola, caracterizada pelo uso comum das terras e que se concilia ao trabalho comunitário e solidário (mutirões), à economia de subsistência e aos modos de fixação nas terras, tais como a constituição de numerosas famílias endógenas (Brasil, 2008).

[...] podemos entender que o fundamento do pleito quilombola – em consonância com a noção de terras tradicionalmente ocupadas, que buscam preservar um patrimônio coletivo e garantir a preservação -, não é recurso oportunístico dos quilombolas [...].

A concepção nativa do território como sendo o perímetro original estabelecido pelo fundador encontra correspondência na legislação que regulamenta a titulação do território quilombola como inalienável, impenhorável, imprescindível, coletivo e pró-indiviso [...].

Nas terras tradicionalmente ocupadas a inalienabilidade guarda a relação entre a substância dos descendentes e o substrato da terra. A dívida da terra são seus descendentes. O fundador é o criador do território e de sua linhagem (p. 13).

Olha (Milton Nascimento, 1982)

Tu clamas por liberdade
Mas só aquela que te convém
Tu puxas a arma no escuro
E não suportas ninguém feliz
Persegues a quem trabalha
Calúnia, carga e traição
Te julgas o mais esperto
Mas és mentira, só ilusão

Depois de passar o tempo
Colhe o deserto que é todo teu
Com todo teu preconceito
Segue pensando que enganas Deus
E enganando a ti mesmo
Pois, quem trabalha continuou
Em cada sonho suado
Que nem percebes o que custou.

IV – NEGROS E QUILOMBOLAS BRASILEIROS: COMO A LIBERDADE AINDA NÃO CHEGOU, A RESISTÊNCIA CONTINUA

Este capítulo segue pela tônica dos aspectos de subjetividade implícitos no escravismo e no racismo, mas com o propósito de localizá-los em ações governamentais, sociais e no cotidiano dos negros, particularmente, dos quilombolas. Ele apresenta um panorama geral dos Quilombos brasileiros, demonstrando o quanto que o racismo (inclusive o institucional) tem contribuído para o confinamento dessas comunidades tradicionais nos estratos sociais da pobreza e/ou da miséria. Isso é seguido por uma mostra também panorâmica dos Quilombos estabelecidos em Minas Gerais, enfatizando a forma como a Secretaria de Estado de Educação se posicionou diante das comunidades quilombolas mineiras até o final do ano de 2014. Posteriormente, um breve relato dos aspectos mais marcantes da história das lutas que o povo negro tem travado para ter acesso a uma educação digna abre espaço para a apresentação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola, com destaque para os seus aspectos de subjetividade (Brasil-a, 2012).

Conforme as abordagens feitas nas primeiras etapas desta dissertação, os Quilombos resultam dos processos de subjetivação desencadeados por incessantes lutas de contraposição e resistência à opressão escravista e racista, implantadas no Brasil. Esses processos de subjetivação se configuram em sucessivas ressignificações daquilo que Sawaia (2008) chama de sofrimento ético-político e, no mesmo sentido, que Gonçalves Filho denomina de humilhação social. Nota-se, no entanto, que todas as ressignificações já realizadas ainda não deram conta de livrar os negros, especialmente os que se aquilombaram, dos efeitos socioeconômicos, políticos, culturais, religiosos e psicossociais da prática repetida e diversa do ato de humilhar, assumida pela hegemonia

branca. Por este motivo, desde muito tempo, as lutas do povo negro se estendem também, para campos como da educação, justiça, cultura e demais instâncias da estrutura do Estado brasileiro, porque a humilhação social o alcança em todas as esferas (Santos, 2014).

Segundo o Relatório de Gestão 2014 do Programa Brasil Quilombola – organizado pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) (Brasil, 2015), a disparidade nas condições de vida dos negros e dos não negros é preocupante, pois: “Não obstante os avanços registrados nos últimos anos, a população negra (composta pelo conjunto de brasileiros que se declaram pretos e pardos) apresenta indicadores sociais inferiores aos da população branca” (p. 20). Porém, no tocante às Comunidades e Povos Tradicionais (quilombolas, indígenas, ciganos, povos de axé e outros), as desigualdades são ainda mais opressoras, devido às precárias condições de acesso à educação, vivenciadas por esses grupos sociais.

Essas informações sobre a desigualdade implícita nas condições de vida dos negros e, particularmente, dos quilombolas demonstram que os dois principais interesses da hegemonia branca que tem comandado o país são determinados pelo racismo e pelo sistema capitalista. Há uma relação de interdependência sub-reptícia, entre o racismo (inclusive, na sua nuance de racismo institucional) e o capitalismo, que faz com que os dois se auxiliem mutuamente, sobretudo, quando se trata de inflamar os processos de territorialização vividos pelas comunidades quilombolas (Brasil, 2015).

Isso se explica pelo fato de que, se antes, o escravismo era ameaçado com a liberdade e autonomia que os negros conquistaram ao estruturarem suas vidas nos Quilombos; na fase hodierna, os modos de produção e estilos de vida assumidos por essas comunidades contradizem os pressupostos do capitalismo, ameaçando o poder dos seus defensores e fazendo com que eles acirrem cada vez mais, as suas disputas

territoriais com os quilombolas (Brasil, 2011). Além disso, a existência dos Quilombos contesta a concepção racista que insiste em tentar assujeitar os negros e, portanto, não admite que eles sejam proprietários de terras, tenham acesso à educação e vivam com dignidade e autonomia.

O Relatório de Gestão – 2012 do Programa Brasil Quilombola (Seppir, 2013), acusou a existência de 2.197 comunidades, sendo que entre essas, 2.040 estavam certificadas como comunidades quilombolas, segundo a Fundação Cultural Palmares (FCP). 63% dessas comunidades certificadas estavam situadas na região Nordeste. Contava-se com 1.229 processos de titulação territorial em curso no INCRA, mas, apenas 207 grupos haviam sido titulados, totalizando a concessão de títulos de posse de uma área total de 995,1 mil hectares e o beneficiamento de 12.906 famílias.

Até o final do ano de 2012, o Estado brasileiro sabia da existência de 1,17 milhão de sujeitos autodefinidos como quilombolas e estava ciente do fato de que 74,73% dessas pessoas se encontravam em situação de extrema pobreza e que 92,1% delas se autodeclararam pretas e pardas (Brasil, 2013).

Tabela n. 2: PANORAMA DOS QUILOMBOS BRASILEIROS – GESTÃO 2014 – SEPPIR

SITUAÇÃO DOS QUILOMBOS	ANO DE 2014	FAMÍLIAS BENEFICIADAS
Reconhecidos pelo Estado	2.667	Não consta
Certificados pela CFP	2.573	Não consta
RTIDs publicados pelo INCRA	177	23.533
Titulados	232	15.133
TOTAL	5649	38666

Fonte: Dados extraídos do Relatório de Gestão 2014 da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), publicado em março de 2015.

Apesar dos esforços das equipes da Seppir, é necessário esclarecer que os dados informados na Tabela n. 2 encontram-se distantes da realidade, pois a diversidade cultural retratada a conta gotas por incontáveis pesquisas, trabalhos de extensão e outros, poderia acusar a existência de uma quantidade de Quilombos muito maior do que a que chegou ao conhecimento do governo federal. Porém, como um levantamento desse tipo implicaria outros trabalhos acadêmicos, no momento, cabe dizer que por estimativa, a realidade da população negra brasileira, particularmente, das pessoas quilombadas é muito pouco conhecida, tanto pelo Estado e universo acadêmico, quanto pela sociedade.

Essa imprecisão em relação à realidade das comunidades quilombolas era do conhecimento da Seppir, que investia o quanto possível na criação e implementação de políticas públicas e na fomentação de projetos de pesquisas e de trabalhos, visando alcançar todos esses grupos sociais. Em 2015, a Seppir foi inserida no recém-criado Ministério das Mulheres, Igualdade Racial e dos Direitos Humanos, e permaneceu cumprindo as suas funções de articular junto aos ministérios, estados e prefeituras, propondo políticas afirmativas para todas essas instâncias governamentais, em benefício não só dos negros e quilombolas, mas dos indígenas, ciganos, candomblecistas, umbandistas e outros grupos vitimados pela humilhação social. Em linhas gerais, o trabalho consistia em articular, criar, entrecruzar e viabilizar medidas de erradicação da pobreza, de garantia da educação, saúde e direitos fundamentais, e de preservação cultural e respeito desses povos e comunidades tradicionais (Brasil, 2015).

Todavia, muitos dos que se enquadram na versão atual de colonialistas e racistas se organizaram indignados com o governo federal, porque entre outros motivos, os negros estavam com espaço e força política, cada vez mais significativos, nos últimos anos. No dia 12 de maio de 2016, eles conseguiram ocupar a presidência do país e,

nesse mesmo dia, extinguiram o Ministério das Mulheres, Igualdade Racial e Direitos Humanos, comandado pela ex-ministra e educadora Nilma Lino Gomes. Não por acaso, a ex-ministra da Seppir e depois, do Ministério de Mulheres, Igualdade Racial e Direitos Humanos é uma intelectual negra que atuou como relatora das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola, quando membro do Conselho Nacional da Educação em 2012, como será visto no final deste capítulo.

Esse governo interino também revogou imediatamente as últimas autorizações de desintrusão que visavam à concessão dos títulos de posse de terras para quilombolas e indígenas, sendo que tais autorizações haviam sido assinadas pela então Presidenta Dilma Rousseff, poucos dias antes do seu afastamento. Os atuais ocupantes do Governo federal ainda extinguiram o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), comandado pelo ex-ministro Patrus Ananias e, até a presente data, não foi possível saber do destino dado ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) que pertencia ao MDA e era responsável pela elaboração e publicação dos Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTIDs) das comunidades quilombolas que reivindicam a posse legal dos seus territórios. Eles também exoneraram toda a coordenação da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (Secadi), setor do Ministério da Educação (MEC) que foi importante parceiro da Seppir, sobretudo, no tocante à construção e luta pela implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola. E, igualmente, até o momento, não se tem notícias sobre o futuro da Secadi.

IV – 1. O racismo institucional delineando as posturas governamentais, para confinar os negros e quilombolas às piores condições de vida

Para que discutir com a madame

(Haroldo Barbosa, interpretado por Elza Soares, 2007)

Madame diz que a raça não melhora
Que a vida piora por causa do samba
Vamos acabar com o samba
Madame não gosta que ninguém sambe
Vive dizendo que samba é vexame
Pra que discutir com a madame?

O desconhecimento sobre a realidade das vidas dos negros no Brasil beneficia a perpetuação do racismo, porque sugere a inexistência das desigualdades que abatem essa parcela da população e, no tocante aos Quilombos, faz com que até os (as) educadores (as) e pesquisadores (as) duvidem de que esses grupos sociais ainda existam. Por isso, a questão quilombola continua distante das pesquisas e salas de aula, na maioria das instituições de ensino.

Tal desconhecimento se caracteriza como racismo institucional, na medida em que as instituições de todas as instâncias sociais, particularmente as que se dizem voltadas para as questões sociais, sequer cogitam a criação de medidas públicas capazes de qualificar as condições de vida dos negros e/ou quilombolas. Esse quadro começou a mudar a partir da inserção de negros (as) intelectuais em cargos públicos com significativo poder deliberativo, porém como eles (as) ainda são minoria nos setores da “máquina administrativa” vivem diante de várias lutas de combate ao racismo nos próprios setores públicos onde atuam.

O racismo institucional está posto sublinearmente, por exemplo, na eterna indefinição dos inúmeros processos de reivindicação dos títulos de posses territoriais para os quilombolas; falta de investimento na educação e saúde dessas comunidades;

naturalização das mais precárias condições das estradas (a maioria, ainda é de terra e, portanto, fica mais perigosa em tempos de chuva) de acesso aos Quilombos, e também, na falta de energia elétrica, água e saneamento básico. Agindo dessa maneira, o Estado mantém as comunidades quilombolas na subalternidade e vulnerabilidade, favorecendo as investidas dos grileiros, ou seja, dos fazendeiros, empresários e demais colonialistas e racistas.

Neste sentido, a história vivida por grupos negros formados no Brasil é uma narrativa de adaptação e negociação política ao longo de diferentes eventos, que muitas vezes se imbrica ao histórico regional. Porém, esse imbricamento não afirma uma perda de identidade ou uma aculturação, pois a adaptação e os sentidos próprios na trajetória alcançada pela comunidade étnica é que faz a diferença. Porque o quilombola, antes de ser camponês, cidadão ou proletário, é quilombola, ou seja, está fundamentalmente ligado à resistência à opressiva escravidão. E para ser categórico, o quilombola está estruturalmente inserido em um sistema interétnico originário de um contexto nada pacífico de sujeição e dominação, submetido em uma relação assimétrica de poder (Brasil, 2010).

Subjetivamente, a opressão colonialista, capitalista e racista que aparece historicamente, como um dos pilares dos processos de territorialização vividos pelas comunidades tradicionais, advém da ilusão que a hegemonia branca alimenta sobre a alta rentabilidade dos territórios quilombolas e isso desencadeia nesse grupo, uma insaciável cobiça territorial (Brasil, 2008). Eles não admitem, por exemplo, que a caça de subsistência, o extrativismo natural, a livre criação de animais (gado, porcos, galinhas e cabras), a policultura e a agricultura de coivara gerem progresso, preservem a natureza e garantam o equilíbrio ambiental (Brasil, 1998).

Então, repetindo as ações dos seus antecessores escravistas, ora esses opressores atuais assediam, enganam e seduzem os quilombolas, apresentando-se como amigos bem intencionados e até, apadrinhando crianças das comunidades para, em seguida fazerem compras de legalidade questionável das suas terras (Brasil, 2011). Ora usam de força bélica e coercitiva para invadir os territórios dos Quilombos.

Trata-se de uma sucessão de jogos tramados em função do vício causado pela prática contínua do *ato de humilhar o outro* que, por vezes, geram resultados favoráveis para os opressores. Isto aconteceu no passado escravista, quando alguns negros foram seduzidos e se dispuseram a engrossar as expedições governamentais e as bandeiras dos paulistas para extinguir Quilombos, ou a atuar como soldados na Guerra do Paraguai, mediante promessas de liberdade que nem sempre eram cumpridas. Mas, continua acontecendo com significativa frequência nos tempos atuais (Fausto, 1995).

Esse aparente êxito dos opressores sobre os negros, particularmente sobre os quilombolas ocorre, porque, os valores, ética e concepção de vida da elite branca brasileira são diferentes daqueles que se baseiam na tradição africana e que, mesmo ressignificados são seguidos pelos quilombolas. Pois, lembrando o que foi explicitado no terceiro capítulo desta dissertação, a oralidade que se destaca entre as memórias constituintes dos Quilombos é veiculada pelo poder mágico-sagrado da *fala*. Por isto, a *fala* confere valor absoluto para as palavras por ela formadas, fazendo com que os quilombolas sacralizem os compromissos assumidos verbalmente, de forma incontestável. Ainda pela força e poder da *fala*, a tradição africana considera que o ato de mentir é mais desmoralizante do que as experiências da fome e carência material. Desse modo, a tradição herdada pelos quilombolas os impede de contar com a possibilidade de que pessoas, inclusive os colonizadores (de ontem e de hoje) façam uso da mentira para enganá-los e usurpar suas terras (Hampaté Bâ, 1977).

Na tradição africana, a *fala*, que tira do sagrado o seu poder criador e operativo, encontra-se em relação direta com a conservação ou com a ruptura da harmonia no homem e no mundo que o cerca. Por esse motivo, a maior parte das sociedades orais tradicionais considera a mentira uma verdadeira lepra moral. Na África tradicional, aquele que falta à palavra mata sua pessoa civil, religiosa e oculta. Ele se separa de si mesmo e da sociedade. Seria preferível que morresse, tanto para si próprio como para os seus (p. 186-187, *itálico nosso*).

Todavia, essas ocorrências de manipulação e conseqüente usurpação dos territórios dos Quilombos também são favorecidas pelo fato de que a maioria dos quilombolas ainda não teve acesso a uma educação digna. Muitos não sabem ler e, portanto, autorizam vendas de parte das terras do território da comunidade sem saber ao certo o que estão autorizando, apenas confiando no compromisso verbal dos fazendeiros, empresários e outros que os assediam. Isso se confirma no depoimento concedido pelo Sr. Manoel Luiz dos Santos, em 2009, constante do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) feito pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), sobre a Comunidade Quilombola Caraíbas, localizada no estado de Sergipe:

Quem vendeu foram os pais deles... Os avós. Porque acabaram com a terra e eles ficaram sem nada aí! E tudo de boca. Nada de papel. Agora, porque eles fizeram isso em cima dos pobres, aí {depois da compra questionável} eles mesmos fizeram o documento! Eles tudo hoje têm {terras}! Não tem um desses fazendeiros aí que não tenha o documento dessas terras! Todos eles têm! Agora, foi feito por eles mesmos, mas depois. Porque eles compraram de boca! Enquanto eles compravam cinco tarefas {medidas de terras}, cercavam dez. E iam fazer documento? Eles são sabidos! Iam fazer documento? Agora, depois que eles pegaram e encheram o cachimbo de carracheira, aí foram fazer a escritura pra dizer que eram deles (Brasil, 2010, p. 40).

Os opositores dos quilombolas expropriam as suas terras para estabelecerem um agressivo relacionamento com a natureza. Por exemplo, eles plantam capim em grandes extensões de terras *griladas*, com a finalidade única de alimentar gado; desmatam vastas áreas para o plantio de eucalipto e ou pinus, com o propósito de alimentar indústrias madeiras (Brasil, 2007); instalam grandes mineradoras e/ou hidrelétricas nos territórios dos Quilombos; contratam jagunços para que eles impeçam os quilombolas de terem acesso às águas dos rios que, antes da grilagem, pertenciam aos territórios deles, etc. Mas, como a monocultura torna as terras inférteis em curto espaço de tempo, a ganância pela lucratividade condiciona os *grileiros* à belicosa atitude de expropriar

mais e mais terras dos quilombolas para deixá-los sem espaço para desenvolver a policultura e assim, explorar a mão de obra deles como seus subempregados. Por isto, as disputas territoriais relacionadas aos Quilombos estão longe do fim, conforme o depoimento da Sra. Nézia da comunidade quilombola Caraíbas, em Sergipe (Brasil, 2010).

Agora, naquele tempo dos meus pais, trabalhar aqui era tão bom. Era bom, porque, quando a pessoa queria botar uma rocinha, tinha terra. E agora, minha irmã, não tem a terra. Quando é pra botar uma rocinha, o dono do terreno vai plantar capim. Quando você quer plantar um pezinho de milho, um pezinho de feijão, pra comer... pronto! Já tá tudo cheio de capim [...]. Os ricos agora tão botando capim, capim, capim... derrubam as matas e plantam, capim. Ficou ruim pra o povo trabalhar, botar um pedacinho de roça, e ficou ruim para ir buscar um feixinho de lenha pra botar em casa (p. 33).

Com base nesses argumentos e em vários apontados anteriormente no presente texto, é possível dizer que, em linhas gerais, o Estado e sociedade brasileiros permanecem ancorados no preconceito racial, convencidos de que os negros não são cidadãos. Isto desconstrói quaisquer ilusões sobre a existência de algum grau de democracia racial, afirmando que o país nem sequer superou o escravismo.

a senhora acha que a minha vida foi dura? A mesma coisa que a escravidão, eu passei. Não fui escrava, nem minha mãe não foi, mas passei a mesma coisa que a escravidão. Porque minha patroa era do tempo de escravo, da escravidão, [...] ela nasceu no tempo da escravidão e foi crescendo assim naquela coisa. Continuei como os escravos, a mesma coisa, porque a minha mãe era empregada da minha patroa [...]. Ela era pajem de criança. Trabalhava na casa-grande. Naquele tempo era cativo. Ela era livre, mas trabalhava com a patroa. Olhava criança. Aí que está o negócio. Até apanhava. Minha patroa era cria ruim mesmo (Brasil, 2007, p. 20).

Apesar do racismo e da opressão capitalista e mesmo com toda precariedade, a resistência e resiliência das comunidades quilombolas brasileiras continuam ameaçando o poder hegemônico, com seus modos de vida e de produção singulares. Porém, as disputas pelos territórios dos Quilombos se acirraram nos últimos tempos, por dois

motivos. Primeiro, porque, desde o início da década de 1990, lideranças dos movimentos negros passaram a se inserir deliberadamente, nos cursos de graduação e pós-graduação das principais Instituições de Ensino Superior (IES) públicas do país e, por conseguinte, nos cargos de professoras/es e pesquisadoras/es. Isto tem implicado importantes intervenções no âmbito acadêmico e no das políticas públicas, como será visto mais adiante, em relação à educação. Segundo, porque as jornadas profissionais e acadêmicas dessas lideranças negras têm significado empoderamento para os movimentos negros de todo o país (Santos, 2014).

[...] em última instância, a ética da convicção antirracista é o preceito de lutar contra o racismo em qualquer esfera da vida social [...]. Pode-se dizer que, até o terceiro quartel do século XX, não havia possibilidade de se ter negros intelectuais nas universidades públicas brasileiras [...], Abdias Nascimento e Alberto Guerreiro Ramos, negros intelectuais nunca foram professores efetivos de universidades públicas brasileiras antes desse período, embora tenham sido professores em universidades dos Estados Unidos nas décadas de setenta e oitenta do século passado (p. 244).

Foi a partir desse movimento semelhante a um processo de ocupação das IES, que os novos intelectuais negros conseguiram criar e institucionalizar a Seppir em 2003, bem como estabelecer toda a movimentação política e jurídica que hoje, designa os Quilombos e define os critérios para a titulação dos territórios quilombolas. Também foi a partir disso, que vieram as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola, nos moldes que ainda serão apresentados neste capítulo.

A Psicologia também passou a formar uma quantidade cada vez mais significativa de pessoas negras. Elas desencadearam discussões sobre a presença do racismo nessa área de conhecimento, reivindicando a formação de profissionais, docentes e pesquisadores habilitados para as necessárias abordagens sobre as relações étnico-raciais, tanto nos consultórios e coordenação de pesquisas, quanto nas salas de aulas dos cursos de Psicologia e dos diferentes cursos universitários que adotam a

Psicologia como uma disciplina. Nesse ínterim, o Conselho Federal de Psicologia criou a Resolução CFP nº 18 (2002) que estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação ao preconceito e à discriminação racial. Essa Resolução CFP n. 18 (2002), em seu artigo primeiro, resolve que os psicólogos atuarão segundo os princípios éticos da profissão, contribuindo com os conhecimentos da área para uma reflexão sobre o preconceito e para a eliminação do racismo. Entretanto, os investimentos no sentido do cumprimento desse documento não foram significativos. Assim, o despreparo profissional e docente dos psicólogos para as questões relacionadas ao racismo sobreviveu.

Isso culminou na realização do I Encontro Nacional de Psicólogos(as) Negros(as) e Pesquisadores(as) sobre Relações Interraciais e Subjetividade no Brasil (I PSINEP), no ano de 2010. Esse evento resultou de uma parceria entre o Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP-SP), o Conselho Federal de Psicologia (CFP) e o Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP), onde foi realizado. Nele, o psicólogo Marcus Vinícius de Oliveira afirmou a importância de se discutir essa temática no interior da Psicologia, com os seguintes argumentos:

Se não compreendermos a singularidade, vamos possivelmente ser encaminhados a becos sem saída. Talvez a questão fundamental desse encontro seja afirmar que nós não sabemos quase nada desse assunto na Psicologia, que ele continua sendo uma grande incógnita [...].

Os psicólogos negros sabem que nós não podemos esperar para oferecer recursos de interpretação para nossos companheiros que são avassalados pelo preconceito racial. Precisamos criar dispositivos de acolhimento para esse sofrimento [...].

Espero que, coletivamente, estejamos à altura dessas responsabilidades e do desafio que a história nos coloca e que, a partir da Psicologia, possamos contribuir para uma sociedade mais igualitária (Oliveira, 2010, p. 4).

Esse encontro criou a Articulação Nacional de Psicólogas(os) Negras(os) e Pesquisadoras(es) sobre Relações Raciais e Subjetividades (ANPSINEP), que tem liderado muitas lutas que relacionam a Psicologia com o combate ao racismo e a todas

as formas de discriminação. A ANPSINEP tem como um dos seus propósitos, investir na sensibilização da categoria a respeito do sofrimento psicológico produzido pelo racismo, visando construir estratégias para se trabalhar esse tema de forma coletiva. Em 2014, essa Articulação realizou o II PSINEP em Recife (PE), com o seguinte tema: “Resolução CFP n. 018/2002 – 12 anos de uma Resolução invisível”. E os artigos discutidos nesse evento compuseram a Edição Especial: II PSINEP, da Revista Brasileira de Psicologia (2015).

Atualmente, o trabalho do pesquisador negro Alessandro de Oliveira dos Santos (2016) está em destaque, nessa luta antirracista travada em relação à Psicologia. Ele desenvolve um estudo intitulado “*Atuação do psicólogo no tema das relações étnico-raciais: um estudo da região metropolitana de São Paulo*”, com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp). Os primeiros resultados do seu estudo já apontam que, como a maioria dos psicólogos é branca, essas pessoas precisam lidar com sua própria racialidade e branquitude, pois essa compreensão poderá propiciar um conhecimento mais apurado sobre como o racismo se processa, por exemplo, nos campos da Psicologia Organizacional, Clínica, Escolar e Social. Isso porque, até o momento, os psicólogos entrevistados como participantes dessa pesquisa demonstraram pouco conhecimento sobre os aspectos históricos e sociais das relações étnico-raciais no país (Santos, 2016). Esse cenário mostra a gravidade da questão, pois, na medida em que (as) os profissionais docentes e pesquisadoras (es) da Psicologia não sabem das relações étnico-raciais que atravessam a história da nação brasileira, a habilidade para o exercício das suas funções fica comprometida.

O racismo à moda brasileira constitui um dos mais sofisticados e enigmáticos mecanismos que, operando por meio da violência sistemática e silenciada, produz e torna cada vez mais agudas as desigualdades sociais, que no Brasil têm também um viés eminentemente racial. Estes aspectos se encontram fortemente inscritos nas dinâmicas institucionais que regem o funcionamento da sociedade

brasileira, marcada em seu imaginário pelo mito da democracia racial, condição responsável pela configuração de formas de subjetivação social que naturalizam práticas correntes pautadas no racismo, na discriminação e no preconceito⁴⁸ (CRP-SP, 2010).

Santos (2016) alerta para a necessidade de se fazer uma crítica à formação dos psicólogos, pois até o momento, os cursos de Psicologia quase não abordam o tema das relações étnico-raciais. Para ele, é preciso uma revisão nos ensinamentos das graduações em Psicologia que colocam no interior dos sujeitos, um psiquismo alheio ao que acontece de fato, nas relações sociais. Assim, questões como as étnico-raciais e de gênero são compreendidas superficialmente e, apenas, a partir de uma constituição social que abarca uma compreensão histórica. E, em resumo, os temas relacionados ao racismo, ao racismo institucional e às subjetividades dos negros, dos povos e comunidades tradicionais ainda precisam ser instalados no interior da Psicologia. Isso precisa ocorrer especialmente na Psicologia Social, pois até a fase hodierna, as relações sociais encontram-se imbricadas com o racismo e, portanto, implicando sofrimento psicossocial em larga escala.

⁴⁸ Trecho da chamada “Carta de São Paulo”. Este documento foi elaborado durante o I Encontro Nacional de Psicólogos(as) Negros(as) e Pesquisadores sobre Relações Interraciais e Subjetividade no Brasil – I PSINEP – Debate: Caminhos para enfrentar as questões raciais (CRP-SP, 2010).

IV - 2. Um panorama dos Quilombos de Minas Gerais

Linha de Caboclo (Paulo César Pinheiro & Pedro Amorim, interpretados por Maria Bethânia, 2009)

Já chegou a hora
Quem lá no mato mora
É que vai agora, se apresentar
No chão do terreiro
A flecha do seu Flecheiro
Foi que primeiro zuniu no ar.

Em Minas Gerais, muitos Quilombos foram formados em resposta à exploração do trabalho compulsório nas minas de ouro. Posteriormente, a criminalização do tráfico de africanos deflagrou a comercialização interna de negros que vinham especialmente dos estados nordestinos, para o trabalho escravo nas fazendas de café e de gado. A isto, se somou o fato da Abolição da escravatura, assinada em 1888, não ter sequer minimizado as condições inumanas de vida dispensadas aos negros escravizados, fazendo com que eles continuassem reagindo à opressão e aumentasse significativamente a quantidade de Quilombos no estado.

[...] muitas famílias migraram para os grotões, para as terras desabitadas ou para as margens das fazendas. Algumas poucas famílias receberam terras como doações dos antigos senhores e ali constituíram uma comunidade. Outras famílias negras conseguiram comprar pequenas terras nas fazendas onde trabalhavam. Algumas comunidades se organizaram através da falência de atividades econômicas [...]. Outras se originaram em decorrência de frentes de trabalho, como a construção da ferrovia Bahia-Minas que ligava o Norte do Estado, seguindo pelas regiões do Jequitinhonha e Mucuri até o litoral Baiano. Há uma comunidade no município de Felisburgo, vale do Jequitinhonha, que se chama Paraguai por ter sido constituída por ex-escravos que lutaram na guerra do Paraguai e ganharam alforria (Cedefes, 2013).

A maior parte dos Quilombos de Minas foi criada com base nas diversas etnias constituintes dos povos de fala banto, sendo que algumas dessas comunidades ainda

preservam fragmentos das suas línguas de origem nas suas expressões atuais. Entre estas, destacam-se os Quilombos: Mato do Tição (ou Matição) situado no município de Jaboticatubas, Ausente, estabelecido na cidade do Serro, Quartel do Indaiá em Diamantina e Carrapatos de Tabatinga, em Bom Despacho.

Gradativamente, esses grupos sociais estão se conscientizando de que as suas características tradicionais os inserem na categoria de Quilombos. Ao tomarem consciência dos seus direitos enquanto comunidades tradicionais, tais grupos pleiteiam o reconhecimento governamental, mas os processos são tão morosos, que o número de Quilombos reconhecidos em Minas ainda está muito abaixo da quantidade real. Até o mês de abril deste ano de 2016, Minas Gerais não possuía nenhum Quilombo titulado, ou seja, com o título da posse do seu território. Diante dessa imprecisão de dados, julgou-se adequado criar as Tabelas de números 3 a 20, apresentadas a seguir, com o propósito de oferecer ao menos, uma visão breve e superficial dos Quilombos mineiros:

Tabela n. 3. Comunidades Quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril/2016 da Mesorregião Campo das Vertentes.

MESORREGIÃO	MICRORREGIÃO	MUNICÍPIO	NOME DO QUILOMBO	TOTAL
Campo das Vertentes	Barbacena	Ressaquinha	Santo Antônio do Morro Alto	01
	São João Del Rei	Nazareno	Jaguara; Palmital	02
		Resende Costa	Currálinho dos Paula	01
TOTAL	2	3	5	5

Fonte: Tabela realizada para esse trabalho. Dados extraídos dos *sites* da Comissão Pró-Índio (SP), do Cedefes (MG) e da Fundação Cultural Palmares (FCP), do Ministério da Cultura (MinC).

Tabela n. 4. Comunidades Quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril/2016 da Mesorregião Central

MESORREGIÃO	MICRORREGIÃO	MUNICÍPIO	NOME DO QUILOMBO	TOTAL
Central Mineira	Bom Despacho	Bom Despacho	Tabatinga (ou Carrapato de Tabatinga); Quenta Sol	02
		Martinho Campos	Açude Ruim; Mato do Barreiro (ou Saco do Barreiro); Fazenda do Olho D' Água	03
	Curvelo	Curvelo	Passar de Pedra; Baú	02
		Monjolos	Rodeador	01
		Serra do Cabral	Buriti do Chega Nega	01
TOTAL	2	5	09	09

Fonte: Tabela realizada para esse trabalho. Dados extraídos dos *sites* da Comissão Pró-Índio (SP), do Cedefes (MG) e da Fundação Cultural Palmares (FCP), do Ministério da Cultura (MinC).

Tabela n. 5. Comunidades Quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril/2016 da Mesorregião Jequitinhonha

MESOR REGIÃO	MICROR REGIÃO	MUNICÍPIO	NOME DO QUILOMBO	TOTAL
Jequitinhonha	Almenara	Almenara	Marobá dos Teixeiras	01
		Felisburgo	Paraguai; Tanque	02
		Jequitinhonha	Mumbuca; Farranchos	02
		Joáima	Barreirinhos	01
	Araçuaí	Araçuaí	Arraial da Ponte do Gravatá; Arraial dos Crioulos; Ambus; Baú (*); Córrego do Narciso do Meio; Quilombo; Sapé; Pé de Serra; Tesoura	09
		Virgem da Lapa	Almas; Bugres; Cural Novo; Mutuca; Onça; Rosário; Pega; Capim Puba; Cardozo; Gravatá; Massacara	11
	Capelinha	Angelândia	Fernandinho; Canoa	02
		Berilo	Brejo; Caititu do Meio; Cruzeiro; Vai Lavando; Boteco; Alto Caititu; Caititu de Baixo; Morro do Quilombola (ou Calhanbola); Vila Santo Izidoro; Povo; Barro; Capivari; Relâmpago; Itacambira; Jatobá; Jacú; Bom Jardim; Mocó dos Pretos; Muniz; Limpa de Cima; Água Limpa de Baixo; Tabuleiro	22
		Capelinha	Cisqueiro; Galego; Santo Antônio do Fanado; Santo Antônio dos Moreiras; Vendinha	06
		Chapada do Norte	Cruzinha; Cuba; Misericórdia; Moça Santa (ou Bom Jesus); Gamela; Faceira I; Faceira II: Gravatá (ou Bateia); Córrego do Rocha; Córrego Santa Rita; Paiol; Poções; Porto dos Alves; Ribeirão da Folha; Ribeirão da Cachoeira; Ferreira; Água Suja; Córrego do Cuba; Córrego do Buracão; Córrego do Tolda; Samambaia	21
		Francisco Badaró	Alta Passagem; Mocó; Tocoíós	03
		Jenipapo de Minas	Cachoeira dos Bolas; Martins; São José dos Bolas; Lagoa Grande	04
		Leme do Prado	Ferreira; Porto Coris (ou Boa Sorte)	02
Minas Novas		Gravatá; Mata Dois; Bem Posta; Macuco; Nagô; Quilombo; São Cristóvão; São Benedito do Capivari; Trovoada; Cabeceira do Ribeirão da Folha; Bem Posta; São Pedro do Alagadiço; Cabeceiras; Santiago; Capão da Taquara; Beira do Fanado Abaixo	16	

Cont.

Tabela n. 6. Comunidades Quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril/2016 da Mesorregião Jequitinhonha

MESOR REGIÃO	MICROR REGIÃO	MUNICÍPIO	NOME DO QUILOMBO	TOTAL
Jequitinhonha	Diamantina	Couto de Magalhães de Minas	Canjicas	01
		Diamantina	Quartel do Indaiá	01
		Gouveia	Espinho	01
		Presidente Kubtschek	Raiz; Capão; Caiambola	03
		São Gonçalo do Rio Preto	Rio das Pedras	01
	Pedra Azul	Itaobim	Arraial do Farranchos	01
		Medina	Arredor	01
	TOTAL	5	21	112

Fonte: Tabela realizada para esse trabalho. Dados extraídos dos *sites* da Comissão Pró-Índio (SP), do Cedefes (MG) e da Fundação Cultural Palmares (FCP), do Ministério da Cultura (MinC).

Tabela n. 7. Comunidades Quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril/2016 da Mesorregião Metropolitana de Belo Horizonte

MESOR REGIÃO	MICRORREGIÃO	MUNICÍPIO	NOME DO QUILOMBO	TOTAL
Metropolitana de Belo Horizonte	Belo Horizonte	Belo Horizonte	Quilombo “A”; Quilombo “B”; Quilombo “C”	03
		Brumadinho	Córrego do Feijão; Sapé	02
		Caeté	Felipe	01
		Contagem	Arturos	01
		Ribeirão das Neves	Irmandade Nossa Senhora do Rosário de Justinópolis	01
		Santa Luzia	Pinhões; Santa Rita	02
		São José da Lapa	Dom Pedro; Fazenda Conceição; Fazenda Cabeleira	03
	Conceição do Mato Dentro	Alvorada de Minas	Escadinha de Cima	01
		Conceição do Mato Dentro	Candeias; Congonhas do Norte; Três Barras; Taquaril	03
		Santo Antônio do Itambé	Botafogo; Mato dos Crioulos; Martins	03
		Sero	Ausente; Baú; Comunidade do Ó (distrito de Milho Verde); Ribeirão dos Porcos; Rua Via Nova (distrito São Gonçalo do Rio das Pedras	05
	Conselheiro Lafaiete	Ouro Branco	Guidoval	01
	Itabira	Dionísio	Baú	01
		Ferros	Mendonça	01
		Itabira	Morro Santo Antônio; Capoeirão; Engenho; Filipes; Gatos; Família Pascoal; Quilombo	07
		Nova Era	Comunidade da Luz	01
		Santa Bárbara	Cachoeira da Florália	01
		Santa Maria de Itabira	Barro Preto; São Pedro; Quilombo; Macuco; Florença; Boa Vista	06
		São Domingos do Prata	Serra	01
		São Gonçalo do Rio Abaixo	Quilombo	01

Cont.

Tabela n. 8. Comunidades Quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril/2016 da Mesorregião Metropolitana de Belo Horizonte

MESOR REGIÃO	MICRORREGIÃO	MUNICÍPIO	NOME DO QUILOMBO	TOTAL
Metropolitana de Belo Horizonte	Itaguara	Belo Vale	Chacrinha dos Pretos; Comunidade da Boa Morte	02
		Curcilândia	Correias	01
		Jeceaba	Bananal; Mato Félix	02
		Moeda	Coqueiros	01
	Ouro Preto	Ouro Preto	Lavras Novas	01
	Pará de Minas	Onça do Pitangui	Rio do Peixe	01
		Pitangui	Velozo	01
	Sete Lagoas	Baixo Paraopeba	Retiro dos Negros; Beira Córrego	01
		Cachoeira da Prata	Nicolau Teixeira; Ariranha	02
		Jaboticatubas	Açude; Beto; Mato do Tição (ou Matição)	03
		Jequitibá	Doutor Campolina	01
		Paraopeba	Pontinha	01
		Santana do Riacho	Xirú	01
	TOTAL	8	31	64

Fonte: Tabela realizada para esse trabalho. Dados extraídos dos *sites* da Comissão Pró-Índio (SP), do Cedefes (MG) e da Fundação Cultural Palmares (FCP), do Ministério da Cultura (MinC).

Tabela n. 9. Comunidades Quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril/2016 da Mesorregião Noroeste

MESOR REGIÃO	MICRORREGIÃO	MUNICÍPIO	NOME DO QUILOMBO	TOTAL
Noroeste de Minas	Paracatu	Brasilândia de Minas	Porto	01
		João Pinheiro	Santana de Caatinga	01
		Paracatu	Cercado; Amaros; Machadinho; Pontal; São Domingos; Buriti do Costa	06
		Vazante	Bagres; Cabeludo; Bainha	03
	Unaí	Arinos	Morrinhos	01
		Formoso	Costa Barbosa; São Francisco (ou Mato Grande)	02
		Unaí	Cantinho; Folguedo; Camisa	03
TOTAL	2	7	17	17

Fonte: Tabela realizada para esse trabalho. Dados extraídos dos *sites* da Comissão Pró-Índio (SP), do Cedefes (MG) e da Fundação Cultural Palmares (FCP), do Ministério da Cultura (MinC).

Tabela n. 10. Comunidades Quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril/2016 da Mesorregião Norte

MESOR REGIÃO	MICRORREGIÃO	MUNICÍPIO	NOME DO QUILOMBO	TOTAL
Norte de Minas	Bocaiúva	Bocaiúva	Borá; Peixoto; Senhorinha dos Santos; Palmito; Mocambo	05
	Janaúba	Catuti	Gado Velhaco (etnia gurutubana); Maravilha (etnia gurutubana)	02
		Gameleiras (território gurutubano)	Lagoa dos Mártires; Malhada; Malhadinha (ou Teotônio)	03
		Jaíba (território gurutubano)	Vila São João Garcia (ou Lagoa do Barro); Canudo; Santa Luzia	03
		Janaúba	Açude; Barroca; Gorgulho; Guerra; Jacaré Grande; Lagoa do Barro; Loreana; Tabua; Vila Sudário; Pacuí II; Tapeirinha; Lagoa dos Mártires; Salinas Maravilhosas; Bodoque; Mocambinho	15
		Pai Pedro (território gurutubano)	Barra do Pacuí; Picada; Salinas I; Salinas II; Salinas IV; Salinas V; Salinas VI; São Domingos; Tapeirinha	09
		Porteirinha (território Gurutubano)	Mumbuca; Brutiá	02
		Riacho dos Machados	Peixe Bravo	01
		Serranópolis de Minas	Brejão; Brutiás; Campos Pintados; Rio da Cruz; Touro (etnia gurutubana)	05

Cont.

Tabela n. 11. Comunidades Quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril/2016 da Mesorregião Norte

MESOR REGIÃO	MICRORREGIÃO	MUNICÍPIO	NOME DO QUILOMBO	TOTAL
Norte de Minas	Januária	Bonito de Minas	Campo Redondo; Ilha do Retiro; Ilha do Valerinho; Lapinha; Ressaca; Tamboril; Tapera; Buriti das Mulatas; Salto do Borrachudo; Salto; Cabeceira do Salto	11
		Chapada Gaúcha	Barra Vermelha; Buracos; Cajueiro; São Félix; Rio dos Bois; Retiro dos Bois; Vereda Dantas; Prata	08
		Cônego Marinho	Olaria; Bandeiras; Cupim	03
		Itacarambi	Remanso; Vila Florentina; Pau Jau; Ilha do Capão; Brejo do Santana; Ilha do Retiro	06
		Januária	Água Viva; Balaieiro; Ilha da Capivara (ou Quebra Grande); Brejo do Amparo; Fazenda Picos; Tatu; Gameleira; Pasto do Cavalo; Sangradouro	09
		Manga	Brejo de São Caetano; Ilha da Ingazeira; Justa I; Justa II; Pedra Preta; Puris; Riacho da Cruz; Bebedouro; Espinho; Malhadinha; Vila Primavera	11
		Mathias Cardoso	Lapinha; Praia	02
		São Francisco	Bom Jardim da Prata; Buriti do Meio; Lagoa da Prata; Lajedo; Ribanceiras; Pinhãozeiro; Porto Velho; São João Batista (ou Barros dos Calderões)	08
		Urucuia	Baixa Funda	01

Cont.

Tabela n. 12. Comunidades Quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril/2016 da Mesorregião Norte

MESOR REGIÃO	MICRORREGIÃO	MUNICÍPIO	NOME DO QUILOMBO	TOTAL
Norte de Minas	Montes Claros	Brasília de Minas	Cercado; Paracatu; Borá	03
		Capitão Enéas	Barreiro Grande	01
		Coração de Jesus	São Geraldo	01
		Francisco Sá	Poções	01
		Glauclândia	Laranjão	01
		Luislândia	Júlia Mulata	01
		Mirabela	Borá	01
		Montes Claros	Buraco Redondo; Monte Alto	02
		São João da Ponte	Agreste; Terra Dura; Sete Ladeiras; Sete Ladeiras; Vereda Viana	04
		São João da Ponte (território gurutubano)	Brejo dos crioulos	01
		Varzelândia (território Gurutubano)	Boa Vistinha; Limeira	02
	Verdelândia	Cachoeirinha; Amargoso; Fazenda Polpa do Mundo; Mirassol; Fazenda Santa Cruz; Fazenda Corgão; Fazenda limeira; Vista Alegre; Lagoa da Pedra; Lagoinha; Fazenda Boa Sorte; Fazenda Caitité; Comunidade de União	14	

Cont.

Tabela n. 13. Comunidades Quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril/2016 da Mesorregião Norte

MESOR REGIÃO	MICRORREGIÃO	MUNICÍPIO	NOME DO QUILOMBO	TOTAL	
Norte de Minas	Pirapora	Jequitaiá	Buriti dos Neves; Quilombo; Lagoa Trindade	03	
		Santa Fé de Minas	Fazenda Jenipapo	01	
		São Romão	Ribanceira	01	
	Salinas	Cural de Dentro	Laranja		01
			Indaiabira	Brejo Grande; Fazenda Brejo Grande	02
		Montezuma	Vargem das Salinas (ou Fazenda São Bartolomeu)	01	
		Rio Pardo de Minas	Catulé; Fazenda Cachoeira	02	
		Santo Antônio do Retiro	Passos Cavalos; Tamboril	02	
		São João do Paraíso	Fazenda Cariri; Fazenda Salinas	02	
TOTAL	6	38	151	151	

Fonte: Tabela realizada para esse trabalho. Dados extraídos dos *sites* da Comissão Pró-Índio (SP), do Cedefes (MG) e da Fundação Cultural Palmares (FCP), do Ministério da Cultura (MinC).

Tabela n. 14. Comunidades Quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril/2016 da Mesorregião Oeste

MESOR REGIÃO	MICRORREGIÃO	MUNICÍPIO	NOME DO QUILOMBO	TOTAL	
Oeste de Minas	Campo Belo	Candeias	Furtados	01	
	Divinópolis	Itaúna	Catumba	01	
	Formiga	Pimenta	Cachoeira do Quilombo	01	
	Oliveira	Bom Sucesso	Carrapato		01
		Oliveira	São Domingos		01
		Passa Tempo	Cachoeira dos Forros		01
		Piracema	Quilombo; Tatu		02
TOTAL	4	7	8	8	

Fonte: Tabela realizada para esse trabalho. Dados extraídos dos *sites* da Comissão Pró-Índio (SP), do Cedefes (MG) e da Fundação Cultural Palmares (FCP), do Ministério da Cultura (MinC).

Tabela n. 15. Comunidades Quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril/2016 da Mesorregião Sul/Sudoeste

MESORREGIÃO	MICRORREGIÃO	MUNICÍPIO	NOME DO QUILOMBO	TOTAL
Sul/Sudoeste de Minas	São Lourenço	Alagoa	Bairro Quilombo	01
	São Sebastião do Paraíso	Muzambinho	Barra Funda; Brejo Alegre	02
	Varginha	Três Pontas	Cascalho; Marinho Campos; Quebra-Pé; Corte Grande	04
TOTAL	3	3	7	7

Fonte: Tabela realizada para esse trabalho. Dados extraídos dos sites da Comissão Pró-Índio (SP), do Cedefes (MG) e da Fundação Cultural Palmares (FCP), do Ministério da Cultura (MinC).

Tabela n. 16. Comunidades Quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril/2016 da Mesorregião Triângulo Mineiro/Alto Paranaíba

MESORREGIÃO	MICRORREGIÃO	MUNICÍPIO	NOME DO QUILOMBO	TOTAL	
Triângulo Mineiro/Alto Paranaíba	Frutal	Frutal	Serinha	01	
	Ituiutaba	Capinópolis	Família Teodoro	01	
	Patos de Minas	Lagoa Formosa	Campo Bonito	01	
	Patrocínio	Abadia dos Dourados	Dourados	Dourados	01
			Coromandel	Chapadão do Pau Terra; Padre Lázaro	02
			Monte Carmelo	Atalhos	01
			Patrocínio	Calunga (ou Kalunga)	01
Uberlândia	Uberlândia	Tenda dos Morenos	01		
TOTAL	5	8	9	9	

Fonte: Tabela realizada para esse trabalho. Dados extraídos dos sites da Comissão Pró-Índio (SP), do Cedefes (MG) e da Fundação Cultural Palmares (FCP), do Ministério da Cultura (MinC).

Tabela n. 17. Comunidades Quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril/2016 da Mesorregião Vale do Mucuri

MESORREGIÃO	MICROREGIÃO	MUNICÍPIO	NOME DO QUILOMBO	TOTAL
Vale do Mucuri	Nanuque	Bertópolis	Pradinho	01
		Carlos Chagas	Marques I; Marques II; Água Suja	03
		Crisólita	Deládio	01
		Fronteira dos Vales	Nunes; Prejuízo; Ventania	03
		Nanuque	Gumerindo dos Pretos	01
	Teófilo Otoni	Ataléia	Ferreirão; Paulos; Salineiro	03
		Ouro Verde de Minas	Água Preta; Córrego Santa Cruz	02
		Teófilo Otoni	Bairro Palmeiras; São Julião; Imburama; Cama Alta	02
TOTAL	2	8	16	16

Fonte: Tabela realizada para esse trabalho. Dados extraídos dos *sites* da Comissão Pró-Índio (SP), do Cedefes (MG) e da Fundação Cultural Palmares (FCP), do Ministério da Cultura (MinC).

Tabela n. 18. Comunidades Quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril/2016 da Mesorregião Vale do Rio Doce

MESORREGIÃO	MICROREGIÃO	MUNICÍPIO	NOME DO QUILOMBO	TOTAL	
Vale do Rio Doce	Governador Valadares	Pescador	Ferreiras	01	
		Virgolândia	Águas Claras	01	
	Guanhães	Coluna	Furtuoso; Suaçui	02	
		Dores de Guanhães	Fazenda do Berto; Fazenda Bocaina; São Pedro; Macuco	04	
		Materlândia	Boa Esperança; Bufão; Córrego do Botelho; Costas; Roseiras; São Domingos; Fidélis; Turvo de Cima	08	
		Sabinópolis	Córrego Mestre; Córrego São Domingos; Maritaca; Quilombo; Santa Bárbara; Barra; São João do Quilombo; Sesmaria	08	
		Senhora do Porto	Moinho Velho	01	
		Ipatinga	Antônio Dias	Baú; Indaiá; Mangorreira	03
	Belo Oriente		Córrego Grande; Corguinho; Fazenda Esperança	03	
	Peçanha	Canta Galo	São Félix	01	
		Frei Lagonegro	Córrego das Areias	01	
	TOTAL	4	11	33	33

Fonte: Tabela realizada para esse trabalho. Dados extraídos dos sites da Comissão Pró-Índio (SP), do Cedefes (MG) e da Fundação Cultural Palmares (FCP), do Ministério da Cultura (MinC).

Tabela n. 19. Comunidades Quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril/2016 da Mesorregião Zona da Mata

MESORREGIÃO	MICROREGIÃO	MUNICÍPIO	NOME DO QUILOMBO	TOTAL	
Zona da Mata	Cataguases	Além Paraíba	Caxambu	01	
	Juiz de Fora	Bias Fortes	Colônia do Paiol	01	
	Muriaé	Divino	São Pedro; São Pedro de Cima	02	
		Fervedouro	Paraíso	01	
	Ponte Nova	Jequeri	Capuçá	01	
	Ubá	Ponte Nova	Abre Campo; Baú; Fátima; São Pedro	03	
		Raul Soares	Bernardos	01	
		Guidoval	Ribeirão Preto	01	
		Mercês	Carreiros	01	
		Rio Pomba	Coelhos	01	
		Ubá	Corte Grande	01	
		Visconde do Rio Branco	Bom Jardim	01	
	Viçosa	Amparo da Serra	Estiva	01	
		Paula Cândido	Córrego do Meio	01	
		Piranga	Santo Antônio de Pinheiros Altos; Guiné; Bacalhau	03	
		Rio Espera	Buraco do Paiol; Paiol	02	
		Viçosa	Buieí; Quilombo da Rua Nova	02	
	TOTAL	6	18	24	24

Fonte: Tabela realizada para esse trabalho. Dados extraídos dos *sites* da Comissão Pró-Índio (SP), do Cedefes (MG) e da Fundação Cultural Palmares (FCP), do Ministério da Cultura (MinC).

Tabela 20 - Comunidades Quilombolas de Minas Gerais certificadas e/ou em processo de certificação, junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) – Até abril/2016 por Mesorregiões de Minas Gerais

MESORREGIÃO	MICRORREGIÃO	MUNICÍPIO	TOTAL DE QUILOMBOS
Campos das Vertentes	2	3	5
Central Mineira	2	5	9
Jequitinhonha	5	21	112
Metropolitana de Belo Horizonte	8	31	64
Noroeste	2	7	17
Norte	6	38	151
Oeste	4	7	8
Sul/Sudoeste	3	3	7
Triângulo Mineiro/Alto Paranaíba	5	8	9
Vale do Rio Doce	4	11	33
Zona da Mata	6	18	24
TOTAL	47	152	439

Fonte: Tabela realizada para esse trabalho. Dados extraídos dos *sites* da Comissão Pró-Índio (SP), do Cedefes (MG) e da Fundação Cultural Palmares (FCP), do Ministério da Cultura (MinC).

Os **Quilombos A, B e C** da cidade de Belo Horizonte formaram o campo da presente pesquisa e serão apresentados no capítulo dos Resultados e Discussão Analítica.

IV – 3. A situação educacional das comunidades quilombolas de Minas Gerais, até o início do ano de 2014

Costura da Vida (Sérgio Pererê - Tambolelê, 2004)

Eu tentei compreender a costura da vida
 Me enrolei, pois a linha era muito comprida.
 E como é que eu vou fazer para desenrolar, para desenrolar.

A Secretária de Estado de Educação, Sra. Macaé Maria Evaristo dos Santos, assumiu o comando das políticas educacionais que regem o sistema de ensino em Minas Gerais em janeiro de 2015, dedicando especial atenção às comunidades quilombolas e

indígenas do Estado. Entre as principais medidas da Secretaria Estadual de Educação (SEE/MG), encontram-se registradas:

- a) A realização de uma Audiência Pública com coordenadoras, professoras, formadoras e alunas (os) do Curso de Formação de Professores (as) para a Educação Básica das Comunidades Remanescentes de Quilombo da Faculdade de Educação (FaE) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG);
- b) O acolhimento de propostas apresentadas pela N’Golo – Federação Estadual de Comunidades Quilombolas;
- c) O acolhimento das propostas do Grupo de Trabalho sobre Regularização de Territórios Quilombolas em Minas Gerais (GTRTQ/MG) que já estava estabelecido;
- d) O fortalecimento de parcerias com as Secretarias estaduais de Desenvolvimento Agrário (Seda) e de Direitos Humanos, Participação Social e Cidadania (Sedpac);
- e) A criação de uma parceria com o Núcleo de Relações Étnico Raciais, da Secretaria Municipal de Educação de Belo Horizonte – Smed/BH, com o Programa Ações Afirmativas na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e com a Universidade Estadual de Minas Gerais.

Além dessas iniciativas, a SEE/MG criou o Grupo de Trabalho de Educação Escolar Quilombola (GTEQ/MG) através da Resolução SEE n. 2.796 (2015), objetivando elaborar subsídios para a implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola (Minas Gerais, 2015).

Desde o início dessa atual gestão estadual, Minas Gerais recebeu uma subdivisão regional, chamada de 17 Territórios de Desenvolvimento, para orientar e facilitar as ações de todas as Secretarias do governo. Desse modo, o GTEQ/MG é presidido pela Sra. Secretária de Estado de Educação e coordenado por sua equipe técnica, destacando-se a Superintendente de Modalidades e Temáticas Especiais de Ensino, e a Assessoria de Modalidade e Temáticas Especiais de Ensino. O GTEQ/MG também foi constituído por um representante e um suplente das comunidades quilombolas de cada um desses 17 Territórios de Desenvolvimento e também, por um representante e suplente de cada uma das entidades parceiras supracitadas. Suas reuniões culminaram na elaboração de um relatório, que se configura no primeiro módulo do Diagnóstico Institucional da Educação Escolar Quilombola, demonstrando como que a SEE/MG tratou os quilombolas até o final de 2014 (Minas Gerais, 2015).

Segundo este documento, existem 139 cidades mineiras que abrigam 9.493 famílias quilombolas, que estão devidamente cadastradas no chamado CadÚnico. Desse montante de famílias, 32.912 sujeitos residem nos territórios dos seus Quilombos, cerca de 7.570 estão domiciliados em áreas urbanas, enquanto que 88 desses 139 municípios abrigam quilombolas cadastrados, tanto na categoria rural quanto na urbana, ou seja, estão na chamada categoria de rururbanos. As mulheres somam 17.912, constituindo maioria sobre 15.797 homens (Minas Gerais, 2015).

Por outro lado, o Programa Bolsa Família informa que 25% das famílias quilombolas cadastradas possuem pessoas analfabetas. Porém, entre os 139 municípios que possuem Quilombos certificados e cujas famílias estão elencadas no CadÚnico, 26 deles serão destacados em função das suas quantidades de pessoas analfabetas, na Tabela n. 21:

Tabela n. 21. Quilombolas não alfabetizados, cadastrados no Programa Bolsa Família – Por município.

MUNICÍPIOS	QUANTIDADE DE PESSOAS NÃO ANALFABETIZADAS
Barão de Monte Alto	160
Berilo	220
Bias Fortes	118
Chapada do Norte	294
Chapada Gaúcha	143
Coluna	106
Cristália	146
Diamantina	147
Divino	192
Francisco Badaró	115
Francisco Sá	122
Jaíba	802
Janaúba	256
Januária	237
Manga	381
Minas Novas	188
Monte Azul	129
Ouro Verde de Minas	187
Pai Pedro	408
Paraopeba	135
Piranga	150
Riacho dos Machados	118
Sabinópolis	131
São Francisco	541
São João da Ponte	229
Varzelândia	311
TOTAL	5.844

Fonte: *CadÚnico 2015 – Dados extraídos do Diagnóstico Institucional da Educação Escolar Quilombola - SEE/MG (2015).*

O CadÚnico ainda informa que 80, dos 139 municípios que contém famílias quilombolas cadastradas possuem escolas que estão sob a responsabilidade de 24 Superintendências Regionais de Educação. Desses 80 municípios com escolas estaduais, apenas 17 deles têm escolas estabelecidas dentro dos territórios quilombolas. Portanto, nessas 17 cidades, encontram-se todas as 23 escolas estaduais, que são diretamente consideradas quilombolas, porque estão nos espaços internos dos Quilombos. Elas

fazem contraponto com 03 instituições de ensino privadas e/ou comunitárias e outras 165 municipais, também estabelecidas em terras quilombolas, conforme o Senso Escolar de 2014:

Tabela n. 22 – Distribuição das 23 escolas estaduais situadas em territórios quilombolas – Por município

MUNICÍPIOS	QUANTIDADE DE ESCOLAS
1) Berilo	02
2) Bom Jesus do Amparo	01
3) Capelinha	01
4) Conceição do Mato Dentro	01
5) Coração de Jesus	01
6) Francisco Badaró	01
7) Janaúba	01
8) Januária	04
9) Manga	01
10) Minas Novas	01
11) Monjolos	01
12) Piranga	01
13) Sabinópolis	01
14) Salinas	01
15) Santa Luzia	01
16) Sabinópolis	01
17) Varzelândia	02
TOTAL DE ESCOLAS ESTADUAIS QUILOMBOLAS	23

Fonte Inep/Senso Escolar – 2014. Dados extraídos do Diagnóstico Institucional da Educação Escolar Quilombola - SEE/MG (2015).

Entre as escolas estaduais estabelecidas nas 139 cidades que possuem comunidades quilombolas, 04 não recebem fornecimento de água, 44 não têm banheiros, 03 não possuem energia elétrica e outras 10 não possuem rede de esgoto. Ainda cabe a observação de que, excetuando-se o município de Santa Luzia, as cidades onde as demais 22 escolas quilombolas estão estabelecidas apresentam uma taxa de analfabetismo superior à média do estado de Minas Gerais inteiro.

IV – 4. As lutas dos negros por uma educação digna

14 anos (Paulinho da Viola, 2002)
Tinha eu 14 anos de idade
Quando meu pai me chamou
Perguntou-me se eu queria
Estudar Filosofia, Medicina ou Engenharia
Tinha eu que ser doutor
Sambista não tem valor
Nesta terra de doutor
E seu doutor,
O meu pai tinha razão

Santos (2014) conta que alguns estudos sobre a história das lutas dos negros por educação teve seu início na Marcha Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida, realizada no dia 20 de novembro de 1995, em Brasília (DF). De fato, essa Marcha foi um marco na história dos movimentos negros brasileiros, porque viabilizou uma interlocução direta com o presidente da república da época, que resultou na entrega do Programa de Superação do Racismo e da Igualdade Racial, elaborado pelas lideranças organizadoras da Marcha. Todavia, o autor lembra os movimentos negros que emergiram em São Paulo no início do século XX, que enfatizaram a educação. Desses, destacam-se a chamada imprensa negra, a Frente Negra Brasileira (FNB) e o Teatro Experimental do Negro (TEN) criado no Rio de Janeiro, relacionados no segundo capítulo desta dissertação⁴⁹.

A FNB entendia que a força social dos negros seria conquistada e fortalecida, através de investimentos que os elevassem moral, artística, intelectual, técnica, profissional e fisicamente. Além disso, eram necessários investimentos voltados para a assistência, proteção e defesa social, jurídica, econômica e trabalhista. Então, para alcançar suas metas, a Frente se consolidou com uma estrutura composta por vários

⁴⁹ A presente análise não objetiva detalhar todas as ações dos movimentos negros no Brasil. Por isso, optou-se por destacar algumas dessas ações coletivas relacionadas à educação.

setores, especialmente, o departamento de Instrução e Cultura, responsável por tudo o que dizia respeito à educação e ainda criou uma biblioteca escolar (Santos, 2014).

Foi com a FNB que se deu a criação de cursos noturnos para Educação de Jovens e Adultos, conhecida hoje como EJA, o que nos autoriza a afirmar o seu pioneirismo no desenho e execução de políticas educacionais inclusivas. A instituição subvencionou cursos vocacionais e de alfabetização para adultos, fundando e montando uma escola com curso primário em sua sede [...], pela razão óbvia de que a maioria dos negros era analfabeta e que empecilhos de várias ordens postergavam o seu processo de formação (p. 67).

O governo do estado de São Paulo reconheceu a escola da FNB em 1934 e passou a nomear os seus docentes. Antes disso, os professores dessa escola eram os próprios militantes “frentenegrinos” que tinham melhores condições para estudar e, por solidariedade e consciência política, lecionavam gratuitamente na escola da Frente. Com o tempo, a Frente se transformou em um partido político, mas não prosperou. Todavia, mais tarde, a solidariedade que caracterizou seu investimento na educação dos negros na cidade de São Paulo ressurgiu, alicerçando os chamados cursos de Pré-Vestibular para Negros e Carentes (PVNC), que se espalharam por todo o país (Santos, 2014).

A extinção da FNB deixou uma lacuna no que dizia respeito à educação dos negros que, de certo modo foi preenchida em 1944 por Abdias Nascimento com a criação do Teatro Experimental do Negro na cidade do Rio de Janeiro. Retomando a questão da solidariedade fundada pelos docentes da escola da FNB, o TEN investiu na alfabetização de trabalhadores (as) “que o procuravam a fim de exercer suas potencialidades e desenvolver seus talentos” (Santos, 2014, p. 74), mas não possuíam qualificação técnica e nem formação escolar. Desse modo, a política, cultura e educação foram os pilares de todos os projetos criados e desenvolvidos pelo Teatro Experimental do Negro.

Partimos do marco zero: organizamos curso de alfabetização, no qual operários, empregadas domésticas, habitantes de favelas sem profissão definida, pequenos funcionários públicos, etc. se reuniam à noite, depois do trabalho diário *para aprender a ler e escrever. Usando o palco como tática desse processo de educação da gente de cor [...]* sob a orientação eficiente do professor Ironildes Rodrigues, [...] ao mesmo tempo, o TEN alfabetizava seus primeiros elementos e lhes oferecia uma nova atitude, um critério próprio que lhes habilitavam também a ver e descobrir o espaço que habitavam, dentro do grupo afro-brasileiro, no contexto social (Nascimento, 2007 *apud* Santos, 2014, p. 75-76, *itálico do autor*).

A luta pela educação dos negros prosseguiu, porém de forma menos expressiva porque, em 1968, o fundador e principal liderança do TEM, precisou lançar mão do autoexílio nos Estados Unidos da América (EUA), devido às perseguições e pressões desencadeadas pelo regime de ditadura militar que se estabeleceu no Brasil, em 1964 (Santos, 2014). Desse modo, as ações assumidas em prol de uma educação digna para os negros só voltaram a ganhar destaque a partir do terceiro milênio, quando a preparação para III Conferência realizada em Durban, em 2001 acusou a ausência do governo brasileiro, sobretudo, no que diz respeito à diversidade na educação (Miranda & Riascos, 2012).

Dois anos após a realização dessa Conferência, o sistema educacional foi convocado a agregar as culturas e histórias africanas e a cultura afro-brasileira a todos os níveis do ensino brasileiro, através da Lei 10.639/2003. Regulamentada em 2004, esta Lei abriu caminho para a Lei 11.645/2008, que determina o ensino das histórias e culturas indígenas (Brasil, 2009). Mas logo, a implementação dessas Leis se apresentou como um grande desafio, porque como foi detalhado ao longo deste trabalho, o racismo encontra-se instalado em toda a estrutura do Estado e sociedade, e isto não é diferente no âmbito da educação. Além desse desafio, as leis supracitadas não alcançavam diretamente as comunidades quilombolas e tais grupos continuaram às margens das políticas fomentadas pela luta contra o racismo.

IV – 5. O advento das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola, a Resolução CNE/CEB n. 08 de 2012 e os desafios para a sua implementação

Negro Nagô (Cântico de domínio público – autoria desconhecida. Interpretação: Pastoral da Juventude & Raiz, 2012)

Tem que acabar com essa história
De negro ser inferior
O negro é gente e quer escola
Quer dançar samba e ser doutor.

No dia cinco de junho do ano de 2012, o Conselho Nacional de Educação (CNE), a Câmara de Educação Básica (CEB) e a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (Secadi) do Ministério da Educação (MEC), aprovaram o Parecer CNE/CEB n. 16, 2012. Uma vez aprovado, este documento apresentou as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola ao MEC, na perspectiva de que elas fossem avaliadas e homologadas, tornando-se uma política de ensino específico para as comunidades tradicionais, ou seja, para os povos dos Quilombos (Brasil-a, 2012).

Essas Diretrizes se tornaram Lei através da Resolução CNE/CEB n. 8, publicada no Diário Oficial da União (DOU) do dia 21 de novembro de 2012, definindo uma modalidade educacional particularizada pela consideração dos valores, religiosidades, culturas, visões de mundo e de espiritualidade que orientam os estilos de vida assumidos nos Quilombos brasileiros (Brasil-b, 2012).

Juridicamente as comunidades quilombolas são consideradas grupos rurais ou urbanos, que se definem com trajetória histórica própria; lutam não só pela propriedade

da terra e do território, mas ainda, pelo seu valor simbólico e pela garantia dos recursos necessários para a manutenção e respeito à memória registrada nesses espaços; se assumem com presunção de ancestralidade negra ligada às suas lutas de resistência à opressão escravista; e valorizam seus antepassados, relacionando as histórias das vidas deles à própria história da fundação da comunidade. Desse modo, os Quilombos são:

- I – grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais;
- II – possuidores de formas próprias de organização social;
- III – detentores de conhecimentos, tecnologias, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição; e
- IV - ocupantes e usuários de territórios e recursos naturais, como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica (Brasil-b, 2012, p. 04).

Esse novo ensino caracteriza-se como uma política de afirmação de identidade para esses povos tradicionais, conforme os princípios da Educação Escolar Quilombola dispostos na Resolução CNE/CEB n. 08 (Brasil-b, 2012), tais como: o direito à igualdade, diversidade, liberdade, pluralidade; respeito e reconhecimento da história e da cultura afro-brasileira como elementos estruturantes do processo civilizatório do processo nacional; proteção das manifestações da cultura afro-brasileira (p. 5); valorização respeitosa da diversidade étnico-racial; combate ao preconceito de origem, raça, sexo, cor, credo, idade e quaisquer outras formas de discriminação; garantia dos direitos humanos, econômicos, sociais, culturais, ambientais e do controle social das comunidades negras (p. 05); reconhecimento dos quilombolas como comunidades tradicionais; conhecimento dos processos históricos de luta pela regularização dos tradicionais povos quilombolas (p. 05); respeito e valorização da diversidade sexual, religiosa e ambiental; direito ao etnodesenvolvimento, ou seja, ao modelo de desenvolvimento alternativo que valoriza as tradições, a sustentabilidade, a visão ecológica, os modos de produção e de vida; valorização das ações de cooperação e de

solidariedade presentes na história das comunidades quilombolas, a fim de contribuir para o fortalecimento das redes de colaboração solidária por elas construídas (p. 05).

Esses princípios se atendem aos chamados Quilombos urbanos de Minas, porque, a denominação de Quilombo urbano não se refere exatamente ao fato dessas comunidades estarem situadas em áreas urbanas, mas também, porque os seus membros não exercem atividades agrícolas. No geral, os Quilombos urbanos foram invadidos pelas cidades, que se desenvolveram no seu entorno, desencadeando disputas pela posse dos territórios quilombolas, que também tentam ridicularizar e/ou cercear a liberdade de expressão cultural e religiosa desses quilombolas. Entretanto, o potencial de superação das dominações branca e masculina, do racismo (inclusive o institucional) e da valorização das lutas de resistência e resiliência dos quilombolas aparecem de forma ainda mais enfática nos princípios da Educação Escolar Quilombola destacados abaixo (Brasil-b, 2012):

- XI - superação do racismo – institucional, ambiental, alimentar, entre outros – e a eliminação de toda e qualquer forma de preconceito e discriminação racial [...];
- XVI – reconhecimento e respeito da história dos quilombos, dos espaços e dos tempos nos quais as crianças, adolescentes, jovens, adultos e idosos quilombolas aprendem e se educam;
- XVII – direito dos estudantes, dos profissionais da educação e da comunidade de se apropriarem dos conhecimentos tradicionais e das formas de produção das comunidades quilombolas de modo a contribuir para o seu reconhecimento, valorização e continuidade [...];
- XX – reconhecimento do lugar social, cultural, político, econômico, educativo e ecológico ocupado pelas mulheres no processo histórico de organização das comunidades quilombolas e construção de práticas educativas que visem à superação de todas as formas de violência racial e de gênero (p. 05-06).

A Educação Escolar Quilombola é uma macropolítica, portanto as suas determinações poderiam ter uma base meramente técnica, se tivessem sido considerados apenas os Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTIDs) do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e pesquisas produzidas,

especialmente nas áreas da Educação, Antropologia, História e Geografia. Porém, a Comissão do CNE/CEB composta pelos consultores do CNE: Adeum Hilário Sauer, Clélia Brandão Alvarenga Craveiro, Nilma Lino Gomes (relatora), Raimundo Moacir Mendes Feitosa, Rita Gomes do Nascimento (presidente) e Maria da Glória Moura (assessora, pela UnB), teve o cuidado de promover situações que possibilitassem a participação dos quilombolas, na gestação dessa política de ensino. E realizou:

- a) o 1º Seminário Nacional de Educação Quilombola, em novembro de 2010, quando foi formada uma comissão de quilombolas encarregada de assessorar o processo de construção das Diretrizes;
- b) três audiências públicas, sendo uma no estado do Maranhão, outra na Bahia e a terceira, no Distrito Federal, todas com o tema: “A Educação Escolar que Temos e a que Queremos” (Brasil-a, 2012, p. 407);
- c) uma cartilha sobre as discussões em andamento, distribuída gratuitamente nas audiências e disponibilizada no portal da Seppir;
- d) uma reunião com a Comissão Técnica Nacional da Diversidade para Assuntos Relacionados à Educação dos Afro-Brasileiros (Cadara), a Secadi (MEC), o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), a Fundação Cultural Palmares (FCP), quilombolas e pesquisadores convidados (Brasil-a, 2012).

Esse cuidado da Comissão responsável pela construção das Diretrizes para a Educação Escolar Quilombola, para garantir a participação dos quilombolas, também atendeu às determinações da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), promulgada através do Decreto n. 5.051 de 2004, do Artigo 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988 e, também, do Decreto n. 6.040 de 2007, todos citados no terceiro capítulo desta dissertação. Contudo, o fato da comissão do CNE ter se

empenhado em ouvir e olhar para os quilombolas, conhecer as suas realidades cotidianas, culturas, religiosidades, lutas e ainda, compreender os motivos das suas reivindicações e expectativas educacionais e de vida, antes e durante a elaboração das Diretrizes também demonstra consideração e respeito pelos afetos, sentimentos, emoções e demais aspectos das subjetividades dos quilombolas (Brasil-a, 2012).

Desse modo, e possivelmente, pela primeira vez na história da educação brasileira, na construção dessas Diretrizes, os quilombolas foram reconhecidos e tratados como pessoas que pensam, sentem e agem, porque possuem e também, produzem subjetividades. Na medida em que as lideranças dos Quilombos puderam participar da construção da Educação Escolar Quilombola, as especificidades das suas comunidades foram vistas, respeitadas e valorizadas. Isso mostrou os quilombolas como eles sempre foram, ou seja, como sujeitos e protagonistas da sua própria libertação, reforçando o que tem sido apontado ao longo desta dissertação.

Tudo o que foi exposto neste trabalho, especialmente sobre as subjetividades e memórias que constituem as comunidades quilombolas parece auxiliar na elucidação dos Artigos 32 e 33 da Resolução CNE/CEB n. 8 (Brasil-a, 2012), por exemplo, porque, ao dizerem que a tecedura do projeto político-pedagógico para a Educação Escolar Quilombola deve ter por base o cotidiano e a localização dos Quilombos, evidenciam-se duas sugestões relevantes. A primeira é no sentido de que os quilombolas também sejam vistos com os seus sentimentos, afetos, emoções e, portanto, com as suas subjetividades pessoal e social. E a segunda aponta para o fato de que, além da sua conceituação sociojurídica, os Quilombos também sejam vistos como frutos dos processos de subjetivação criados em contraposição ao escravismo e ao racismo.

§ 1º A construção do político-pedagógico deverá pautar-se na realização de diagnóstico da realidade da comunidade quilombola e seu entorno, num processo

dialogico que envolva as pessoas da comunidade, as lideranças e as diversas organizações existentes no território.

§ 2º Na realização do diagnóstico e na análise dos dados colhidos sobre a realidade quilombola e seu entorno, o projeto político-pedagógico deverá considerar:

I – os conhecimentos tradicionais, a oralidade, a ancestralidade, a estética, as formas de trabalho, as tecnologias e a historicidade de cada comunidade quilombola;

II – as formas por meio das quais as comunidades quilombolas vivenciam os seus processos educativos cotidianos em articulação com os conhecimentos escolares e demais conhecimentos produzidos pela sociedade mais ampla.

§ 3º A questão da territorialidade, associada ao etnodesenvolvimento e à sustentabilidade socioambiental e cultural das comunidades quilombolas deverá orientar todo o processo educativo definido no projeto político pedagógico.

Art. 33 O projeto político-pedagógico da Educação Escolar quilombola deve incluir o conhecimento dos processos e hábitos alimentares das comunidades quilombolas por meio de troca e aprendizagem com os próprios moradores e lideranças locais (Brasil-b, 2012, p. 12-13. Grifos nossos).

Para que as características que distinguem as vivências assumidas em cada Quilombo sejam conhecidas e consideradas na estruturação do projeto político-pedagógico conforme os dois Artigos supracitados, a Resolução CNE/CEB n.8 (Brasil-b, 2012) exige a elaboração de diagnósticos dos Quilombos. Nota-se que, uma vez diagnosticadas, ao mesmo tempo em que as vivências dos quilombolas saem da condição social de inexistentes ou desconhecidas, ocupando espaço específico no cenário da educação brasileira, o racismo que sempre tentou ocultá-las visando sua extinção ganha visibilidade, podendo ser mais facilmente identificado e combatido. Disto, as suas culturas, valores, religiosidade, lutas, expectativas e estilos de vida podem ser percebidos a partir das memórias africanas (africanidades) herdadas e ressignificadas no contexto do escravismo e do racismo, tal qual eles foram estabelecidos no Brasil.

V - OS CAMINHOS PERCORRIDOS NESTE ESTUDO

V – 1. Objetivo geral

O objetivo geral desta pesquisa foi identificar elementos que possam compor os cursos de formação docente para a Educação Escolar Quilombola, visando sua implementação nas escolas estaduais que atendem aos Quilombolas da cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais.

V – 1. 1. Objetivos específicos

- a) discorrer sobre o tema dos tipos de afetações causados pelo escravismo e racismo no psiquismo dos negros e suas atitudes reativas, destacando as que motivaram a formação dos Quilombos brasileiros;
- b) debater sobre as funções das memórias na constituição e preservação dos Quilombos;
- c) analisar a importância das memórias na constituição simbólica do território, da territorialidade e ainda, dos processos de territorialização que caracterizam os Quilombos como comunidades tradicionais;
- d) discutir sobre a situação do ensino em Minas Gerais, destacando a possibilidade de atravessamento do racismo institucional, no processo de implementação Educação Escolar Quilombola;
- e) investigar a opinião de gestores da rede estadual de ensino, a respeito das relações étnico-raciais e da temática dos Quilombos nas escolas;

- f) identificar junto aos gestores, as dificuldades enfrentadas para o fomento da Lei 10.639/03 e os desafios para a implementação da Educação Escolar Quilombola;
- g) saber se as questões relacionadas à subjetividade e memórias que caracterizam as culturas e histórias dos Quilombos são reconhecidas nas escolas, na opinião dos entrevistados;
- h) conhecer a opinião dos quilombolas sobre as próprias vivências escolares e experiências com o racismo;
- i) identificar possíveis aspectos relacionados ao racismo e ao racismo institucional, nos processos de formação inicial dos docentes da Educação Básica;
- j) saber o que as quilombolas entrevistadas pensam a respeito da qualidade dos cursos de formação que as Instituições de Ensino Superior (IES) oferecem para os professores da Educação Básica e os pesquisadores que investigam os seus Quilombos;
- k) ao arcabouço teórico da Psicologia Social relacionado às questões de subjetividade e memórias, buscando reunir elementos capazes de beneficiar os cursos de formação inicial e continuada dos docentes da Educação Escolar Quilombola;
- l) discutir a histórica luta por uma educação digna que culminou na promulgação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola, realçando os principais aspectos de subjetividade contidos nessa nova modalidade de ensino;
- m) conhecer as expectativas educacionais dos quilombolas de Belo Horizonte/MG.

V – 2. Método

V. 2. 1. Participantes e demais fontes de informações

Para a realização deste trabalho, buscou-se entrevistar uma (um) representante de cada um dos três Quilombos de Belo Horizonte e gestores⁵⁰ das Delegacias Regionais de Ensino X, Y e Z (**DREs** – nome e siglas fictícios) que respondem pelas escolas estaduais das regiões onde esses Quilombos estão situados. E, por fim, pretendia-se entrevistar um (a) representante da Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais (SEE/MG), totalizando sete entrevistas.

Porém, durante o desenvolvimento desta pesquisa, sua Autora teve a oportunidade de participar do Grupo de Trabalho de Educação Quilombola (GTEQ), criado pela atual gestão da SEE/MG e presidido por sua Secretária, a Sra. Macaé Maria Evaristo dos Santos. Essa participação no GTEQ tornou desnecessária a entrevista inicialmente pretendida com um (a) representante da SEE/MG, pois ainda no ano de 2015, os trabalhos do GETQ geraram a publicação do primeiro módulo do Diagnóstico Institucional da Educação Escolar Quilombola (Minas Gerais-b, 2015), cujos dados foram utilizados no quarto e sexto capítulos desta dissertação.

Por outro lado, não foi possível entrevistar um (a) representante **DRE-Z**, e igualmente, alguém que pudesse representar o **Quilombo C**. Desse modo, os trabalhos de campo desta pesquisa foram compostos por quatro entrevistas.

Os (as) participantes foram contatados através de ligações telefônicas e correspondências eletrônicas. Os horários e locais dos encontros para a concessão das entrevistas foram definidos por elas (es), sendo que os (as) representantes das **DREs**

⁵⁰ Devido a uma exigência do Comitê de Ética em Pesquisa (COEP) da Universidade Federal de Minas Gerais os nomes dos gestores, suas Diretorias Regionais de Ensino, quilombolas e Quilombos participantes do estudo foram mantidos em sigilo.

escolheram os seus endereços comerciais e as quilombolas, as suas residências. Todas (os) leram e assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), autorizando também a gravação dos seus depoimentos. Assim, as entrevistas foram concedidas por:

- a) 02 gestores da **DRE-X**. Cada um deles possui duas graduações e atuam como gestores há cerca de um ano. Eles possuem aproximadamente 40 anos de idade e receberam os nomes fictícios de Márcio e Cleber;
- b) 01 gestora da **DRE-Y**, graduada em Pedagogia, com idade em torno de 32 anos e identificada neste trabalho com nome fictício de Joana;
- c) 01 representante do **Quilombo A**, que possui aproximadamente 50 anos e estudou até a quinta série do ensino fundamental. Seu nome fictício é Sandra; e
- d) 01 representante do **Quilombo B**, que tem idade em torno de 42 anos, graduação em História e faz mestrado. Essa participante recebeu o nome de Marta neste trabalho.

O Termo de Consentimento e Livre Esclarecimento (TCLE) elaborado para o trabalho de campo deste estudo previu uma devolutiva dos seus resultados aos participantes, mas o propósito era ir além da simples entrega de cópias da dissertação. Por isso, e também, para garantir o atendimento das demandas mais urgentes das comunidades participantes, optou-se por uma negociação com essas representantes dos Quilombos, para que elas determinassem como tal compromisso deveria ser cumprido. Assim, no **Quilombo B**, essa devolutiva se deu na forma de uma roda de conversa sobre:

- a) a Educação Escolar Quilombola;
- b) a importância da inserção (ocupação) dos quilombolas nas universidades federais, em função da existência da Bolsa de Permanência para

Quilombolas determinada pela Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) que, na época, compunha o Ministério das Mulheres, Igualdade Racial e Direitos Humanos;

- c) o ENEM e as opções de áreas e cursos; e
- d) outras políticas públicas para quilombolas.

A participante do **Quilombo A** propôs a realização de um número ainda indeterminado de encontros com as mulheres da comunidade e outras convidadas pela matriarca do grupo, seguidoras do candomblé e/ou da umbanda. Os encontros que ocorrerão posteriormente deverão abordar questões de subjetividade (sentimentos, personalidade e memórias) implícitas nos assuntos de gênero e religião. De acordo com o desejo do grupo, esses encontros terão a forma de rodas de conversas, mas serão chamados de “rodas de fuxicos”, porque durante sua realização, as mulheres estarão confeccionando colchas e/ou cortinas de fuxicos, feitos com retalhos de tecidos recebidos por doações. Elas já receberam uma boa quantidade desses retalhos e a data da primeira roda de fuxico será marcada em breve.

V - 2. 2. Instrumentos

Esta pesquisa foi qualitativa, porque esse método permite a consideração analítica dos significados e sentidos que as coisas, símbolos, situações, memórias, valores, crenças e outros aspectos dessa natureza possuem para os sujeitos e suas comunidades quilombolas. Assim, a pesquisa qualitativa propicia o alcance de aspectos subjetivos difíceis de serem alcançados e interpretados, devido à sutileza que os envolve (González Rey, 2005).

O desenvolvimento do trabalho de campo ocorreu com a aplicação de entrevistas semiestruturadas, por tratar-se de um “instrumento de pesquisa quase infinitamente adaptativo” (Breakwell 2010, p. 238-259) e também, porque a flexibilidade do seu roteiro foi considerada fundamental para as características deste estudo (Flick, 2004).

Com essa base, realizou-se quatro entrevistas por meio de um roteiro de entrevista que versou sobre as histórias vividas pelos quilombolas nas escolas e as suas expectativas em relação à implementação da Educação Escolar quilombola. E outro roteiro apresentado aos gestores das **DREs X e Y**, que enfatizou os processos de formação e jornadas profissionais dos educadores/gestores, no que concerne à questão quilombola, às relações étnico-raciais na educação (Leis 10.639/2003⁵¹ e 11.645/08) e aspectos sobre a implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola.

V. 2. 3. Procedimento de coleta dos dados

A base bibliográfica da introdução teórica do presente estudo abalizou os autores cujos trabalhos abordam assuntos voltados para as questões de subjetividade, memórias, definição de Quilombo, histórias e jornadas de lutas assumidas pelos negros e quilombolas no Brasil. O material escrito foi somado às entrevistas, direcionando a análise dos resultados e a consequente discussão analítica.

Todos (as) os (as) participantes foram contatados (as) através de telefonemas e/ou por email, para a formalização do convite e respectiva marcação das entrevistas. Suas entrevistas foram concedidas nas residências e/ou locais de trabalho dos (as) entrevistados, conforme a definição de cada um (uma) deles (as).

⁵¹ Lei que determina o ensino da história africana e das culturas africana e afro-brasileira em todas as etapas de educação (Brasil, 2009).

As entrevistas foram transcritas e analisadas, compondo o sexto e sétimo capítulos desta dissertação. Após a avaliação da Banca da defesa e realização das respectivas correções sugeridas, suas gravações serão apagadas, em função do sigilo previamente assumido junto ao Comitê de Ética em Pesquisa (Coep/UFMG).

V – 2. 4. Procedimento de análise dos dados

Desde antes da inserção no curso de mestrado e, portanto, da escolha do método desta pesquisa, observava-se certa resistência às análises voltadas para a discussão do tema da subjetividade no âmbito da Psicologia Social. Era comum ouvir o termo “subjetivismo”, como uma forma de desqualificar cientificamente esse tipo de pesquisa, ou ainda receber conselhos, tais como: “Não se pode analisar questões de subjetividade, porque, isso não tem consistência teórica”; “Subjetividade é algo muito escorregadio, entende?”; “Uma pesquisa sobre identidade também fala de subjetividade então, você pode investigar sobre a identidade dos quilombolas... Pense nisso”.

Essa resistência à abordagem da subjetividade nesta pesquisa fez com que a Autora adotasse a análise de conteúdo (Bardin, 1979 e 2006) para o tratamento dos dados coletados no trabalho de campo, pois esse método favorece a superação das possíveis incertezas lançadas por argumentos depreciativos, tais como os citados acima. A análise de conteúdo supera essa crítica, na medida em que visa à compreensão crítica do sentido das comunicações exercidas entre os sujeitos investigados e o seu contexto e também, entre eles e quem os investiga, constituindo-se assim, como uma importante forma de se analisar qualquer tipo de informação.

Além disso, no que tange às realidades vividas pelos quilombolas nos seus territórios e, igualmente, no ambiente onde os seus grupos estão inseridos, esse

instrumento de análise se mostrou especialmente eficaz. Isso porque, a análise de conteúdo possibilita a sistematização e o entendimento dos conteúdos submersos nos discursos. Esse método propõe a decomposição desses discursos, tornando evidentes as unidades de análises ou grupos de representações neles contidos.

Em resumo, a análise de conteúdo de Bardin (1979 e 2006) possibilitou um olhar para os dados coletados, envolvendo as seguintes etapas: a) leitura das entrevistas; classificação do material coletado, relacionando-o aos roteiros de entrevistas; b) organização dos conteúdos do material, buscando reunir seus argumentos mais frequentes; c) extração das palavras-chave desses argumentos, no sentido do alcance das categorias iniciais; d) leitura da introdução teórica, fazendo uma relação entre os seus conteúdos e as categorias iniciais; e) organização dessas categorias iniciais e respectiva denominação das categorias finais.

Após a realização dessas primeiras etapas da análise de conteúdo, as categorias finais foram apresentadas e analisadas como os resultados do trabalho de campo, no sexto capítulo desta dissertação. Em seguida, esses resultados fundamentaram a discussão analítica, realizada com base na análise de triangulação de métodos (ou dados), utilizada como um instrumento metodológico que permite o cruzamento dialético de diferentes pontos de vista e/ou fundamentos (Marcondes & Brisola, 2014).

VI- RESULTADOS E DISCUSSÃO ANALÍTICA

Este capítulo inicia-se com uma apresentação dos três Quilombos situados na cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais, que constituíram o campo deste estudo deste estudo. Trata-se de uma resumida explanação sobre essas comunidades tradicionais, pois de acordo com o modo em que o Termo de Consentimento e Livre Esclarecimento (TCLE) desta pesquisa foi elaborado, os dados que poderiam revelar as identidades pessoais das quilombolas e das suas comunidades foram resguardados, na medida do possível.

Em seguida, o subtópico dos resultados apresenta inicialmente, uma análise das entrevistas concedidas pelos gestores da rede estadual de ensino, partindo das seguintes categorias finais indicadas pela análise de conteúdo: *racismo*, *desconhecimento*, *formação inicial/aplicação das Leis 10.639/03 e Educação Escolar Quilombola*. Em seguida, analisou-se as categorias: *universidades/formação inicial* (aqui, o termo universidades foi utilizado, no sentido popular do termo Instituições de Ensino Superior – IES), *racismo*, *subjetividades*, *memórias* e *Educação Escolar Quilombola*, alcançadas nas entrevistas das representantes dos Quilombo “A” e do Quilombo “B”. E, por fim, os resultados foram discutidos no conjunto de toda a pesquisa, através da análise de triangulação de dados. Como esse instrumental favorece a análise indutiva do material coletado e permite o seu entrelace com a base teórica do estudo, optou-se por uma triangulação entre as entrevistas, a fundamentação teórica tecida no presente trabalho e o conteúdo da Resolução CNE/CEB n. 08/2012 (Brasil-b, 2012) que homologou as Diretrizes Curriculares para a Educação Escolar Quilombola.

VI – 1. O Quilombo A

Antes de ser reconhecido pela Fundação Cultural Palmares, o **Quilombo A** era chamado de Casa de Pai Joaquim⁵², em homenagem o Preto Velho (entidade da Umbanda) que assessora a matriarca do grupo, a Sra. Vanda. Por isso, até hoje, muitas pessoas se referem ao Quilombo dessa maneira. Com o tempo, essa comunidade do aderiu aos pressupostos do candomblé e o templo religioso instituído no seu próprio território passou a servir aos orixás sem, no entanto, deixar de referendar esse preto velho. Naquela época, a região onde o **Quilombo A** está situado não era muito povoada e não havia empecilhos para a instalação de um terreiro no local. Além disso, o acesso à água pura e às plantas utilizadas nos rituais religiosos era muito fácil.

Em função da força da sua religiosidade, a territorialidade construída pelo **Quilombo A** é indubitavelmente maior do que o seu território. A comunidade também realiza atividades socioculturais de grande vulto e, para tanto, foram estabelecidas muitas parcerias com entidades nacionais e internacionais.

Mas, com o tempo, a densa população de classe média formada no entorno do **Quilombo A** passou a exercer uma pressão cada vez maior para silenciar os seus tambores e acabar com o alto fluxo de pessoas que visitavam o terreiro nos dias de sessões e de festas. O som dos tambores é essencial para a evocação dos orixás, cujas influências os filhos dos (as) santos (as) recebem dançando e cantando. No candomblé, a música e as festas de iniciação e/ou as que são feitas ao longo do ano, para cada um dos orixás sempre são encerradas com muita comida e alegria. O desconhecimento geral sobre a importância das festas do candomblé, tanto advém do preconceito racial, quanto

⁵² Os nomes e lugares utilizados nesta parte do texto são fictícios e foram criados para atender às normas determinadas pelo Comitê de Ética de Pesquisa da Universidade Federal de Minas Gerais (Coep/UFMG).

do religioso. E tudo isso tem servido de argumentos para que as pessoas persigam e humilhem os candomblecistas e quilombolas do **Quilombo A**.

No que diz respeito ao sistema de ensino, o **Quilombo “A”** está situado em uma região que possui várias escolas municipais, privadas e estaduais. Porém, os jovens e crianças dessa comunidade estudam nessas instituições, mas não são identificados como quilombolas e sua religiosidade também não é considerada nessas escolas.

VI - 2. O Quilombo B

Quando o **Quilombo B** foi criado, os seus fundadores compraram e registraram o seu terreno, que era muito fértil e tinha água de boa qualidade. Baseando-se na agricultura de subsistência, o grupo cultivava as verduras, legumes e frutas que o alimentavam e vendia o excedente para os moradores da região.

A festa de sua padroeira reunia os parentes e amigos, além das guardas de Congado e Moçambique, convidadas para a celebração da missa conga, realizada no quintal de uso comunitário do Quilombo. Depois da missa, todos se confraternizavam apreciando deliciosas comidas, bebidas e doces preparados pela comunidade, através de mutirões.

A partir de uma determinada época, o grupo teve sua realidade afetada pela humilhação social que se desencadeou com o aumento da população da cidade e a especulação imobiliária. Belo Horizonte cresceu rapidamente no entorno do **Quilombo B**, e logo, a comunidade passou a viver graves perdas territoriais, apesar da posse da devida documentação (registro) de suas terras. Desde então, a comunidade tem lutado com todas as forças em defesa do seu território, pois para ela, essa luta também é pela garantia da unidade familiar e para honrar sua ancestralidade.

No que se refere à educação, o desenvolvimento da cidade promoveu a instalação de escolas estaduais na região do **Quilombo B** e os quilombolas passaram a estudar nelas. Porém, muitas experiências vividas em função do racismo na escola marcam a história do grupo.

VI – 3. O Quilombo C

O casal de fundadores do **Quilombo C** comprou e registrou as terras, onde se estabeleceu com a família. O terreno era grande, fértil e assim, os membros dessa comunidade trabalhavam nas várias fazendas situadas no seu entorno, mas também cultivavam hortaliças, frutas, mandioca, milho e criavam animais de pequeno porte no próprio território.

A memória oral desse grupo informa que os ribeirões existentes na região do seu território tinham águas límpidas e saudáveis, que forneciam muitos peixes. Os quilombolas ainda se alimentavam da caça, pois muitas famílias de capivaras, tatus e outros animais habitavam aquela área.

Devido à preponderante influência do catolicismo, uma vez por ano, os moradores do **Quilombo C** reverenciam a *Mãe Natureza*, através da realização de uma *missa afro*. Apesar disso, grande parte do grupo declara sua carinhosa devoção às entidades espirituais cultuadas na umbanda e/ou no candomblé, mantendo um desses templos de religião de matriz africana no interior do seu território.

Com o tempo, a cidade cresceu em volta do Quilombo e a humilhação social praticada pelas instâncias governamentais e a sociedade começou a vitimar essa comunidade. Os quilombolas começaram a perder partes do seu território, devido à especulação imobiliária desencadeada pela criação de estradas de grande fluxo nas

proximidades do **Quilombo C**. Pois, com essas estradas, muitas pessoas passaram a transitar naquele espaço e a cobiçar aquela *área verde*, tão rara nas outras partes da cidade. A comunidade também se viu diante de graves problemas ambientais, por causa da poluição das águas daquela área e da construção de um bairro próximo, que passou a desaguar seu esgoto e água pluvial dentro do território do Quilombo, precisamente nos quintais das casas dos quilombolas.

Esses acontecimentos intensificaram as lutas da comunidade, porque os quilombolas tiveram que ampliar a pauta das suas lutas inicialmente travadas em defesa do território, reivindicando respeito e garantia de dignidade. A partir disso, a Associação Comunitária do **Quilombo C** conquistou o certificado de comunidade quilombola junto à Fundação Cultural Palmares. Com a certificação, o grupo foi beneficiado pelo Programa Luz para Todos, incluso no Programa Brasil Quilombola (PBQ) criado pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir).

Além disso, a comunidade passou a receber o atendimento da Companhia de Saneamento de Minas Gerais (Copasa). Sua Associação organizou um projeto que objetivava qualificar a vida no Quilombo, realizando uma campanha de limpeza das casas e reciclagem do lixo, porque até aquele momento, o território do Quilombo também não era contemplado pela coleta do lixo.

A Associação também tomou a iniciativa de um projeto para criar uma escola de Educação para Jovens e Adultos (EJA) no espaço interno da comunidade. Esse projeto foi muito importante para o grupo, porque muitos quilombolas não sabiam ler e nem escrever. Além disso, muitas das pessoas que haviam conseguido estudar um pouco, não tinham conseguido ir além do ensino fundamental.

VI – 4. Os resultados

VI – 4. 1. Entrevistas dos gestores

Os gestores Márcio (formação inicial: História e Letras) e Cleber⁵³ (formação inicial: História e Filosofia) da **DRE-X**, que respondem pelas escolas estaduais da região onde o **Quilombo B** está situado concederam uma entrevista em conjunto, no local onde trabalham, conforme suas livres escolhas. Os seus depoimentos foram gravados em áudio com duração de 75 minutos. Sua transcrição culminou em 14 laudas, sendo que os respectivos Termos de Consentimento e Livre Consentimento (TCLE) encontram-se devidamente incluídos como anexos, nesta Dissertação.

A entrevista concedida pela gestora Joana (formação inicial: Pedagogia) da **DRE-Y** também foi realizada no local de trabalho da participante. Esse setor é responsável pelas escolas estaduais onde o **Quilombo C** encontra-se estabelecido, mas, por motivos alheios à vontade da Autora, não foi possível entrevistar nenhum representante dessa comunidade quilombola. A entrevista da gestora Joana foi gravada em áudio e teve 68 minutos de duração, sendo que sua transcrição resultou em 14 laudas. As gravações dessas entrevistas realizadas com os gestores das **DREs X e Y** serão apagadas depois que este trabalho tiver sido avaliado pela Comissão Julgadora e feita a respectiva correção.

A leitura e organização dos argumentos mais frequentes que compuseram as categorias iniciais levaram às seguintes categorias finais:

⁵³ Nomes fictícios, como foi explicado anteriormente.

» **Racismo**: essa categoria emergiu em função da reincidência de termos tais como: “Porque, **racismo** tem sim. Isso aí é coisa indiscutível” (Cleber da **DRE-X**):

*A Prefeitura de [...] lançou um livreto que tem vários pontos de todos os bairros... Têm movimentos negros, por exemplo, capoeira, tudo o que valoriza a cultura negra, candomblé... Coisas assim... Os congados também. O congado já é mais famoso, então é mais aceito... As escolas conhecem essas pessoas. Elas estão nas escolas [...], mas são anônimas diante do professor, diante da direção da escola e é claro que vai ser anônima em outro lugar. Às vezes, não é diante de todos os colegas, porque é aquela coisa: ‘eu sou negro, participo dessa religiosidade ou não, mas é como se tivesse que ficar às escondidas... às ocultas’... Porque, não é bem aceito naquele meio, por ignorância. É por ignorância” (Márcio da **DRE-X**).*

Sobre o **racismo** na escola, a gestora Joana da **DRE-Y** disse que nunca atuou em sala de aula, mas:

*“Nesse sentido, eu acho que a gente tem que compreender isso... Enquanto coordenadora, a gente compreendia essas questões de onde que o menino está vindo, mas não quer dizer que era uma situação que a gente tinha que alertar o professor... Não sei se estou sendo clara... Porque, senão ficava criando... A gente sempre teve medo de criar... Não um preconceito, mas de estigmatizar. Aí acabava... Eu até acho que pode ter sido equivocado da nossa parte... Pode até ter sido falta de experiência minha, quando fui coordenadora... Então, com medo do professor estigmatizar o aluno, a gente achava melhor nem falar nessa questão cultural dos meninos. E como eu atuei muito em escolas de periferia, a gente tomava muito cuidado com isso, do menino... De onde ele está vindo e tudo... Mas, é muito no sentido de tentar preservar. E quando a gente ia talvez atuar com a dificuldade dela, a gente observava sim, mas atuação mesmo... Eu vou ser sincera... Não levava em consideração, não. Não tinha. Eu estou sendo sincera, porque eu acho que tem que ser. Agora uma questão [...] Acho que a escola em si leva em consideração sim, num todo, analisar a comunidade. Mas, na verdade... No final, ela fica mesmo focada só no currículo, pensando em conhecimento [...]. Você leva muito mais em consideração o conteúdo do que... Aí sim, eu acho que depois que eu entrei para a **DRE-Y**, a gente começa a tentar buscar e aí, eu falo pra você: esse foco tomou muito mais proporção a partir do ano passado” (Joana da **DRE-Y**).*

» **Desconhecimento**: essa categoria foi construída devido à aparição frequente de termos relacionados ao *não saber*, ou seja, ao **desconhecimento** das histórias, estilos

de vida, memórias, culturas e religiosidade dos alunos negros e, sobretudo dos quilombolas, como no exemplo a seguir:

“[...] e se fosse, por exemplo, se tivesse um professor bem preparado, não estou falando mal do professor... Estou falando mal das condições que muitas vezes são dadas a ele, não é? [...], para ele se preparar... Para ele também mudar de postura... Porque, eu não vou mudar de postura enquanto eu não conhecer determinada coisa... A partir do momento em que eu passo a conhecer é que eu vou pensar diferente, não é verdade?”(Márcio da **DRE-X**).

Os gestores da **DRE-X** não sabiam, sequer da existência do **Quilombo B** na região onde eles trabalham, dizendo tratar-se de um processo: *“Aí, nós estamos conversando aqui agora... Eu fiquei sabendo do **Quilombo B**, né? É interessante, porque, eu não sabia... É um processo mesmo, essa busca de conhecimento”* (Márcio da **DRE-X**, grifos nossos).

No entanto, atendendo ao pedido antecipado desses participantes, a Autora desta pesquisa enviou por e-mail, o nome completo do **Quilombo B** para que eles pudessem buscar informações sobre essa comunidade através da internet, e ainda enviou o Caderno das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola e a respectiva Resolução CNE/CEB n. 08 de 2012 (que também está disponível na Internet). Esse envio ocorreu uma semana antes da entrevista, para que os participantes se inteirassem do assunto que seria tratado. Todavia, mesmo com o fornecimento desse material e, apesar de ambos terem graduação em História, durante a entrevista, eles ainda não sabiam da existência de outros Quilombos no Brasil, a não ser o de Palmares e de uma comunidade situada na Região Metropolitana de Belo Horizonte, onde a Secretaria de Estado de Educação (SEE/MG) havia realizado um trabalho.

Por sua vez, a gestora Joana da **DRE-Y** disse que sabia da existência do **Quilombo C**, situado na região do setor de ensino onde ela trabalha, mas demonstrou

certa dúvida quanto à existência ou não de uma escola estadual no território da comunidade:

“O Quilombo C que você fala fica entre as cidades {tal e tal}? Exatamente... Ela mesma... A não ser que tenha uma escola da Prefeitura ali dentro... Mas, escola estadual... Se tem ali dentro, ela tinha que estar sob minha responsabilidade... Então, eu tenho com que te garantir que escola estadual não tem ali... Escola quilombola ali dentro” (Joana da **DRE-Y**).

Os gestores Márcio e Cleber da **DRE-X** ainda não conheciam as realidades dos alunos atendidos nas escolas da sua área de abrangência, tampouco, dos alunos negros e quilombolas. Eles quase não tinham notícias sobre a aplicação da Lei 10.639/03⁵⁴ e o Ensino das Relações Étnico-Raciais nas suas escolas, mas destacam a atitude isolada de um dos seus professores:

“Ah, sim! Essa Metropolitana tem uma escola aqui, cujo nome eu não me lembro no momento... Tem professor que ligou pra cá e pediu pra colocar as fotos {referentes ao trabalho feito pela SEE/MG, no Dia da Consciência Negra – 20/11/2015}. Ele trabalha o ano todo com essa questão da Lei 10.639/03” (Cleber da **DRE-X**).

Esses gestores, Márcio e Cleber, também disseram que atuam na gestão há cerca de um ano e ainda não tiveram tempo de procurar conhecer as realidades das comunidades atendidas pelas escolas que coordenam: *“Ah, a gente está num momento ainda de ‘namoro’ com estes grupos... Tipo assim: estudando, entendendo pra gente avançar nesse encontro, que eu acho muito interessante”* (Márcio da **DRE-X**).

» **Formação inicial:** essa categoria foi constituída, porque, nas entrevistas dos gestores Márcio e Cleber da **DRE-X**, os mesmos parecem tentar explicar o seu desconhecimento quase total sobre os Quilombos, a Educação Escolar Quilombola e as

⁵⁴ Lei que determina o ensino da história e culturas africanas e afro-brasileira, bem com das relações étnico-raciais, regulamentada em 2004. (Brasil, 2009).

questões relacionadas à aplicação da Lei 10.639/03, responsabilizando os seus processos de *formação inicial*. Como exemplo, o gestor Cleber utiliza-se de frases pouco compreensíveis para se referir ao cumprimento da Lei 10.639/03, como se os ditames dessa legislação estivessem reduzidos aos conteúdos dos cursos de *formação inicial*, especialmente, de História:

“Então, eu sou formado em Filosofia e História e você {referindo-se ao gestor Márcio}, em Português e História também, não é? O próprio curso, a própria sala de aula... Isso... A gente já trabalha com isso. Já tem um ano que eu estou aqui... O trabalho aqui que a gente sempre fez nessa área de diversidade. [...] Na própria disciplina {História} mesmo, quando você trabalha Zumbi {do Quilombo Palmares}, a gente encontra os primeiros {Quilombos} no Norte {do país} ali, né? Só, que às vezes, isso fica muito ligado ao {Palmares}... Porque, muitas vezes, a comunidade em que você está nela... Muitas vezes as características e aí... Por exemplo: eu estava no bairro {tal}... Então, naquele primeiro momento, eles não tinham... Você falava da história do Quilombo, de Zumbi, fazendo bandeirinha lá em Bahia {o Quilombo de Palmares está situado em Pernambuco}... Fazendo algumas características, mas muitas vezes, ficava muito distante” (Cleber da DRE-X).

Mas, em outro momento, esse mesmo gestor Cleber parece querer dizer que a Lei 10.639/03 se reduz à questão da inclusão, ou da diversidade, demonstrando pouca compreensão sobre os conteúdos dos seus cursos de *formação inicial* e a relação deles com as determinações da Lei 10.639/03:

“[...] a própria Metropolitana avançou e tem tentado cumprir a Lei {10.639/03}. Tanto é que no nosso setor, por exemplo, responde pela questão das diversidades justamente para tentar fazer um apanhado dessas questões. No momento, essa tem sido mais a minha função... Antes tinha o setor de inclusão, mas, não tinha nada especificamente voltado para a ‘diversidade’, para mexer exatamente com essa questão, em especial. Então, há avanço, só que esse setor ainda é muito novinho, mesmo. Ele está na fase de compreender melhor, conhecer para depois propor formas de intervenção ou de ação, né? A gente fica sem saber se é intervenção ou ação... São as duas coisas, para que haja esse preparo e essa união dos professores” (Cleber da DRE-X).

Por sua vez, a gestora Joana da DRE-Y, se confunde um pouco em relação à aplicabilidade da Lei 10.639/03 e da Educação Escolar Quilombola. E essa confusão

entre as Leis foi percebida pela Autora, também como sinal de falhas no seu processo de formação como pedagoga:

“É o que eu te falei, a gente vem trabalhando com a aplicabilidade dela {Lei 10.639/03, conforme a pergunta apresentada pela segunda vez} nas ações pedagógicas... Eu acho que a gente tá muito num momento de um diagnóstico de quais são as principais necessidades dessa escola {escola existente no território de um Quilombo de uma cidade da Região Metropolitana de Belo Horizonte}, e não tem uma atuação hoje nessa escola... Eu acho que antes de levar essa discussão pra Secretaria (SEE/MG), eu vou pedir um diagnóstico para um inspetor escolar... Ou para a equipe verificar se tem meninos da comunidade... E eu tenho quase certeza que vai ter, porque é muito próximo. E aí, o desafio é esse: como que você vai atuar e colaborar em colocar a aplicabilidade de uma legislação dessa, se a escola não recebe nenhuma informação, não é? (Joana da DRE-Y).

» *Aplicação da Lei 10.639/03 e da Educação Escolar Quilombola*: essa categoria foi alcançada a partir da incidência de argumentos relacionados à aplicabilidade dessas duas Leis, nas DREs X e Y. Como foi dito anteriormente, os gestores da DRE-X apresentaram justificativas para as suas poucas ações relacionadas ao *cumprimento da Lei 10.639/03*, insinuando uma fragilidade nos seus cursos de *formação inicial*. Mas, paradoxalmente, eles apontaram medidas que podem ser assumidas para que essas duas Leis sejam aplicadas:

“Bom, para a implantação da educação quilombola {Educação Escolar Quilombola}, primeiro é preciso conhecer essa história da comunidade, no caso o Quilombo B... A história deles, mesmo... Conhecer como é que foi a origem... Até a Lei também... Conhecer profundamente a Lei, essas condições, como você {referindo-se à Autora, que precisou fazer uma breve explanação sobre o assunto, para que a entrevista ocorresse de alguma maneira} falou agora... Diretrizes e esse trabalho dessa formação mesmo. São os dois básicos... A história do Quilombo e a Lei” (Cleber da DRE-X).

Por sua vez, o gestor Márcio da DRE-X também apresentou sugestões, para a *aplicação da Lei 10.639/03 e Educação Escolar Quilombola* dizendo:

Para a formação docente, o importante é essa coisa da cultura afro, por exemplo, acho importante... Literatura... Sair só dessa questão de um tipo de arte... Mas, ampliar [...]. Então, por exemplo, a literatura afro é uma das formas que eu penso de contribuir muito para a formação de professor... Para que ele também se sensibilize... Eles também precisam ser sensibilizados... Precisa de formação e eles {os professores} têm de participar. Acho que na formação desses professores, eles têm que participar... Eles têm que se fazer presentes... Tem que ter argumentos para eles estarem ali, para poder conhecer (Márcio da DRE-X).

Sobre assunto da aplicação da Educação Escolar Quilombola, a gestora Joana da

DRE-Y disse:

“[...] eu acho que a gente teria que pensar mesmo numa demanda, nesse levantamento, porque, eu acho que o diagnóstico... Eu ainda não consigo visualizar. Agora... Nossa, nunca pensei nisso! Achei interessante essa ideia agora, nunca tinha parado pra pensar numa modalidade para a educação quilombola... Dentro da escola urbana você ter a modalidade, igual a gente tem a modalidade de EJA {Educação para Jovens Adultos}... Teria uma modalidade da educação quilombola (Joana da DRE-Y).

Em resumo, algumas das categorias: **Racismo, Desconhecimento, Formação inicial, Aplicação das Leis 10.639/03 e Educação Escolar Quilombola**, que foram alcançadas através da análise de conteúdo realizada sobre as entrevistas dos gestores das DREs X e Y, também foram detectadas na análise feita sobre os relatos das participantes dos **Quilombos A e B**, conforme será visto no próximo subtópico.

VI – 4. 2. Entrevistas das quilombolas dos Quilombos A e B, situados na cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais

O presente estudo contou com a participação da quilombola Sandra (nome fictício), que possui Ensino Fundamental incompleto e pertence à comunidade do **Quilombo A**, localizado em uma região, cujas escolas estaduais estão sob a **DRE-Z**.

Porém, por motivos distantes da vontade e dos investimentos da Autora, não foi possível entrevistar nenhum representante deste setor de ensino.

Sandra escolheu conceder essa entrevista em sua residência situada no território da sua comunidade quilombola, enquanto cuidava do seu neto de cerca de quatro anos de idade, que recebeu o apelido fictício neste trabalho, de Piquitinho. Essa criança fala os idiomas banto (da Nação Angola), iorubá e português e ficou a maior parte do tempo da entrevista ouvindo pontos de evocação dos orixás em um *tablet*, sendo que os cânticos do orixá Ogum são os seus preferidos.

A entrevista de Sandra do **Quilombo A** contou com a contribuição de uma frase de uma das suas filhas, mas não foi possível solicitar a sua assinatura no Termo de Consentimento e Livre Esclarecimento (TCLE). Essa moça chegou à sala para servir café com um bolo gelado de cobertura de raspas de coco⁵⁵ feito por ela e em seguida, se retirou respeitando o fato de que sua mãe estava concedendo uma entrevista. A participação de Sandra teve duração de 90 minutos gravados em áudio. Sua transcrição culminou em 14 laudas, sendo que o respectivo TCLE foi devidamente e encontra-se anexado a esta Dissertação.

A participante Marta (nome fictício) é graduada em História, mestranda e pertence à comunidade do **Quilombo B** também concedeu entrevista na sua residência, situada no território da sua comunidade quilombola, conforme sua livre escolha. De acordo com o que foi dito anteriormente, esse **Quilombo B** encontra-se estabelecido na região de escolas estaduais que estão sob a responsabilidade da **DRE-X**.

A participação de Marta teve duração de 105 minutos gravados em áudio e sua transcrição resultou em 22 laudas. Essa entrevista contou com a contribuição espontânea da Sra. Maria (mãe de Marta), que se dirigiu ao local onde a entrevista se realizava e

⁵⁵ Essa informação será abordada na parte da discussão analítica, devido à importância que os quilombolas dão para o alimento e o ato de servir aos seus visitantes, segundo suas tradições.

pediu para contar a versão dela sobre o assunto em pauta, retirando-se em seguida. Por isso, não foi possível colher a sua assinatura no TCLE, mas o da sua filha Marta foi assinado e encontra-se devidamente anexado ao presente estudo. Após a entrevista, a Sra. Maria serviu bolo de chocolate, *mousse* de uva, suco de laranja e café. As gravações das entrevistas das quilombolas Sandra e Marta também serão apagadas depois da avaliação da Banca Julgadora e respectiva correção.

Há de se esclarecer que as participantes dos **Quilombos A e B** se mostraram familiarizadas com o tema desta pesquisa. Por isso, apesar de terem respondido a um roteiro de entrevistas maior do que o que foi apresentado aos gestores das **DREs X e Y** (conforme anexos desta dissertação), as duas quilombolas não demandaram quaisquer intervenções explicativas da parte da Autora. Esse fato permitiu que as transcrições das suas entrevistas fossem feitas sem a repetição das perguntas e explica a desproporção entre o número de laudas e o tempo de duração de cada um dos dois áudios.

A leitura e organização dos argumentos mais frequentes nas entrevistas concedidas por Sandra e Marta, dos **Quilombos A e B** compuseram as categorias iniciais e levaram às seguintes categorias finais:

» *Universidades/formação inicial de professores*: essa categoria foi construída, devido à presença recorrente dos termos universidade, cursos, *formação inicial de professores* e pesquisas realizadas nos **Quilombos A e B**, como na fala de Marta, a respeito da postura assumida pelos pedagogos na coordenação das escolas:

“Essa coisa da docência que as universidades têm formado é muito complexa. Eu mesma, não sou muito favorável a generalizações, não. Cada professor dentro da sala de aula vai trabalhar de uma forma que lhe seja peculiar [...]. Mas, ninguém vai lá aferir se eu {se dando como exemplo, por ser professora de História e Geografia} realmente cumpro com aquele trabalho, não. Então, é muito característico de cada um, não tem como generalizar. Mas, por que essa

*questão deveria ser pensada primeiramente no âmbito da gestão? Porque deveria haver sim, um mecanismo de aferição... Os pedagogos deveriam ser orientados a {questionar os professores}: ‘olha, como você trabalhou esse e esse tema?’ ” (Marta do **Quilombo B**).*

A quilombola Sandra do **Quilombo A** contou que teve a oportunidade de ministrar um curso promovido pela Universidade Federal de Bicas (nome fictício), chamado Memórias Tradicionais, juntamente com sua mãe, a Sra. Vanda (nome fictício). Mãe e filha participaram desse curso, falando das suas tradições enquanto quilombolas e seguidoras do candomblé para alunos do último ano de diferentes cursos de *formação inicial* daquela Universidade. Ao final, a entrevistada disse que se dirigiu aos coordenadores do curso da seguinte forma:

“Olha, é uma pena! Eu lamento muito que nesse curso não tenha alunos do {dos cursos de} Direito, da Engenharia, Educação {só tinha uma aluna do curso de Pedagogia} e Arquitetura. Porque, esses são os {que formam os} profissionais que mais nos agridem... Esses doutores {para a depoente, que tem graduação é doutor} são os que mais nos tiram e violentam”.

*“Eu falei que fico muito triste por saber o quanto que a gente ainda precisa avançar. Mas, eu disse assim: ‘ao mesmo tempo, eu agradeço a vocês, porque agora, eu estou sabendo onde é que são formados os monstros que batem na nossa porta todos os dias, pra nos ameaçar... Olha aqui, como é que você conseguiu sair {com qualidades de um} ‘ser humano’ de dentro dessa faculdade? {a depoente fez essa pergunta diretamente para a Autora desta pesquisa, olhando-a nos seus olhos}” (Sandra do **Quilombo A**).*

» **Racismo**: essa categoria emergiu a partir da evidência de termos, tais como:

racismo, preconceito, omissão, sofrimento e agressão, como por exemplo:

*“[...] meu irmão sofreu muito preconceito, muito **racismo** na escola... E no caso era até mesmo por ser negro apenas, porque, essa denominação quilombola é bem recente... Ela chegou pra gente em 2004. Nesse caso, o preconceito era praticado pela questão da cor. E aí, eu já ouvi muitos relatos de muitos dos meus primos aqui, do **racismo** e do preconceito que eles viveram na escola... Por parte dos colegas e por parte de professores. Meu irmão mesmo foi agredido diversas vezes... Aí vinha a omissão da administração escolar... Vinha a omissão dos professores, não tomando qualquer providência (Marta do **Quilombo B**).*

A participante Sandra do **Quilombo A** revelou:

*“Como foi a minha vida na escola... Bom, essa é uma parte muito ruim, porque, os mais velhos da comunidade não concluíram os estudos. Então, eu mesma não terminei o ensino médio [...]. A gente chegava na escola e tinha que ficar o tempo todo se reafirmando pros colegas de escola, porque, por exemplo, eu não gostava de alisar meu cabelo... Eu era assim, me sentia muito bem com ele assim. Mas, a minha mãe tinha que fazer aqueles penteados de ‘maria-chiquinha’, que eu odiava! Sabe? Outra hora, ela fazia um tanto de trancinhas, mas... Eu gostava de ficar com o meu cabelo do jeito que eu acordava, o dia todo. Mas aí, a escola me lembrava de uma coisa ruim, pois para ir pra lá, eu tinha que pentear o cabelo. E ficava com o cabelo muito apertado... Ele tinha que durar pelo menos, uns quatro dias, porque a mãe não tinha tempo de pentear todo dia. Aí, se aparecia um aluno com piolho... Era eu que tinha transportado o piolho pra dentro da sala, porque o meu cabelo é duro” (Sandra do **Quilombo A**).*

» **Subjetividades**: essa categoria foi constituída devido à aparição recorrente de expressões referentes aos termos sentimentos, ser humano, memórias, falar, chorar, abraçar e consciência *de si*, como na entrevista de Sandra do **Quilombo A**, quando contou sobre sua experiência no curso Memórias Tradicionais da UFB, ministrado por ela e sua mãe:

“Eu estou assim, horrorizada com o quanto que as faculdades {no mesmo sentido de universidades} destroem os sentimentos de qualquer pessoa... Eu estou falando assim, porque tive a oportunidade de participar de um curso da UFB e isso me incomodou demais... Porque, eu brigo o tempo todo pra faculdade abrir as portas pros negros... Pros meus, aqui. Mas, quando eu cheguei lá e vi o que a faculdade faz... Ela transforma as pessoas em máquinas! Eu fiquei assim...

Eu via alunos sentados com a gente, chorando! Isso me emocionou muito, porque, eu fiquei pensando assim: ‘Meu Deus, eu não quero meus filhos numa situação dessas, não! Aqueles alunos [...] choravam e diziam assim, que eles levantavam de manhã, sem prazer nenhum de estudar...

O único dia que eles tinham prazer de ir pra faculdade era o dia que tinha o curso com a gente. Porque a gente pelo menos sabia um pouco sobre quem eles eram, quem era cada um deles ali dentro!

Eu falei: ‘gente, uma faculdade pública não tem esse direito de destruir os sentimentos das pessoas!’ Esse curso foi o {de} Memórias Tradicionais e nós trabalhamos lá. Nós fomos falar sobre nós e contar como que a gente... E o tempo todo me deu mais certeza ainda... Em momento algum, eu me arrependi por não ter me formado e não ter feito faculdade.

Esse curso foi nesse ano e quem deu a disciplina foi a minha mãe e eu... Foram três terreiros {pessoas de religiões de matriz africana} e a capoeira.

Eu fiquei impressionada... Pensando: 'que lugar horrível! E outra coisa: 'nós estamos aqui, brigando pra ter espaços nesses lugares, nas faculdades, mas a gente também tem que ir lá e mudar esses lugares.

Nós não podemos colocar nossos filhos, nossos netos, nossos negros, nossos descendentes ali dentro, do jeito que é aquilo... Jamais! Nós não podemos fazer isso! Nas condições que está aquilo ali, nós não podemos colocar o nosso povo ali!

Eu apoio e acho que as cotas foram uma conquista muito importante pra gente, mas, nós precisamos avançar e não é só pelas cotas, não [...].

O pessoal lá da UFB tava tão necessitado de falar... Olha o que a faculdade está fazendo! Eles estavam ali, eu acho que no último ano já {no término dos seus cursos}...

E eu falei pra eles: 'vocês vão ser nossos doutores, mas que tipo de doutores vocês vão ser? Porque, é por isso que todos os dias estão entrando na nossa comunidade e quebrando tudo, pondo a gente pra fora... Vocês perderam a noção do que é ser humano... Sentimento! Vocês não têm [...].

*Eu falei com eles: 'procurem saber quem são vocês, qual é a sua história, pois, cada um de nós tem uma história! Eu acho que vocês só vão conseguir ser realmente doutores, quando cada um de vocês souber da sua própria história... E resgatar aquilo que cada um de vocês acha que era bom e que se perdeu'. Porque é isso que a gente faz o tempo todo no candomblé (Sandra do **Quilombo A**, grifos nossos).*

Por sua vez, Marta do **Quilombo B** falou que:

"O que todo mundo, não só os gestores públicos deveriam entender é que o mais interessante seria unir forças, para a gente trazer esse saber quilombola... Esse modo de interpretar a natureza, de preservar a memória do grupo, de lidar como que o cerca... Com o que faz parte da sua realidade.

Se isso fosse colocado à disposição e unisse forças com a educação regular... Traria muitos benefícios pra gente. Mas, o que seria necessário para que isso fosse implementado? Uma certa sensibilidade que não existe. As pessoas, por desconhecerem este universo, essas tradições, os costumes, o lugar da memória...

Elas também não buscam se aproximar para compreender o quanto há de produtivo para se somar com o contexto geral da sociedade. Então, o que eu diria para elas é isso: 'lancem um olhar favorável sobre a questão, que você vão ver que só vai ser possível colher benefícios para o todo.

Mas, eu sei que essa voz não chega aos ouvidos deles [...], eu os vejo totalmente insensíveis a tudo isso... Como se {o que} a gente fala de tradição [...] e de costumes fosse algo desprezível, desinteressante mesmo [...].

Então, eu vejo um distanciamento muito grande, do que é a nossa realidade [...]. O erro está na escolha dos gestores, porque, eles tinham que compreender essa nossa pluralidade... Essa multifacetada cultural, da qual nós fomos criados e compostos... E pensar... Mas, as pessoas que estão nesses lugares, elas não têm esse olhar... Elas não têm esse cuidado... Elas não têm noção da existência desses outros que dizem do lugar da tradição... Aí é extremamente difícil

dialogar [...] porque, para ele, isso é algo que não existe (Marta do **Quilombo B**, grifos nossos).

» **Memórias**: essa categoria foi criada em função da emergência dos seguintes termos: histórias dos Quilombos, história, história dos alunos, história da comunidade quilombola, história de vida, história pessoal, aprendizado empírico dos idiomas iorubá e banto da nação de Angola, sabedoria, lembranças, **memórias** vindas da África, **memórias** dos quilombolas de qualquer idade, lendas, crenças, passado da comunidade e **memórias** das pessoas mais velhas, conforme a seguinte fala da quilombola Sandra:

*“Eu penso que é preciso preservar essa inteligência, essa capacidade que está nas comunidades tradicionais toda, num só lugar [...]. Por que, se você conversar comigo é uma coisa, se você conversar com outro quilombola é outra coisa. E com cada quilombola que você conversa é como se você estivesse abrindo um livro de **memórias**, independentemente da idade que a gente tem”* (Sandra do **Quilombo A**).

A quilombola Marta disse:

“[...] se eu pudesse ser ouvida, eu diria isso: ‘vamos ver quanto esse saber tradicional dos grupos tradicionais, das comunidades tradicionais tem para colaborar com o nosso sistema convencional’. Vamos promover um intercâmbio dessas origens e mostrar para os nossos alunos... Para a comunidade escolar o que é essa composição do povo brasileiro. Porque nós, de certa forma... Mesmo {nós de um} o Quilombo urbano, ainda temos essa característica de mostrar a identidade do povo brasileiro que está se perdendo por aí, no meio dessas diversas questões que a modernidade nos aponta... Especialmente a globalização, que vai polarizando tudo e não tem nada como marco. Mas é isso... Eu acho que tinha que ter um olhar mais sensível para o que nos constitui... A gente observa na maioria das vezes, o quão distante as pessoas estão... Ah tudo bem, lá atrás há quinhentos anos, a base do povo era branco, preto e índio... Hoje, na cabeça das pessoas é assim: ‘não, o branco é o branco... O índio está lá no mato, se é que existe... E o preto é o preto’. Na cabeça dessas pessoas, nós não temos essa formação {fundada nas memórias africanas} como base e {por isso}, elas estão sempre realmente se distanciando de tudo isso... Achando que é pura pieguice (Marta do **Quilombo B**).

» **Educação Escolar Quilombola**: essa categoria reuniu outras e foi composta por causa da evidência dos termos referentes às expectativas de uma escola que

reconheça, repete e valorize as características, histórias e jornadas de lutas dos povos dos Quilombos, apontadas pelas participantes dos **Quilombos A e B**, somadas às críticas que essas quilombolas fizeram à educação oficialmente estabelecida nas escolas. Nesse sentido, durante a entrevista, a quilombola Marta leu o pronunciamento que fez em um evento, representando os Quilombos de Minas Gerais, em defesa da **Educação Escolar Quilombola**, sendo que uma parte dele exemplifica essa categoria:

“Visando a complexa formação étnica estabelecida no Brasil, desde o período colonial, destaca-se a ampla percepção de sua diversidade. As comunidades tradicionais [Quilombos e indígenas] asseguram um legado cultural que ressignifica continuamente o povo brasileiro.

*No que concerne às comunidades remanescentes dos Quilombos, hoje há necessidade de se dispensar uma atenção diferenciada e direcionada para a questão da **Educação Escolar Quilombola**... Direito atrelado a outros que garantem a reprodução do modo de vida dessa população”* (Parte do discurso proferido por Marta do **Quilombo B**, durante um evento sobre educação).

Marta ainda disse que *“a educação formal tem muito a aprender com as formas de criar, saber e fazer dos quilombolas e esses saberes devem fazer parte dos currículos da **Educação Escolar Quilombola em Minas Gerais**”* (Marta do **Quilombo B**).

E a participante Sandra do **Quilombo A** explicou:

“Sobre o sistema educacional [...]. Até certo ponto, a gente vinha seguindo um paralelo. A escola dava a educação que a sociedade exigia e a gente em casa dava a educação que a tradição mantinha. Só que hoje, a gente chegou num ponto que é uma encruza {encruzilhada}. Ou a gente se cruza e escolhe qual caminho seguir... Ou então, a gente volta para trás, porque não dá mais pra seguir como era antes... Cada parte num lado. Até porque, a gente precisa da educação, pra não perder mais o que a gente tem como tradição... Porque, a gente perdeu muita coisa por causa da falta de educação. Hoje, eu vejo a necessidade de ir às escolas, de falar com as escolas... Mesmo que as escolas possam não ter nenhum interesse. Porque, as escolas trabalham considerando os alunos todos iguais. A gente já é o contrário, pois não vemos a humanidade sendo cada um... Como cada um. Então, se as escolas não passarem a compreender dessa forma: ‘que dentro da educação, cada um é cada um e não, um todo...’ [...].

*Quando a família tem um problema de aceitação social e não tem tradição, a escola trabalha com o aluno. Mas, quando a escola percebe que o aluno tem uma tradição que vem da família e que ele mantém, a escola ignora e acaba fazendo com esse aluno venha a se tornar um problema para sua própria comunidade [...]. Por isso é que eu digo que chegou a hora da gente passar a trabalhar junto com essa educação da sociedade... Não dá mais para seguir em linhas paralelas, até porque, o objetivo tem que ser um só. Fazer aquela pessoa que é negra, índia, branca chegar a ter lugar e a ter o direito de escolher o lugar que ela quer ocupar na sociedade (Sandra do **Quilombo A**).*

Os resultados supracitados foram extraídos a partir da aplicação da análise de conteúdo, utilizada no tratamento do material coletado no trabalho de campo até a evidência das categorias finais. Outra parte das informações reunidas no trabalho de campo será discutida no próximo subtópico, mediante a análise de triangulação de dados, porém à revelia dos esforços da Autora, a riqueza e amplitude das informações fornecidas pelos gestores das **DREs X e Y** e principalmente, pelas participantes dos **Quilombos A e B** não puderam ser total e profundamente analisadas, porque este estudo é inerente a um breve curso de mestrado.

VI – 5. Discussão analítica

Esta etapa da dissertação inicia-se com o esclarecimento de que os termos Psicologia e Psicologia Social não foram incorporados nos roteiros de entrevistas e nem citados nos depoimentos do trabalho de campo. Sua abordagem se deve ao fato do presente estudo ser inerente a essa área de conhecimento, especificamente, a Linha de Pesquisa: Cultura, Modernidade e Processos de Subjetivação. E também, porque as funções que poderiam ser assumidas pelos representantes da Psicologia Social, no sentido do ensinamento sobre a constituição psíquica e os vários aspectos da *subjetividade* e *memórias* nos cursos de *formação inicial*, se manifestaram reincidentemente nas entrevistas.

Também é necessário dizer que o *racismo institucional* foi abordado no segundo e quarto capítulos deste estudo e suas implicações foram detectadas nos depoimentos dos gestores das **DREs X e Y**, a partir da reincidência de termos relacionados ao desconhecimento e pouca disposição (aqui, entendida como menosprezo) para compreender e trabalhar com o Ensino das Relações Étnico-Raciais, a temática dos Quilombos e a *Educação Escolar Quilombola*. Igualmente, as consequências do *racismo institucional* se manifestaram nas entrevistas concedidas pelas representantes dos **Quilombos A e B**, mostrando que muitos professores ignoram as culturas, religiosidade, histórias e jornadas de lutas dos povos dos Quilombos, e ainda assumem práticas racistas e/ou se omitem diante delas, na escola.

Esta pesquisa foi projetada e desenvolvida com o entendimento de que os Quilombos são vanguardistas, tanto das histórias e jornadas de lutas dos negros, quanto da chamada cultura afro-brasileira. Porque, muitos negros se rebelaram ao sistema escravista e ao racismo, fundando comunidades autônomas identificadas como Quilombos. E conseguiram reunir e preservar grande parte daquilo que os colonizadores e sua descendência sempre tentaram separar e apagar, a respeito das *memórias* e saberes vindos da África.

Essa afirmativa é corroborada pelo o Art. 216 da Constituição Federal (1988), que reconhece os Quilombos como estruturantes da sociedade e os insere na categoria de patrimônio cultural brasileiro. Além disso, ela se justifica nos fatos histórico-culturais e políticos que mostram as jornadas de lutas dos negros e quilombolas, como consequentes da humilhação social a eles impingida pelo escravismo e racismo. Um exemplo desses fatos foi a criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) em 2003, com seu consequente Programa Brasil Quilombola (PBQ). Segundo a ex-ministra Matilde Ribeiro, o PBQ foi uma iniciativa para se priorizar

políticas públicas voltadas para os povos dos Quilombos, pois era do conhecimento do Governo que as histórias e jornadas de lutas dos negros brasileiros só seriam reconhecidas e valorizadas, com a emergência das histórias dos Quilombos. E, se a Seppir não fizesse isso, nenhuma outra instância governamental faria (Brasil, 2016).

Dados como esses destacam os negros e as comunidades quilombolas na realidade social brasileira, mas também realçam o **racismo** que essa temática implica, porque, conforme é demonstrado no depoimento de Sandra do **Quilombo A**, o **racismo** aumenta com a afirmação identitária e sociopolítica dos povos dos Quilombos:

*“Eu me percebi quilombola, a partir do momento em que descobriram a gente e tentam nos tirar daqui. Porque, até então, para mim era assim: tanto fazia... Era assim, porque até aquele momento, a gente não tinha tido a necessidade de dizer quem nós éramos... Porque sabíamos quem a gente era, sem precisar ficar afirmando isso... Sem ninguém estar perguntando. A partir do momento que chegou a certificação e eu deixei de ser Sandra lá da Senzala {X} e passei a ser Sandra do Quilombo titulado pela Fundação Palmares {Fundação Cultural Palmares}, mudou muito a forma como eu tinha que me posicionar [...]. Porque, até então, a gente era a família da Mãe {yalorixá} Vanda... A família da Vó Vanda [...] A família de negros... A família de macumbeiros... A gente era a família de um monte de coisas, menos com o termo Quilombo e o certificado. A minha mãe mesmo fala: ‘Maldita a hora que entregaram esse papel {certificação de comunidade quilombola da Fundação Cultural Palmares} aqui’. Porque, a certificação despertou neles, a cobiça e a necessidade de tirar a gente daqui. Despertou neles a ignorância, a intolerância. Isso foi despertado não só nos órgãos públicos, mas também, em todos os outros setores. Tanto é, que a gente tá aí, lutando com as escolas pra elas compreenderem e aceitarem a existência do Quilombo aqui. Agora é tentar fazer uma educação pelo menos, mais próxima da nossa realidade” (Sandra do **Quilombo A**, grifos nossos).*

Esse relato mostra que o **racismo** se sustenta no desconhecimento e menosprezo em relação aos negros e quilombolas. Juntos, esses dois fatores motivam as pessoas a agirem como se os Quilombos, o preconceito racial e suas desigualdades não existissem. Trata-se de um processo de negação da presença e importância dos negros e quilombolas na constituição do marco civilizatório e na realidade social brasileira, sustentada por um amplo e diversificado empenho para torná-los invisíveis. Entretanto,

tal processo de negação é paradoxal, pois quando o caráter racista do enlace entre o desconhecimento e o menosprezo é elucidado, o *racismo* é que ganha visibilidade, tornando-se passível de um combate mais assertivo.

Esse caráter paradoxal do *racismo* parece ter sido percebido pela Comissão do Conselho Nacional de Educação/Câmara de Educação Básica (CNE/CEB), pois em nome da superação do desconhecimento e do menosprezo em relação aos povos dos Quilombos, a *Educação Escolar Quilombola* foi definida para se fundamentar, se informar e se alimentar:

- a) da *memória* coletiva;
- b) das línguas reminiscentes;
- c) dos marcos civilizatórios;
- d) das práticas culturais;
- e) das tecnologias e formas de produção do trabalho;
- f) dos acervos e repertórios orais;
- g) dos festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural das comunidades quilombolas de todo o país;
- h) da territorialidade (Brasil-b, 2012, 03).

As participantes Sandra e Marta dos **Quilombos A e B** se pronunciaram a respeito das *universidades* e se referiram aos cursos de *formação inicial*, criticando as posturas que os professores e gestores da Educação Básica, formuladores de políticas públicas e pesquisadores formados nessas instituições assumem diante dos negros e quilombolas. Suas entrevistas revelam que esses profissionais e acadêmicos não consideram os quilombolas como *seres humanos* e desconhecem o sentido histórico-cultural e sociopolítico dos Quilombos. Porém, conforme o que foi apontado no segundo e terceiro capítulos deste estudo, essas críticas também mostram que tais educadores e pesquisadores não sabem (e/ou não respeitam) que os Quilombos são comunidades tradicionais, resultantes de processos de subjetivação e criados pelos negros, em contraposição ao escravismo e racismo. Dessa maneira, muitos deles se

aproximam das comunidades para investigá-las, vendo-as como algo exótico, movidos por curiosidade e, portanto, sem se preocuparem em oferecer nenhuma devolutiva para elas.

“Não, eu ainda não vi retorno algum das tantas pesquisas que já foram feitas aqui. ... A gente quer que, da mesma forma que as pesquisas {os pesquisadores} pegam informações sobre nós aqui, que elas {eles} façam melhorias [...].

*Que as **universidades** reproduzam os benefícios das nossas histórias no entorno da comunidade. Ou que elas criem um tipo de vínculo com aquela comunidade, também [...].*

*Mas, [...] a gente sabe também, que no que depender da faculdade {no mesmo sentido que **universidade**}, nós vamos continuar só aqui, como objetos de pesquisas para eles lá” (Sandra do **Quilombo A**, grifos nossos).*

Por isso, os princípios da *Educação Escolar Quilombola* visam contemplar a necessidade de reconhecimento dos quilombolas enquanto pessoas, como no excerto abaixo:

XVI – reconhecimento a respeito da história dos quilombos, dos espaços e dos tempos nos quais as crianças, adolescentes, jovens, adultos e idosos quilombolas aprendem e se educam;

XVII – direito dos estudantes, dos profissionais da educação e da comunidade de se apropriarem dos conhecimentos tradicionais e das formas de produção das comunidades quilombolas de modo a contribuir para o seu reconhecimento, valorização e continuidade [...];

XIX – valorização das ações de cooperação e de solidariedade presentes na história das comunidades quilombolas, a fim de contribuir para o seu fortalecimento das redes de colaboração solidária por elas construídas (Brasil-b, 2012, p. 05).

A união do desconhecimento com o menosprezo costuma gerar estranhamento e este, por sua vez se configura no preconceito, promovendo inicialmente, a curiosidade deflagrada nas expressões supracitadas de pessoas da academia. E assim, muitos desses educadores e pesquisadores podem se mostrar inicialmente amistosos nas suas relações profissionais com as pessoas negras e/ou quilombolas, mas seu aparentemente ingênuo

desconhecimento pode motivá-las à prática da humilhação social, em uma tentativa de dominar esses negros que lhes parecem “estranhos”:

Há preconceito envolvido no fenômeno da humilhação. O enigma da humilhação [...] precisa ser ligado ao enigma do preconceito. E o enigma do preconceito (isto é decisivo!) precisa ser ligado ao enigma da dominação [...]. O tema do preconceito só pode ser satisfatoriamente determinado quando afinal ligado ao tema da dominação. No preconceito estou voltado para o outro como para um estranho, mas não só: encontro-me na contingência de dirigir-me a ele (ou poder a qualquer instante fazê-lo) como alguém abaixo e a meu serviço (Gonçalves Filho, 2007, p. 212).

O sentido dessa argumentação foi desenvolvido no segundo capítulo deste estudo e aparece na experiência relatada por Marta do **Quilombo B**:

“Pra mim, que estava dentro dessa situação, ou seja, dentro de um território visto por outros como diferente, tudo era muito normal. Porque, o estranhamento é do olhar do outro para conosco, e não o contrário. Então, eu vivia numa região de poucas moradias... Quando eu era menor, a vizinhança era só mesmo a parentalha... Era só mesmo o nosso clã, só as pessoas que viviam na própria comunidade. Mas, eu me reacionava com os de fora como, por exemplo, os moradores da vila vizinha [...], o pessoal da minha escola... Para mim era tudo muito normal. O contexto urbano era o contexto no qual eu cresci. Então, não há esse olhar... Eu só fui entender isso muito depois, inclusive depois de responder a muitas pesquisas de muitos antropólogos, que traziam para nós, essa questão de que nós éramos um grupo diferenciado... Mas, de nós para o mundo exterior, não há essa diferenciação. A gente, o tempo inteiro agiu normalmente com o nosso entorno... Com as pessoas. Tínhamos um modo de vida peculiar? Sim. Mas, era natural pra gente também” (Marta do **Quilombo B**).

Então, especialmente para salvaguardar as comunidades quilombolas da humilhação social causada pelo preconceito racial e religioso nas escolas, a construção do projeto político-pedagógico e os cursos de *formação inicial* e continuada dos professores que irão atuar na *Educação Escolar Quilombola* deverão ter por base, o máximo possível de informações sobre as vivências assumidas nos Quilombos e as relações existentes entre os quilombolas e o ambiente onde suas comunidades estão situadas:

§ 1º A construção do projeto político-pedagógico deverá pautar-se de diagnóstico da realidade da comunidade quilombola e seu entorno, num processo dialógico que envolva as pessoas da comunidade, as lideranças e as diversas organizações existentes no território.

§ 2º Na realização do diagnóstico e na análise dos dados colhidos sobre a realidade quilombola e seu entorno, o projeto político-pedagógico deverá considerar:

I – os conhecimentos tradicionais, oralidade, a ancestralidade, a estética, as formas de trabalho, as tecnologias e a história de cada comunidade quilombola;

II – as formas por meio das quais as comunidades quilombolas vivenciam os seus processos educativos cotidianos em articulação com os conhecimentos escolares e demais conhecimentos produzidos pela sociedade mais ampla (Brasil-b, 2012, p. 13).

O desconhecimento a respeito dos povos dos Quilombos percebido nas falas dos gestores participantes da pesquisa foi compreendido através da análise dos resultados do trabalho de campo desta pesquisa, como algo instituído nas estruturas das *universidades* onde esses profissionais são formados, em seus cursos de formação inicial. E aqui também cabe uma reflexão sobre a Psicologia Social, pois essa área de conhecimento abrigou o presente estudo. A Psicologia Social se afirma crítica e resultante de um contínuo processo de construção histórico-cultural. Porém, ainda é possível ver o quanto essa área precisa avançar, também no que tange ao conhecimento e discussão sobre as questões étnico raciais. Essa percepção tornou-se mais forte no início do levantamento bibliográfico que fundamentou este estudo, chegando a insinuar sua inviabilidade, por três motivos. Primeiro, porque os artigos, teses e dissertações que puderam ser observados no campo da Psicologia Social a respeito dos negros brasileiros, dos seus processos de formação e afirmação identitária e das suas estratégias de resistência, praticamente excluem a temática quilombola e parecem dizer que tudo o que se refere aos negros se reduz ao campo da política. Segundo, porque, na fase de cumprimento dos créditos do curso de mestrado também se distinguiu por um sutil, mas contínuo investimento para que a Autora mudasse sua pesquisa para a questão da identidade ou qualquer outra temática, desistindo da temática da *subjetividade*. As principais

alegações eram de que esse tema é escorregadio, não tem consistência teórica e que a teoria da *subjetividade* de González Rey (2005) é muito complexa. E terceiro, porque, salvas as exceções, os poucos trabalhos encontrados a respeito da *subjetividade* dos negros, os colocam na condição de carentes nos processos de exclusão social. Além disso, eles quase não citam os quilombolas e raramente consideram que as condições psicossociais dessas pessoas são primordialmente resultantes das afetações psíquicas do escravismo e *racismo*.

Obviamente que um estudo de mestrado, dado seu tempo exíguo e também a necessidade de recorte temático não permite um maior aprofundamento dessa crítica acima tecida. Assim, espera-se que o leitor entenda que trata-se da percepção da Autora do presente estudo, percepção essa constituída ao longo da feitura do presente trabalho que, como dito, tem seu tempo e lugar circunscritos a um dado período de tempo e recursos disponíveis. Aqui fica o alerta aos futuros pesquisadores que investiguem, a título de esclarecimento maior dessas proposições, o quanto a Psicologia tem prezado ou menos prezado (menosprezado) o tema das questões étnico-raciais. Os estudos futuros apontarão melhor resultados tendo esse objetivo em foco, o que não era o caso do presente estudo.

Por esses motivos, os trabalhos de Frantz Fanon (1968; 2008)⁵⁶ se apresentaram como o mais provável apoio teórico para esta pesquisa, pois eles teriam inaugurado a discussão sobre as consequências psíquicas do *racismo* imposto aos negros, E afinal, a situação da Autora ao buscar elementos na ciência lembrava a expressão de Fanon (2008):

Com ardor, pus-me a inventariar, a sondar as vizinhanças. Através dos tempos, vimos a religião católica justificar e depois condenar a escravidão e as discriminações. Mas, ao reduzir tudo à noção de dignidade humana, eliminava-

⁵⁶ Livros: Os condenados da terra (1968) e Pele negra máscaras brancas (2008).

se o problema do preconceito. Os cientistas, após muitas reticências, admitiram que o preto era um ser humano; *in vivo* e *in vitro* o preto tinha-se revelado análogo ao branco; mesma morfologia, mesma histologia [...].

Mas tive de perder as ilusões. A vitória brincava de gato e rato; ela zombava de mim. Como diz o outro, quando estou lá, ela não está, quando ela está, não estou mais. No plano das ideias, estávamos de acordo: o negro é um ser humano. Isto é, acrescentavam os menos convencidos, ele tem como nós o coração à esquerda. Mas o branco, em determinadas questões, continuava irreduzível. Por nenhum preço ele queria intimidade entre as raças, pois é sabido que “os cruzamentos de raças diferentes rebaixam o nível psíquico e mental...”

Até que nós tenhamos um conhecimento mais bem fundamentado sobre os efeitos do cruzamento de raças, seria melhor evitá-lo entre raças muito distantes” (Fanon, 2008, p. 111).

Em linhas gerais, as ciências brasileiras também não consideram os negros e quilombolas como *seres humanos*, ou seja, como *sujeitos* dotados de *subjetividades* pessoal e social, afetos, sentimentos, emoções, memórias e outras dimensões psíquicas. Desse modo, ignora-se a capacidade que essas pessoas sempre tiveram de ressignificar a opressão sofrida, construindo novos e importantes processos de subjetivação, como os estilos de vida alternativos implantados nos Quilombos.

Isso talvez fosse menos intenso se a Psicologia Social colaborasse de modo mais incisivo, disponibilizando o seu rico arcabouço teórico para os em cursos de *formação inicial* e continuada de professores, discutindo amplamente a questão do *racismo*, preconceito, discriminação e toda a temática étnico-racial. Seria importante que as *universidades* pudessem formar, ao menos, os pesquisadores das Ciências Humanas, Sociais e professores da Educação Básica, com maior habilidade para compreender os processos de constituição psíquica e respectivos desdobramentos, nas vidas e histórias dos *sujeitos* e, especialmente do povo negro, dado a distinção antes apontada no presente texto, da constituição de suas subjetividades. Porque, além de uma vasta e rica base teórica, esse campo de conhecimento possui grande acesso no interior das *universidades*, através dos psicólogos que assumem a docência em diferentes cursos de graduação, destacando-se aqueles que atuam em cursos de Pedagogia e nas

Licenciaturas em geral, formando professores de todas as disciplinas da Educação Básica.

Por todas essas questões, apesar das limitações naturalmente colocadas para qualquer iniciante no âmbito das pesquisas e também, do curto tempo de duração deste estudo de mestrado, tornou-se necessário conhecer um pouco sobre as condições psicossociais dos negros brasileiros. Partindo dos aspectos de *subjetividade* e respectivas *memórias* que as histórias e jornadas de luta dos quilombolas pudessem apontar, tanto na etapa da introdução teórica, quanto no trabalho de campo. Mas, o presente estudo buscou também saber, se apesar do desconhecimento e menosprezo identificado nos educadores (que também são formados por psicólogos que assumem a docência nos cursos de Pedagogia e licenciaturas) a respeito dos Quilombos e dos negros brasileiros, as questões de *subjetividade* e *memórias* contidas no arcabouço teórico da Psicologia Social poderiam contribuir para os cursos que irão formar a docência da *Educação Escolar Quilombola*. Isso se justifica na medida em que esta pesquisa se insere num Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, pois senão, esta pesquisa neste campo de conhecimento não faria sentido algum.

Em busca de resposta para o objetivo geral de identificar elementos que possam compor os cursos de formação docente para a Educação Escolar Quilombola, visando sua implementação nas escolas estaduais que atendem aos Quilombos da cidade de Belo Horizonte/MG, percebeu-se nas entrevistas dos gestores, que o assunto ainda precisa ser aprofundando no interior das Delegacias Regionais de Ensino - **DREs**. E, também na revisão de literatura a respeito, observou-se que, pelo menos no campo da Psicologia Social, existem escassas produções dos psicólogos sociais brasileiros, que se relacionam direta ou indiretamente à temática da *subjetividade* dos negros e quilombolas. E foi em

função desses motivos, que a influência dos trabalhos de Fanon (1968; 2008) foi subjacente no desenvolvimento de toda esta pesquisa.

Devido a essa parca literatura, a Autora não havia conseguido alcançar trabalhos que demonstrassem uma linha de pensamento que abarcassem o entrelace da *subjetividade*, escravismo, *racismo*, Quilombos e *Educação Escolar Quilombola*. A escolha pela ancoragem nas obras de psicólogos sociais brasileiros se deu com base em duas pressuposições. A primeira era de que os aspectos de *subjetividade* e sua relação com o escravismo e *racismo* estariam pulverizados em obras voltadas para a exclusão social. E a segunda era sobre a ausência de trabalhos científicos a respeito da *Educação Escolar Quilombola*, no campo da Psicologia Social. Isso também, porque a Resolução CNE/CEB n. 08/2012 (Brasil-b, 2012) que homologou essa modalidade de ensino é recente.

As pressuposições apresentadas acima se confirmaram, com exceção para o trabalho da psicóloga negra Maria Aparecida da Silva Bento (2003). Seu trabalho versa sobre a questão do branqueamento e branquitude no Brasil, de uma forma que favorece a identificação da totalidade da sua linha de pensamento. As outras obras que alcançadas durante o levantamento bibliográfico do presente estudo, diferente do trabalho da autora supracitada, tratam as questões étnico-raciais e condições de vida dos negros e quilombolas, na perspectiva da exclusão social.

No tocante à *Educação Escolar Quilombola*, optou-se pela consideração do caráter subjetivo destacado na fase preliminar da elaboração das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola (Brasil-a, 2012), no seu conteúdo e até nos termos que constituem a Resolução CNE/CEB n. 08/2012 (Brasil-b, 2012) que homologou essa modalidade de ensino. Nesse sentido, o que se fez na introdução teórica deste trabalho, particularmente no segundo e terceiro capítulos foi o esforço de uma

tecedura, unindo questões específicas dos negros às consequências psicossociais da exclusão, apontadas pelos psicólogos sociais Gonçalves Filho (1989; 2007), Sawaia (1999; 2008), Carreteiro (2008) e pelo sociólogo Bourdieu (2002), com a definição de *subjetividade* construída por González Rey (2005).

O entendimento gerado por essa triangulação dos dados indicou que o desconhecimento sobre a população negra e os quilombolas sugere uma falsa igualdade étnico-racial, que justifica o menosprezo desse tema. Por isso, ele não frequenta as salas de aula da maioria dos cursos das *universidades* e nem, das escolas da Educação Básica, ficando restrito à instância da educação informal. Por sua vez, o poder de influência da educação informal é explicado por Gomes (2003), ao dizer que o modelo do *racismo* brasileiro foi consolidado nos tempos da escravidão, mas as suas características alcançaram a atualidade, porque foram culturalmente absorvidas por negros e brancos. A autora esclarece que tal absorção ocorre, especialmente através da educação informal recebida do ambiente, que se encarrega de induzir as pessoas à consideração de determinadas diferenças “por meio de tensões, conflitos, acordos e negociações sociais” (2003, p. 29).

Desse modo, as implicações do escravismo e *racismo* seguem à solta, extrapolando a questão socioeconômica, determinando os processos de territorialização e, com isso, impondo uma contínua luta para os negros e, principalmente, para os quilombolas. Conforme o depoimento de Marta do **Quilombo B**:

“Eu ouvi de uma juíza, no ano passado... Ela veio de outro lugar e a causa das questões quilombolas de Belo Horizonte ia ficar sob os cuidados dela. Ela nos disse logo no início da conversa, que nós éramos uns ET’s aqui no bairro [...], Ou seja, ela deixou... Não sei se ela teve... Se ela se sentiu à vontade de falar dessa forma, ou se escapuliu como uma grosseria, mesmo. Mas, ela deixou muito claro que ela tinha passado aqui... Tinha visto o lugar e percebido como aqui destoava do todo.

Eu fiquei pensando o seguinte: ‘olha como é triste, em todos os momentos a gente escuta isso’. Para muita gente, nós somos os invasores daqui... Nós

*somos... Eu já ouvi dizer que aqui é uma ramificação da favela... Para quem é da favela, o normal é falar favela, eu aprendi isso com meus alunos. Eles não gostam de falar assim: 'aglomerado' [...]. É igual com a gente que é negra, para o outro te chamar de negra é um problema, mas para mim, a solução é me chamar de negra... Porque, eu não quero é ser 'moreninha'... Essas outras coisas. A situação do favelado é a mesma, mas, a gente sabe que o olhar de quem vem de fora faz com que eles usem esses termos de uma forma pejorativa. Aqui acontece isso, eles não classificaram a nossa comunidade {quilombola} como uma ramificação da favela, simplesmente por ser realmente uma... Não! Para eles, nós somos invasores, porque, 'se {os negros} invadiram ali na favela {que fica perto do Quilombo}, eles invadiram aqui também'. Eu já ouvi vizinhos nossos que inclusive, estão em parte, invadindo as nossas propriedades sem terem pagado um tostão por isso [...], que vira e fala assim: 'só falta esse povo mudar daqui. Aqui não é o lugar dessa gente, não combina mais'. Só que ninguém observa o seguinte detalhe: não fomos nós que invadimos a cidade, a cidade que chegou e invadiu o nosso espaço" (Marta do **Quilombo B**).*

Em função do enfrentamento ao racismo, a *Educação Escolar Quilombola* foi determinada, de maneira que as suas práticas e ações político-pedagógicas se ancoram na:

- V – valorização da diversidade étnico-racial;
- VI – promoção do bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, credo, idade e quaisquer outras formas de discriminação;
- VII – garantia dos direitos humanos, econômicos, sociais, culturais, ambientais e do controle social das comunidades quilombolas;
- VIII – reconhecimento dos quilombolas como povos ou comunidades tradicionais; (Brasil-b, 2012, p. 05).

A construção da base teórica deste trabalho mostrou no seu quarto capítulo, que a partir da década de 1990, um número crescente de negros se graduou e pós-graduou em diferentes cursos, inclusive na Psicologia. Esse grupo instalou o tema das consequências psicossociais do *racismo* nas Ciências Humanas, Sociais e, também, nessa área de conhecimento. E vários desses novos intelectuais negros passaram a produzir trabalhos científicos sobre o tema. Tal produção compôs a primeira edição do Guia de Referências – Psicologia e Relações Raciais, lançada pelo Conselho Regional de Psicologia da Bahia (CRP-BA, 2005), informando teses, dissertações, livros e artigos

que versam sobre o assunto. Essa publicação foi atualizada e ampliada em 2015, mas não foi possível beneficiar o presente estudo com nenhum dos trabalhos referenciados, pois quando a Autora conseguiu acessá-los o término do mestrado se aproximava. Destaca-se, no entanto, que a iniciativa de elaboração desse Guia resulta do esforço do Grupo de Trabalho Psicologia e Relações Raciais do CRP-BA, criado em 2007 com o objetivo de:

[...] garantir uma discussão com profundidade, contribuindo para uma maior visibilidade e reconhecimento dos efeitos psicossociais do racismo como fatores de sofrimento psíquico; convidar amplamente as/os profissionais e estudantes de psicologia para debater sobre a categoria no seu campo de atuação, lidar com as questões raciais que emergirem no seu cotidiano; além de estabelecer parcerias com entidades locais, estaduais e nacionais que atuam no combate ao racismo e na promoção da igualdade racial (CRP-03, 2015, p. 07).

As ações do CRP-BA foram somadas às do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP-SP), que realizou o I Encontro Nacional de Psicólogos (as) Negros (as) e Pesquisadores (as) sobre Relações Interraciais e *Subjetividade* no Brasil (I Psinep) anteriormente citado no presente estudo (ocorrido no ano de 2010) no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP). Conforme já dito, os participantes desse evento criaram a Articulação Nacional de Psicólogas(os) Negras(os) e Pesquisadoras(es) sobre Relações Raciais e *Subjetividades* (Anpsinep), que objetiva sensibilizar os psicólogos quanto ao sofrimento psicossocial implicado pelo *racismo*, propondo a construção coletiva de ações antirracistas para qualificar as suas práticas profissionais.

Essas informações se conciliam com alguns fatos registrados na história da Psicologia Social no Brasil, demonstrando que a discussão em torno da importância da consideração do elo existente entre os temas da *subjetividade* e as relações étnico-

raciais nas pesquisas e nos cursos de *formação inicial* dos profissionais e professores da Psicologia é antiga.

O francês Roger Bastide legou-nos uma rica bibliografia produzida no país. Sua [...] participação na coordenação da pesquisa sobre “Branco e Negro em São Paulo” da qual participaram entre outros, Florestan Fernandes, Aníela Ginsberg e Virgínia Bicudo, e sua ativa participação na Universidade de São Paulo levaram o Conselho Universitário [...] a conceder-lhe, o título de Doutor “Honoris Causa”.

Donald Pierson, [...] chegou pela primeira vez, ao Brasil para desenvolver uma pesquisa sobre as relações de raça na Bahia. O trabalho de campo resultou, mais tarde, na publicação do livro *Negroes in Brazil: a study of race contact at Bahia* (1942). Retornou ao Brasil, em 1939, [...] Foi professor de Psicologia Social, [...]. Dentre outras publicações editadas no Brasil, é possível destacar: [...], *Estudos de Ecologia Humana* (1948) (Bomfim, 2003, p. 132-133).

É importante destacar que, como professor de Psicologia Social na Divisão de Estudos Pós-Graduados da Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo/USP, Pierson orientou a dissertação da intelectual negra Virgínia Leone Bicudo⁵⁷ intitulada: *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo* (1945), que foi publicada no formato de livro por Marcos Chor Maio, em 2010. Nessa pesquisa, Bicudo deu o nome fictício de Associação de Negros Brasileiros para o movimento negro: Frente Negra Brasileira (FNB), citado no quarto capítulo do presente estudo e entrevistou parte da sua militância.

Em seu estudo sobre a “questão racial” (BICUDO, 1945), Virgínia Bicudo combina análise sociológica (estrutura de classes, status, valores sociais, preconceito de cor) com psicologia social (“atitudes sociais”). Converte assim para sua formação em ciências sociais associada a estudos e experiências no campo da psicanálise. Na trilha de Pierson, ela escolheu tema frequentado desde as primeiras décadas do século XX pelo Departamento de Sociologia da Universidade Chicago, a exemplo do estudo clássico de Thomas Znaniecki (1918), que aborda processos de ajustamento dos imigrantes poloneses nos EUA. Este fenômeno, traduzido por expressivas mudanças culturais, foi analisado na interseção entre valores coletivos e atitudes individuais, ressaltando a dimensão subjetiva nas interações sociais. Nesse momento, as pesquisas sobre atitudes raciais (preconceitos e estereótipos) enfatizavam as críticas ao

⁵⁷ Bicudo foi a psicóloga n. 02, nos registros do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP-SP).

determinismo biológico, ao suposto caráter inato das ações humanas, buscando as razões psicossociológicas das hostilidades entre grupos sociais – étnicos, religiosos, econômicos, etc. (Maio, 2010, p. 34-35).

Isso mostra que a atual luta travada por psicólogos negros no âmbito da Psicologia Social, pela consideração das questões étnico raciais na perspectiva da *subjetividade* tem sido desenvolvida gradativamente, sendo um passo importante para o reconhecimento da formação e conseqüentes condições psíquicas dos negros, quilombolas e demais grupos vitimados pelo *racismo*. Porque, segundo González Rey (Silva, 2009), “a subjetividade é a categoria chave para a compreensão do psiquismo” (p. 170). A *subjetividade* é “um sistema complexo capaz de expressar através dos sentidos subjetivos a diversidade dos aspectos objetivos da vida social que concorrem em sua formação” (González Rey, 2005, p. 19 *apud* Silva, 2009, p. 170). Desse modo, a *subjetividade* insere o processo de formação psíquica “num nível histórico-cultural, no qual as funções psíquicas são entendidas como processos permanentes de significação e sentidos” (González Rey, 2001, p. 01 *apud* Silva, 2009, 170).

A *subjetividade* apresenta o *sujeito* e o social, atados em uma relação indissociável. Por isso, no tangente aos Quilombos, ela é abalizada nos estilos de vida, religiosidade, modos de produção, estrutura parental e hierárquica assumidos pelos quilombolas, caracterizando essas comunidades tradicionais. E também, na fé e nos sentimentos de compaixão e solidariedade que determinam as relações nesses grupos, e deles com os seus entornos, apesar dessa interação com o externo ser atravessada pelo *racismo*, conforme o relato de Sandra do **Quilombo A:**

“Na minha infância, a gente não tinha uma relação com o nosso entorno, que incomodasse muito... A gente não tinha nenhuma relação... A verdade é essa! A gente era muito preservado aqui dentro. A minha mãe sempre manteve a gente o tempo todo preservado aqui [...]. Então, o pouco que a gente saía da comunidade era pra buscar algum tipo de sustento... Ou então, para ir para a escola... Quando a gente saía, nós não éramos bem aceitos pelo entorno da

comunidade, porque, além de sermos negros, a gente sempre foi de uma religião de tradição de religião africana... Sobre a qual, eles não tinham conhecimento. Eles jamais imaginavam qualquer coisa sobre a nossa religião, porque o bairro aqui era muito católico. Dia de missa [...], a Igreja ficava tão cheia, que ficava muita gente do lado de fora [...]. Então, [...] a gente não tinha nenhum tipo de necessidade de aproximar do outro... Tudo o que a gente precisava, [...] tinha aqui dentro da nossa comunidade, pois a nossa família estava aqui... Amigos, a gente tinha aqui... Carinho, atenção... Aqui, a gente podia falar o que queria falar e tinha quem escutasse e compreendesse... Quando a gente ia lá pra fora, por exemplo, os tipos de brincadeiras que tínhamos com os filhos dos vizinhos não agradavam muito a eles... Então, a gente voltava pra brincar aqui mesmo... E ficava sempre aqui. [...] os pais deles {vizinhos} não deixavam muito eles se relacionarem com a gente... A gente ouvia os pais dizendo que nós éramos negros, filhos de mãe solteira... Que a gente era macumbeiro” (Sandra do Quilombo A).

Isso fortalece o entendimento de que os estudos sobre negros e quilombolas precisam considerar a religiosidade, conhecimentos, culturas, condições de mobilidade e interação sociais desses grupos, na perspectiva da *subjetividade*. E justifica o fato da Resolução CNE/CEB n. 08/2012 determinar que:

Art. 36. Na construção dos currículos da Educação Escolar Quilombola, devem ser consideradas as condições de escolarização dos estudantes quilombolas em cada etapa e modalidade de ensino; as condições de trabalho do professor; os espaços e tempos da escola e de outras instituições educativas da comunidade e fora dela, tais como museus, centros culturais, laboratórios de ciências e de informática [...].

Art. 38. A organização curricular da Educação Escolar Quilombola deverá se pautar em ações e práticas político-pedagógicas que visem:

II – a flexibilidade na organização curricular, no que se refere à articulação entre a base nacional comum e a parte diversificada, a fim de garantir a indissociabilidade entre o conhecimento escolar e os conhecimentos tradicionais produzidos pelas comunidades quilombolas (Brasil-b, 2012, p. 14).

Como se observa nesse trecho, é importante considerar as condições de escolarização dos estudantes quilombolas, assim como as condições de trabalho do professor. Aqui novamente enfatiza-se o quanto as dimensões subjetivas são importantes no item que se refere à necessidade de flexibilização da organização

curricular. Isso para contemplar a singularidade, a personalidade e subjetividade de cada aprendiz.

A constituição psíquica apresentada pelos autores soviéticos encontra-se fundamentada no entendimento de que as categorias *individualidade*, *personalidade* e *subjetividade* são entrelaçadas, indissociáveis e se constituem em importantes dimensões do psiquismo humano. Isso é elucidado, por exemplo, na singularidade da *personalidade*, no sentido dela advir da *individualidade* e ser entendida como o conjunto de “elementos da filo e da ontogênese, da integração e do desenvolvimento de características herdadas geneticamente e adquiridas socialmente, desde os primeiros dias de vida” (Silva, 2009, p. 174).

A *personalidade* se refere à complexificação da individualidade de forma superior, cuja base é a individualidade, sendo a gênese e o desenvolvimento histórico-sociais “o tecido” que possibilita seu desenvolvimento (além da atividade e da consciência, que são as outras categorias centrais, junto com a personalidade, para a compreensão do psiquismo) (Silva, 2009, p. 176, *itálico* nosso).

O segundo, terceiro e quarto capítulos desta dissertação mostram que o *racismo* e suas implicações se inserem naquilo que Sawaia (2008) chama de dialética da exclusão/inclusão, tornando-se pauta permanente das lutas travadas pelos negros e quilombolas. Mas, seu poder de afetação parece ser mais grave em todos os níveis do sistema de ensino, pois “na ausência de posicionamento crítico e antirracista” (Valentim & Santos, 2012, p. 28), docentes, discentes, pesquisadores e gestores tendem a silenciar e negar a prática do *racismo* na estrutura do seu trabalho, consolidando e naturalizando o enlace entre o desconhecimento e menosprezo a respeito das questões étnico-raciais.

Para que alunos, professores, gestores e pesquisadores consigam identificar e compreender as afetações que o escravismo e racismo causam no psiquismo e vidas dos negros e quilombolas, os cursos de formação inicial e continuada oferecidos pelas

Instituições de Ensino Superior (*universidades*) precisam dar conta de abordar e ensinar sobre a formação psíquica e, sobretudo, as questões de *personalidade* e *subjetividade* inerentes às relações étnico raciais. Isso estimularia, por exemplo, vários estudos relacionados à cosmovisão e resultante religiosidade da tradição africana no campo da Psicologia, fortalecendo o combate ao *racismo* e ao preconceito religioso. Pois, segundo a definição de *personalidade* apresentada por Leontiev, por exemplo:

[...], chega-se a ser personalidade por meio da socialização e da formação de uma endocultura, através da aquisição de hábitos, atitudes e formas de utilização de instrumentos. A personalidade é um produto da atividade social e suas formas poderão ser explicadas somente nestes termos (Leontiev, 2004, p. 129 *apud* Silva, 2009, p. 176).

Esse conceito de *personalidade* está de acordo com a abordagem feita no terceiro capítulo desta dissertação, sobre o fato das *memórias* práticas também dizerem respeito à tradição religiosa dos povos vindos da África. Porque, tais *memórias* passaram por ressignificações, mas estão relativamente preservadas em grande parte dos Quilombos, sustentadas pelo entendimento de que os mitos de criação das suas culturas de origem, ou seja, os orixás exercem influência sobre sua filiação humana, determinando as suas *personalidades* (Augras, 2008):

Cada pessoa tem, portanto, uma origem divina, que a liga a uma divindade específica. Essa parte divina é situada dentro da cabeça. Na religião nagô, a cabeça (*ori*) é a parte mais importante da pessoa, é o próprio sítio da individualidade, sua síntese.

A individualidade não reside apenas no interior da cabeça concreta (*ori inu*), ela existe também em nível transcendente, pois no outro mundo, Ihe corresponde um duplo espiritual. Cada aspecto da personalidade – como tudo que vive – existe ao mesmo tempo no plano concreto e no plano espiritual.

O ser humano, ao nascer, propicia a atualização das forças míticas, que vão poder agir concretamente, através dele. A substância de origem divina manifesta a filiação a um deus {orixá} específico, o *Eledá*, por isso, chamado o “dono da cabeça” (*Olori*).

Eledá é um princípio coletivo, imagem que representa uma potência, uma força da natureza, um símbolo social, um modelo de comportamento (p. 60-61).

O trabalho de campo confirmou que, ao menos para os seguidores do candomblé, essa relação existente entre os orixás e as pessoas contribui para o delineamento das suas *personalidades* e até mesmo, define vocações profissionais (Augras, 2008), conforme abordagem contida no terceiro capítulo do presente estudo. Isso foi corroborado no relato de Sandra do **Quilombo A**, sobre a apresentação da sua religiosidade e visão de mundo que fez no curso de Memórias Tradicionais, promovido pela Universidade Federal de Bicas (UFB – nome fictício), para alunos do último ano de diferentes cursos de graduação:

*“Tinha pessoas que pegavam a mão da gente... Abraçavam a gente e choravam e falavam assim: ‘Deixa eu só chorar?’. [...] E para nós era bom estar ali com eles. Engraçado... A mãe {yalorixá, mãe da depoente} falava assim: “Deixa eles abraçarem, porque eles querem se descarregar... Vamos abraçar’. [...], você sabe a questão do orixá... Que a gente cria a personalidade pela influência do orixá? {pergunta feita para a Autora, respondida com um aceno de concordância}. Pois é, a profissão também tem muito a ver com a influência do orixá. E não adianta, por exemplo, eu sendo de Iansã... E minha família achar que eu tenho que fazer {curso de} Direito... Eu não vou fazer, porque não gosto de Direito. [...] nessa relação da gente com o nosso orixá, [...]. Não dá para assumir uma profissão, sem saber se ela tem alguma coisa a ver com o nosso orixá” (Sandra do **Quilombo A**, grifos nossos).*

Cabe dizer que a negligência quanto ao ensino sobre a constituição psíquica e suas dimensões garante a permanência de um fator quase imperceptível que *paira no espaço interno das universidades* (ou IES). Trata-se de algo que parece contaminar e entorpecer muitas pessoas, tanto nos seus processos de formação, quanto no exercício das suas funções docentes e profissionais. Esse fator foi identificado aqui como *racismo institucional*, pois quando o *racismo* se alimenta e se estabelece em uma instituição, adquire o nome de *racismo institucional*. Para se estabelecer e garantir a sua existência, o *racismo institucional* se processa por intermédio da sub-repção, ou seja, omitindo, ocultando, desprezando, fraudando, subtraindo e/ou alterando teorias e informações,

capazes de inspirar e/ou fomentar determinadas atitudes e medidas que, ameaçam a *ordem moral* estabelecida pelos interesses opressores do grupo hegemônico.

No presente estudo, o *racismo institucional* é percebido como resultante da sub-repção, ou seja, da subtração de partes da base teórica que explica a constituição dos *seres humanos*. Trata-se, portanto, de um investimento negligente no ensino sobre o psiquismo e suas dimensões, como a *personalidade*, *individualidade* e *subjetividade*. Assim, em função do racismo institucional, esses elementos que são importantes dimensões do psiquismo e ajudam as pessoas, enquanto seres humanos que são, compõem a base teórica da Psicologia, sobretudo, da Psicologia Social, onde a presente pesquisa encontra-se abrigada, apesar de negligenciados nos cursos de *formação inicial* das IES.

Porém, enquanto as IES atendem fielmente aos interesses do grupo hegemônico de perpetuação do *racismo* e respectivas desigualdades, mantendo o seu poder de domínio cada vez mais ampliado, os povos dos Quilombos parecem ter uma *psicologia própria* e dinâmica, advinda das suas *memórias*, tradições e religiosidade. Pois, conforme a abordagem feita no terceiro capítulo deste estudo, os quilombolas se cuidam, sentindo-se contemplados, seguros e protegidos nos seus territórios. Eles compreendem a ligação existente entre a consciência *de si* e o conhecimento das próprias *memórias*. Seu arcabouço mnemônico é entendido pelo grupo como o eixo da vida pessoal e da coletividade, fazendo com que essas pessoas se deixem direcionar pela solidariedade, fé e compaixão. E isso justifica as suas tantas lutas em defesa das suas comunidades, culturas, religiosidade, espaços físicos e territorialidade.

Por esse motivo, e também em nome da tradição africana, os povos dos Quilombos consideram que os alimentos são sagrados e que a sua partilha promove a união e solidariedade entre as pessoas. Isso explica o cuidado que os quilombolas têm

com o preparo das refeições e a sua satisfação em servi-las aos visitantes, ou em festas e em mutirões. Para eles, a comunidade deve trabalhar, celebrar e se alimentar unida (Brasil, 2007).

Essa função sagrada de promover a unidade, que os alimentos possuem para os povos dos Quilombos foi confirmada nos modos que as famílias de Sandra e Marta dos **Quilombos A e B** receberam a Autora do presente trabalho, para a realização das entrevistas e também, no seguinte relato:

*“A gente não procurava se relacionar com as pessoas daqui de perto, não. Mas, isso foi enquanto a gente era criança, mesmo [...]. Quando nós começamos a crescer mais e nos tornamos adolescentes, o nosso grupo ficou muito grande... E como nós éramos muito unidos, começamos a atrair os adolescentes da vizinhança. Então, todo mundo queria juntar com a nossa turma [...]. Aí, foi onde já não tinha mais pai nem mãe que segurasse. Os pais e as mães tinham que vir aqui chamar os filhos: ‘Fulano, vem almoçar’. E eles respondiam: ‘Ah, mãe, já comi aqui na casa da dona Dalva... Não quero comer não, porque, eu já comi a comida daqui, hoje’ [...]. E aí, [...], eu acredito que com essa convivência com os adolescentes do entorno, eles foram levando informações daqui de dentro para as suas casas... Falando sobre quem éramos nós para as famílias deles” (Sandra do **Quilombo A**).*

A questão da alimentação também tem lugar na Resolução CNE/CEB n. 08/2012, que homologou a Educação Escolar Quilombola e determina:

Art. 12 Os sistemas de ensino, por meio de ações colaborativas devem implementar, monitorar e garantir um programa institucional de alimentação escolar [...], com os seguintes objetivos:

I – garantir a alimentação escolar, na forma da Lei e em conformidade com as especificidades socioculturais das comunidades quilombolas;

II – respeitar os hábitos alimentares do contexto socioeconômico-cultural-tradicional das comunidades quilombolas [...].

Art. 13 Recomenda-se que os sistemas de ensino e suas escolas contratem profissionais de apoio escolar oriundos das comunidades quilombolas para produção da alimentação, de acordo com a cultura e hábitos alimentares das próprias comunidades (Brasil-b, 2012, p. 07).

Com base na somatória dos argumentos supracitados e no que foi desenvolvido no terceiro capítulo deste trabalho, se pode afirmar que essas comunidades tradicionais vivenciam sua formação psíquica, através da expressão natural, simultânea e contínua das suas *personalidades*, *individualidades*, *subjetividades* e respectivas *memórias*, sem a mínima necessidade de racionaliza-las, nominá-las, categorizá-las e/ou teorizá-las. Por causa dessa vivência espontânea com os sentidos desses termos constituintes do psiquismo, somente a quilombola Sandra do **Quilombo A** utilizou o termo *personalidade*, ao falar da sua religiosidade. Mas, os outros não foram citados por nenhuma das duas participantes dos **Quilombos A e B**, mesmo porque, os roteiros de entrevistas buscaram conhecer os elementos que poderiam compor os cursos de formação da docência da Educação Escolar Quilombola.

Essas depoentes demonstram saber que a consciência que possuem sobre quem são, onde estão e para onde devem ir advém da sua familiaridade com os próprios sentimentos, afetos, emoções e *memórias* pessoais e da sua coletividade. Tanto, que a participante Sandra do **Quilombos A** se referiu aos “brancos”, incluindo a maioria das pessoas que atuam nas *universidades* como docentes, pesquisadores, discentes e ainda, a uma parte dos gestores e professores das escolas da Educação Básica, como quem não se conhece, por não ter *memória*:

“Então é assim, essa referência {vinda das próprias memórias} que não se perde na gente... E eles, os brancos se perdem muito nisso... E essa coisa deles ficarem perdidos provoca um medo neles! Por isso, eles nos odeiam o tempo todo. Eles nos odeiam porque ficam perdidos e ficam com medo da gente [...]. A gente não foi feita pra odiar, porque, a gente não tem preconceito. Então, a gente não pode entrar na onda de ninguém. A gente pode ter raiva, tristeza, mas não pode ter ódio, porque, a gente não foi feita pra odiar... O ódio é uma coisa que não foi feita para o negro, porque, se o negro fosse feito pra odiar, eles não se uniam tanto [...]. Eu falo que índios e negros não conseguem odiar” (Sandra do **Quilombo A**, grifos nossos).

De fato, as *memórias*, sobretudo, as que se referem à tradição oral influenciam as *subjetividades* pessoal e social dos quilombolas, singularizando cada uma das suas comunidades e, ao mesmo tempo, concedendo-lhes uma forte adesão afetiva intergrupala e deles com os territórios que ocupam. Por isso, a Resolução CNE/CEB n. 08/2012 faz as seguintes determinações para a implementação da Educação Escolar Quilombola também devem:

§ 3º A questão da territorialidade, associada ao etnodesenvolvimento e à sustentabilidade socioambiental e cultural das comunidades quilombolas deverá orientar todo o processo educativo definido no projeto político-pedagógico.

Art. 33 O projeto político-pedagógico da Educação Escolar Quilombola deve incluir o conhecimento dos processos e hábitos alimentares das comunidades quilombolas por meio de trocas e aprendizagem com os próprios moradores e lideranças locais (Brasil-b, 2012, p. 13).

As constatações e contestações realizadas nesta análise mostram que, irrefutavelmente, a Psicologia Social possui um rico arcabouço teórico sobre a constituição psíquica, suas dimensões e conseqüentes formas de expressão. Essa riqueza é de fundamental importância para quaisquer formas de atuação e/ou análises voltadas para as relações étnico raciais no Brasil. E, em igual medida, para os docentes que irão atuar na Educação Escolar Quilombola sejam formados e atuem, garantindo o êxito da implementação dessa modalidade de ensino.

Isso porque, a base teórica da Psicologia Social trabalhada na perspectiva dos aspectos subjetivos implicados pelas opressões escravista e racista, que determinaram a fundação dos Quilombos e criaram os estilos de vida dos quilombolas, se mostrou intimamente ligada ao caráter subjetivo das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola ressaltado neste estudo, particularmente, no seu quarto capítulo.

Finalizando essa discussão analítica e retomando as entrevistas realizadas e os objetivos traçados para essa dissertação, elenca-se agora alguns tópicos abordados pelos entrevistados no tange aos elementos necessários para implementação da Educação Escolar Quilombola:

a) os entrevistados gestores dizem que os docentes ainda precisam conhecer a legislação mais a fundo, conhecer a cultura e literatura afro-brasileiras. Os professores precisam ser sensibilizados em relação ao tema e, para isso, é preciso melhorar a formação docente. Os docentes e todos da escola devem conhecer as comunidades que são atendidas pelas escolas da Educação Básica e devem contribuir para fortalecer esses grupos sociais, respeitando seus valores e colaborando para empoderamento dos sujeitos dessas comunidades, tanto no interior da escola, quanto diante da sociedade e mercado de trabalho. Falaram ainda da importância de se pensar a formação de grupos para discussão do tema sem segregar – para não ficar cada um lutando por si e envolver a comunidade do entorno da escola. Uma gestora apontou para a importância de trazer professores e educadores da própria comunidade, pois eles melhor que ninguém compreendem a própria comunidade.

b) as quilombolas entrevistadas destacaram que a Educação Escolar Quilombola deve contribuir para que as novas gerações entendam a importância do seu pertencimento a uma comunidade tradicional. Segundo essas participantes, essa nova modalidade de ensino deve evidenciar as conquistas e os grandes líderes da história do povo negro. Assim, as professoras precisam aprender sobre as comunidades quilombolas, para investirem no reconhecimento, preservação e ensino respeitoso da cultura negra. Os professores devem contar a história como ela de fato ocorreu, com lutas, opressão, mas também resistência e vitórias do povo negro. A escola deve aprender para ensinar sobre as religiões de matriz africanas, inclusive, a respeito da

importância dos alimentos, dos Orixás, dos antepassados fundadores de cada comunidade quilombola e suas tradições. E, por fim, as participantes quilombolas destacaram que a Educação Escolar Quilombola tem o desafio de não tratar seus discentes como iguais, mas compreender que “cada um é um ser humano, com histórias e jornadas próprias”. Nesse sentido, elas evidenciaram a importância da consideração da subjetividade e singularidade.

Esses elementos aqui citados, se levados em consideração, podem ser pensados para formação de futuros docentes para atuação na Educação Escolar Quilombola. Além de todas as considerações epistêmicas, antes discutidas no presente texto, especialmente as considerações sobre a subjetividade.

VII - CONSIDERAÇÕES FINAIS

VII – 1. Da conclusão para as ações

A realização desta pesquisa no campo da Psicologia Social permitiu que os assuntos relacionados à subjetividade e memórias dos negros no Brasil fossem priorizados, partindo de quatro aspectos. Primeiro, os Quilombos são majoritariamente formados por negros e se configuram em uma das mais importantes reações ao escravismo e racismo. Segundo, esses grupos se destacam na população negra, porque conseguiram reunir e preservar grande parte das memórias e saberes que constituem o legado tradicional africano do país. Terceiro, a Educação Escolar Quilombola determina, entre outras coisas, que os estilos de vida, produção, cultura, religiosidade, histórias e jornadas de lutas desses grupos sejam considerados nos seus cursos de formação docente e respectivo projeto político-pedagógico. E por último, todas essas características dos povos dos Quilombos e da modalidade de ensino que foi construída para eles são inerentes à subjetividade e memória desses grupos. Então, como as histórias de vida e de luta dos quilombolas concederam o sentido da Educação Escolar Quilombola, tudo isso também se inscreve na perspectiva histórico-cultural que fundamenta a Psicologia Social, na base teórica de Leontiev e Vigotski que versa sobre a formação psíquica (Silva, 2009) e ainda, na teoria da subjetividade de González Rey (2005).

As entrevistas de Sandra e Marta dos **Quilombos A e B** apresentaram críticas voltadas para as Instituições de Ensino Superior (IES), mediante o argumento de que tais Instituições formam gestores, professores, formuladores de políticas públicas e pesquisadores, sem a sensibilidade que as depoentes julgam necessária, para se relacionarem com os quilombolas.

Por sua vez, os gestores Márcio, Cleber e Joana, das **DREs X e Y** revelaram desconhecimento e menosprezo, no tocante ao Ensino das Relações Étnico-Raciais, à existência e características dos Quilombos no Brasil, sobretudo dos que estão situados na cidade de Belo Horizonte (MG) e à Educação Escolar Quilombola, com todas as demandas para a sua aplicação. Isso também remeteu às universidades, sinalizando possíveis falhas nos processos de formação desses gestores, pelo menos, nos seus cursos de formação inicial.

Quando as entrevistas coletadas no trabalho de campo insinuaram falhas no espaço interno das universidades, questões que antes pareciam independentes desta pesquisa, vividas e observadas pela Autora, desde o início do curso de mestrado na Psicologia Social ganharam um significado mais amplo. De certo, elas permaneceram no espaço sublinear deste estudo, mas paradoxalmente, conseguiram subsidiar o entendimento geral da trama desta investigação. A significativa influência dessa vivência sublinear permitiu, por exemplo, que a Autora lançasse um olhar mais sensível e inquiridor para as críticas feitas pelas quilombolas, aos profissionais formados nas IES.

Percebeu-se que o racismo institucional e a sub-repção, entendida como sua principal mantenedora nas IES se garantem, na medida em que as IES fornecem cursos, especialmente de formação inicial para pedagogos e professores que quase não ajudam os alunos a compreenderem a própria constituição psíquica e suas dimensões, tais como a subjetividade, memórias, personalidade e individualidade.

Os resultados do trabalho de campo e a respectiva discussão analítica desta pesquisa mostram que os cursos de formação docente e a construção do projeto político-pedagógico da Educação Escolar Quilombola devem ir além da capacitação profissional e técnico-científica. Especialmente, os cursos de formação devem habilitar pessoas

continuamente dispostas a identificar e reunir elementos capazes de garantir o reconhecimento, respeito e valorização dos quilombolas, como *seres humanos*.

Trata-se da necessidade de que a docência e gestores da Educação Escolar Quilombola consigam vencer a curiosidade, estranhamento, desconhecimento e menosprezo que poderiam conduzi-los a práticas racistas e ou a omissões, diante de quem tem essas posturas, sobretudo nas escolas. Pois, com essa superação, tais profissionais dariam conta de olhar nos olhos dos quilombolas, conhecer seus estilos de vida e até, de interagir com eles, vendo-os como os *seres humanos* que são.

Isso pode ser alcançado, ou melhor, a Educação Escolar Quilombola pode ser implantada com significativo êxito se a construção do seu projeto-político pedagógico e, especialmente, se os cursos de formação da sua docência forem beneficiados pelas teorias relacionadas à formação psíquica e respectivas questões de personalidade, individualidade, subjetividade e memórias supracitadas.

Mas, para tanto, o entendimento conclusivo do presente estudo apresenta-se como uma alerta para que as equipes que irão trabalhar com a Educação Escolar Quilombola compreendam a constituição psíquica e suas conseqüentes dimensões, não para ensiná-las aos quilombolas, porque eles se compreendem, entendem e respeitam as demais pessoas, a natureza e o entorno das suas comunidades, com habilidade e segurança, a partir do que a Autora chamou nesta pesquisa de uma *psicologia própria*.

Acredita-se que, o início da busca de qualquer contato com os quilombolas e, por conseguinte, de quaisquer investimentos na elaboração de cursos de formação continuada devem ser precedidos por trabalhos de formação a respeito do próprio psiquismo. Caso isso já estivesse ocorrendo, a carência identificada nas falas dos gestores entrevistados e analisada no conjunto desta obra teria chance de ser minimizada.

Isso se encontra alicerçado na expectativa de que o aprendizado sobre o próprio psiquismo estimule a tomada da consciência *de si* e dos consequentes aspectos de subjetividade e memórias. Pois, apesar dessa formação sobre constituição psíquica não garantir que essas pessoas passem a ter um comportamento antirracista no exercício das suas atividades nas escolas quilombolas, esse passo seria um investimento plausível, sobretudo, para a Psicologia Social, porque fortaleceria a apregoada postura crítica que caracteriza esse campo de conhecimento.

VII – 2. Outros produtos desta pesquisa

A elaboração da introdução teórica deste estudo gerou avanços significativos, no sentido do entendimento das afetações psíquicas promovidas pelo racismo e escravismo. Isso foi alcançado ainda de forma introdutória, porque o tema e objetivos desta pesquisa não se referiam diretamente a essa questão.

Essas formas de afetação psíquica surgiram como consequências naturais dos estudos que fundamentaram a parte teórica desta dissertação, sugerindo inicialmente, a realização de inferências na abordagem de Bourdieu (2002) sobre a violência simbólica e sua assimilação. Disso, seguiram-se outras inferências feitas sobre as atitudes reativas apresentadas por Gonçalves Filho (2007), ao versar a respeito das vítimas da humilhação social, e ainda, ao que Carreteiro chamou de *projeto doença*.

A Autora fez essas inferências, tentando localizar os negros nos modos de reações apontados por esses autores, apesar dos seus trabalhos priorizarem os efeitos psicossociais resultantes dos processos de exclusão social e não diretamente, do escravismo e racismo. Isso resultou na organização de um elenco das diferentes reações que os negros podem desenvolver, diante da humilhação social continuamente sofrida.

Tal elenco compôs o segundo e terceiro capítulos do presente estudo, tornando-os densos e amplos. Porém, a manutenção desse formato do presente trabalho foi consequente da escolha de oferecer aos leitores, uma linha de pensamento que se mostre razoavelmente, com um *princípio, meio e fim*. Isto, em contrapartida da escassez de trabalhos com essas características, encontrada na fase do levantamento bibliográfico desta pesquisa.

A identificação das atitudes reativas dos negros não foi o alvo desta análise, mas cabe citá-las nesta etapa final da dissertação, porque muitos dos seus sentidos e efeitos se evidenciaram de modo sublinear, nas entrevistas das participantes dos **Quilombos A e B** como, por exemplo, no relato de Sandra, referindo-se ao racismo diuturnamente sofrido pelos negros, aquilombados ou não:

“Quando a pessoa vira pra gente e diz assim: ‘Oh, seu nego’, ela diz isso com ódio... Até um guarda {policial}, quando {aborda um negro}... Ele faz com ódio... Porque sabe que assim, ele vai provocar raiva na gente... E ele quer é isso... Ele sabe que se provocar esses sentimentos de raiva e ódio na gente... Nós vamos cair na cilada dele... Entrar na onda da raiva e do ódio dele e revidar. É o que eu falo pros meninos: ‘se um guarda falar pra vocês assim... Cala a boca, seu macaco’ – fiquem calados. Porque ele quer te levar... Ele quer te levar pra onda do ódio e da raiva que ele está sentindo. A gente não foi feito pra odiar, porque a gente não tem preconceito. Então, a gente não pode entrar na onda de ninguém” (Sandra do **Quilombo A**)

Com esse relato, a participante Sandra corrobora a parte do elenco de atitudes reativas dos negros construída no segundo capítulo, particularmente na etapa da resignação judicativa, que se refere à atitude de se refletir sobre a humilhação sofrida, tentando superar as opiniões e/ou falácias estabelecidas a respeito dos negros (como a de que “todo negro é bandido”).

Ao mesmo tempo, a depoente apresenta uma forma de superação positiva da fase do grito e ação impulsiva, sugerindo que “os meninos” da sua comunidade não se deixem contaminar pela onda de raiva e ódio, proposta pelo policial, porque assim eles

não vão pensar em vingança. A sabedoria de Sandra lhe permite explicar os motivos do seu aconselhamento, dizendo para “os meninos” que os negros não foram feitos para odiar, porque não têm preconceito. E assim, a quilombola também demonstra sua habilidade para fazer o julgamento identificado no passo a passo do processo de formação da atitude militante detalhado nesse segundo capítulo, partindo do subsídio teórico oferecido por Gonçalves Filho (2007) e Sawaia (2008).

Do mesmo modo que as entrevistas das participantes dos **Quilombos A e B** apontaram aspectos importantes para o elenco das possíveis atitudes reativas dos negros, aqui construído. Acredita-se que cada um dos outros modos de reação ao escravismo e racismo nele apresentados poderia gerar várias análises.

Por isto, esta dissertação é concluída com a sugestão de maior investimento em pesquisas que versem sobre as condições psicossociais, não só dos negros e quilombolas, mas também dos indígenas e demais grupos constituintes da realidade social brasileira, à revelia dos seus *status* socioeconômico e/ou político.

Espera-se que assim, essas pessoas e suas histórias de vida e de luta sejam mais profundamente compreendidas, respeitadas e valorizadas. E que isso implique intervenções profissionais e criação de políticas públicas que atendam ao que essas análises apontarem, no sentido do combate à humilhação social promovida por todas as formas de opressão.

REFERÊNCIAS

Almeida, A. W. B. (1996). Quilombos: sematologia face a novas identidades. In A. W. B. Almeida (1996). *Frechal: Terra de Preto – Quilombo reconhecido como reserva extrativista* (pp. 11-19). São Luís/Maranhão: Ed. São Luís.

Aragão, J. (2006). Identidade. In J. Aragão (2006). *Jorge Aragão CD Duplo – Edição Comemorativa* (Faixa 5). Rio de Janeiro: Gravadora Som Livre. Recuperado em 16 junho, 2016, de <https://www.youtube.com/watch?v=L4APmUfAud4>.

Arendt, H. (1997). *Entre o passado e o futuro*. Recuperado em 15 de abril de 2016 de <http://abdet.com.br/site/wp-content/uploads/2014/11/Entre-e-passado-e-futuro.pdf>.

Arraes, J. (2014). E Dandara dos Palmares, você sabe quem foi? *Revista Fórum - Portal Fórum – Questão de Gênero*, p. 1. Recuperado em 29 de dezembro, 2015, de <http://www.revistaforum.com.br/questaoodegenero/2014/11/07/e-dandara-dos-palmares-voce-sabe-quem-foi/>.

Augras, M. (1980). *A dimensão simbólica: o simbolismo nos testes psicológicos* (2ª ed.). Petrópolis/RJ: Editora Vozes.

Augras, M. (2005). *Todos os santos são bem-vindos*. Rio de Janeiro/RJ: Editora Pallas.

Augras, M. (2008). *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis/ RJ: Editora Vozes.

Barbosa, M. (2014). Quilombo não é só um. In E. Ribeiro., & M. Barbosa, (orgs.). (2014). *Cadernos Negros - volume 37: poemas afro-brasileiros*. São Paulo, Editora Quilombohoje.

Benjor, J. (1974). Zumbi (Faixa 08). In J. Benjor (1974). *CD A Tábuca de Esmeralda*. Rio de Janeiro: Gravadora Phillips Records. Recuperado em 09 novembro, 2015, de <https://www.youtube.com/watch?v=Kpbk JrJodcQ>.

Bento, M. A. S. (2003). Branqueamento e branquitude no Brasil, pp. 25-57. In: Carone, I., & Bento, M. A. S. (orgs.). *Psicologia Social do Racismo – Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. (2ª edição). Petrópolis, RJ. Editora Vozes.

Bethânia, M. (2012). Carta de amor. Bethânia, M. (2012), s.p. – Faixa 09. CD: *Oásis de Bethânia*. Rio de Janeiro, RJ. Gravadora Biscoito Fino.

Bicudo V. L. (2010). *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. In: Maio, M. Chor (org.). São Paulo, SP. Editora Sociologia e Política.

Bittencourt, S. (2009). Naquela mesa (Faixa n.?). In: Z. Duncan (2009). *CD De Bandolin a Bandolin*. São Paulo: Gravadora Biscoito Fino. Recuperado em 16 julho, 2016, de https://www.youtube.com/watch?v=t_j9JazasX0.

Bomfim, E. M. (2003). Contribuições para a História da Psicologia Social no Brasil. In: Jacó-Vilela, A. M., Rocha. M. L., & Mancebo, D. (Orgs.). *Psicologia Social Relatos na América Latina* (pp. 123-144). (Tradução: Antônio Carlos Cerezzo). Campinas/SP: Casa do Psicólogo.

Bourdieu, P. (2004). *Coisas Ditas*. São Paulo/SP: Editora Brasiliense.

Brasil-a (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Artigos 215 e 216. Recuperado em 17 agosto, 2012, de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituição/Constituição

Brasil-b (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil. Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT)*. Artigo 68. Recuperado 17 agosto, 2012 de http://www.planalto.gov.br/ccivil_-3/Constituição/Constituição.htm#dtart68

Brasil-c (1998). *Relatório Técnico-Científico sobre os Remanescentes da Comunidade de Quilombo de São Pedro, no Vale do Ribeira, SP*. (Equipe técnica: Stucchi, D., Chagas, M. F., Brasileiro, S., Oliveira Júnior, A. N., & Maricondi, M. I.). Ministério do Desenvolvimento Agrário/Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Brasília/DF.

Brasil (2003). *Decreto nº 4.887 de 20/11/2003*. Brasília, DF.

Brasil (2004). *Relatório Técnico de Identificação, Delimitação e Reconhecimento das Comunidades Remanescentes de Quilombos Aliança e Santa Joana, municípios de Cururupu e Mirinzal, Maranhão*. Ministério do Desenvolvimento Agrário/Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Brasília, DF.

Brasil (2005). *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do Quilombo de Gurutuba, Minas Gerais*. (Costa Filho, Aderval). Ministério do Desenvolvimento Agrário/Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Brasília, DF.

Brasil (2006). *Lei n. 11.340, publicada em 07/08/2006 – Lei Maria da Penha*. Brasília/DF. Recuperado em 25 de novembro de 2015 em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm

Brasil-a (2007). *Decreto nº 6.040, de 07/02/2007*. Brasília/DF. Recuperado em 17 de agosto de 2012 de www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm.

Brasil-b (2007). *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Território da Comunidade Remanescente de Quilombos Invernada dos Negros*. (Equipe técnica: Mombelli, R., Teixeira, L., Marcon, F., Reis, A. Wischermann, J., Neto, & Atthualpa C. M.). Ministério do Desenvolvimento Agrário/Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Brasília/DF.

Brasil (2008). *Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Sócio-Cultural – Quilombo de Marques, Médio Vale do Mucuri, Minas Gerais*. (Equipe técnica: Lima, D. M., Faria, A. T. D. P., Marques, C. E., Nascimento, E. L. M., & Cyreno, L.). Ministério do Desenvolvimento Agrário/Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Brasília/DF.

Brasil (2009). *Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Ministério da Educação (MEC). Brasília/DF.

Brasil-a (2010). *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) da Comunidade Quilombola Caraíbas – Sergipe*. (Equipe técnica: Balen, M., Costa Filho, A., Franco, R. L., Oliveira, V. P., & Salaini, C. J.). Ministério do Desenvolvimento Agrário/Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Brasília/DF.

Brasil-b (2010). *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) da Comunidade Remanescente do Quilombo de Pedra do Sal, Rio de Janeiro, RJ*. (Equipe técnica: Mattos, H., & Abreu, M.). Ministério do Desenvolvimento Agrário/Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Brasília/DF.

Brasil (2011). *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) da Comunidade Quilombola de Mesquita, Brasília/ DF*. (Equipe técnica: Braga, A. G. & Martins, R. S.). Ministério do Desenvolvimento Agrário/Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Brasília/DF.

Brasil (2013). *Programa Brasil Quilombola - Diagnóstico de Ações Realizadas em 2012*. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir). Recuperado em 114 de março de 2016 de <http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/publicacoes/diagnosco-do-programa-brasil-quilombola-marco-de-2012-1>

Brasil (2013). *Guia de Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas – Programa Brasil Quilombola*. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir). Brasília, DF. Recuperado em 13 de março de 2016 de <http://www.seppir.gov.br/sobre-2/relatorios-de-gestao>.

Brasil (2013). *Guia de Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas – Programa Brasil Quilombola*. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir). Brasília, DF. Recuperado em 13 de março de 2016 de <http://www.seppir.gov.br/sobre-2/relatorios-de-gesta>.

Brasil (2015). *Programa Brasil Quilombola – Relatório de Gestão 2014*. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir). Brasília/DF. Recuperado em 13 de março de 2016 de <http://www.seppir.gov.br/sobre-2/relatorios-de-gestao>.

Brasil (2016). *Seppir – Promovendo a igualdade racial para um Brasil sem racismo*. Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos/ Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir). Brasília, DF.

Breakwell, Glynis M. (2010). Métodos de Entrevista, pp. 238-259. In: Breakwell, G. M., Fife-Schaw, C., Hammond, S. & Smith, J. A. (orgs.). *Métodos de Pesquisa em Psicologia*. Porto Alegre, RS. Editora Artmed.

Cabecinhas, R. Lima, M. E. O., & Chaves, A. M. (2006). Identidades nacionais e memória social: hegemonia e polémica nas representações sociais da História, pp. 01-29. In: Miranda, J. e João, M. I. (Eds.). *Identidades Nacionais em Debate*. Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS). Portugal. Universidade do Minho.

Calheiros F. P., & Stadler, H. H. C. (2010). *Identidade étnica e poder: os quilombos nas políticas públicas brasileiras*, pp. 133-139. Florianópolis, SC. Revista Kátal, v.13n. 1. Jan/jun.

Carneiro, Edison (2011). *O quilombo dos Palmares*. São Paulo, SP. 5ª Edição. Editora WMF Martins Fonte Ltda.

Carreiro, T. C. (2008). A doença como projeto – Uma contribuição à análise de formas de afiliações e desafiliações sociais, pp. 87-93. In: Sawaia, Bader B. (Org.). *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Coleção Psicologia Social. Petrópolis, RJ. 8ª Edição. Editora Vozes.

Carvalho, I. C. M. (2007). *Subjetividade e sujeito ecológico: contribuições da psicologia social para a educação ambiental*. Recuperado em 20 de agosto de 2013 de http://www.isabelcarvalho.blog.br/?page_id=48 Consulta realizada em 20/08/2013.

Carvalho, J. J. (2011). A economia do axé: Os terreiros de religião de matriz afro-brasileira como fonte de segurança alimentar e rede de circuitos econômicos e comunitários, pp. 37-62. In: Ministério do Desenvolvimento e Combate à Fome. *Alimento: Direito Sagrado*. Brasília, DF.

Caymmi, D. (2006). O vento – Procelaria – A dona do raio. Maria Bethânia (2006), s.p. – Faixa 13. CD: *Mar de Sophia*. Rio de Janeiro, RJ. Gravadora Biscoito Fino.

Cunha Júnior, H. (2010). *Tecnologia africana na formação brasileira*. Lapa, RJ. 1ª Edição. Editora: Espalhafato Comunicação e Produção.

Caymmi, D. (2006). Canto de Nanã (2006). Maria Bethânia, s. p. – Faixa 17. CD: *Mar de Sophia*. Rio de Janeiro, RJ. Gravadora Biscoito Fino.

Cunha Júnior, H. (2010). *Tecnologia africana na formação brasileira*. Rio de Janeiro, RJ. 1ª Edição. Editora Espalhafato Comunicação e Produção.

D'Adesky, J. (2001). *Pluralismo Étnico e Multiculturalismo – Racismos e Antirracismos no Brasil*. Rio de Janeiro, RJ. Editora Pallas.

Dias, P. (2001). A “outra” festa negra. **In:** Kantor, I. & Jancsó, I. (org.). *Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. Volume II. FFLCH/USP. São Paulo, SP. Hucitec/Edusp.

Dicionários Porto Editora (2003-2015). *Infopédia: Dicionário da Língua Portuguesa COM Acordo Ortográfico*. Recuperado em 28 de dezembro de 2015 de <http://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/milit%C3%A2ncia>.

D2, M. (2008). Minha Missão. In: D2, M., CD: *A Arte do Barulho* s. p. - Faixa número 11. Gravadora EMI. Recuperado em 20 de dezembro de 2015 de <https://www.letras.mus.br/marcelo-d2/1385196>.

Fanon, F. (1968). *Os condenados da terra* (Tradução: Melo, L. J.). Rio de Janeiro, RJ. Editora Civilização Brasileira.

Fanon, F. (1983). *Pele negra máscaras brancas*. (Tradução: Silveira, R.) Salvador, BA. EDUFBA.

Fausto, B. (1995). *História do Brasil*. São Paulo, SP. 2ª Edição. Editora USP/Fundação do Desenvolvimento da Educação.

Flick, U. (2005). Entrevistas semiestruturadas, pp. 89-108. In: Flick, U. *Uma Introdução à Pesquisa Qualitativa*. 2ª edição. Porto Alegre, RS. Editora Bookman.

Freitas, A. (2011). *Quem foi a Escrava Anastácia?* Revista Afro. Recuperado em 29 de dezembro de 2015 de <http://www.revistaafro.com.br/destaques/quem-foi-a-escrava-anastacia>

Freyre, G. (1984). *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro, RJ. 23ª Edição. Livraria José Olympio Editora.

Gandin, L. A., Pereira, J. E. D., & Hypólito, A. M. (2002). *Para Além de uma educação multicultural: Teoria racial crítica, pedagogia culturalmente relevante e formação docente (entrevista com a professora Gloria Ladson-Billings)*. Revista Educação e Sociedade. Ano XXIII, nº 79. Agosto/2002, p. 275-293. Recuperado em 20 de agosto de 2013 de WWW.scielo.br/pdf/es/v23n79/10858.pdf

Gomes, F. S. (2011). A diáspora africana nos quilombos: O estudo clássico de Edison Carneiro. In: *O Quilombo dos Palmares*. São Paulo, SP. 5ª Edição. Editora WMF Martins Fontes Ltda.

Gomes, J. B. B. (2001). *Ação Afirmativa & Princípio Constitucional da Igualdade: o direito como instrumento de transformação social. A experiência dos EUA*, pp. 6-7. Rio de Janeiro. Renovar.

Gomes, N. L. (2003). *Cultura negra e educação* – pp. 75-85. In: Revista Brasileira de Educação. São Paulo, n. 23, mai/ago.

Gonçalves Filho, J. M. (1998). *Humilhação Social – Um Problema Político em Psicologia*. São Paulo, SP. Revista Psicologia USP. USP, vol. 09, n. 02. Recuperado em 27 de novembro de 2015 de <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-65641998000200002>.

Gonçalves Filho, José M. (2007). Humilhação social: humilhação política. In: *Orientação à queixa escolar*. São Paulo, SP. Casa do Psicólogo.

González Rey, F. L. G. (2005). *Sujeito e Subjetividade: uma aproximação histórico-cultural*. São Paulo. Editora Pioneira Tompson Learning.

Guimarães, M. A., & Nascimento, M. (1985). Lágrima do Sul, s. p. – Faixa 05. In: Guimarães, M. A., & Nascimento, M. *Álbum Encontros e Despedidas*. Gravadora Barclay. Recuperado em 12 de dezembro de 2015 de <https://www.youtube.com/watch?v=FiLYn6Xkn8U>.

Haesbaet, R. (2004). *Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade*. Porto Alegre, RS. Recuperado em <http://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>.

Hampaté Bâ, A. (1977). A Tradição Viva - As características da cultura tradicional africana, suas múltiplas facetas, a oralidade, mitologia, religiosidade e formas de expressão, pp. 181-218. In: *Introdução à Cultura Africana*. Lisboa, Portugal. Edições 70. Recuperado em 22 de fevereiro de 2016 de <https://cadernodematerias.files.wordpress.com/2012/03/a-tradic3a7c3a3o-viva-amadou-hampatc3aa-bc3a1.pdf>.

Hernandéz, Aline. (2013). *Histórias por escrever: Um museu virtual sobre a influência negra na vida sociopolítica nos campos de cima da Serra*. Canoas, RS. Revista DIÁLOGO, pp. 81-92. Editora UnilaSalle. Recuperado em 11 de dezembro de 2016 de <http://www.revistas.unilasalle.edu.br/index.php/Dialogo> Canoas, n. 22, abr. 2013.

IPEA (2012). *Igualdade Racial*, pp. 315-367. In: *Políticas Sociais, acompanhamento e análises*. Recuperado em 30 de maio de 2016 http://www.ipea.gov.br/agencia/images/stories/PDFs/politicas_sociais/bps_20_cap08.

Itaborahy, N. Z. (2010). A Geografia, o Conceito de Território e os Processos de Territorialização das Comunidades Quilombolas – Primeiras Aproximações. In: *Anais XVI Encontro Nacional dos Geógrafos. Crise, práxis e autonomia: espaços de resistência e de esperanças. Espaço de Diálogos e Práticas*. Porto Alegre, RS. 25-31 de Julho. Recuperado em 26 de janeiro de 2016 www.agb.org.br/evento/download.php?idTrabalho=1868.

Jorge, S., Yuca, M., & Capelleto, Wilson (2002). A Carne. In: Soares, E. (2002). CD: *Do Cócix Até o Pescoço* (completo), s. p. – Faixa 06. Gravadora Maianga Discos. Recuperado em 20 de novembro de 2015 de <https://www.youtube.com/watch?v=9PExB9OI5Yc&index=1&list=RD9PExB9OI5Yc>.

Juventude-Guarulhos, P. da - (PJ-Guarulhos) & Raiz (2010). Negro Nagô (música de domínio público, autoria desconhecida). In: CD: *PJ e Raiz Fazendo Pastoral*, s. p. – Faixa 01. Recuperado em 09 de novembro de 2015 de <https://www.letras.mus.br/pastoral-da-juventude/1798130/>.

Lages, S. R. C., Tavares, N. O., Santos, S. V., Carvalho, M. A. S., & Maciel, L. F. R. (2014). *Pesquisas em Psicologia Social no Campo da Saúde da População Negra no Brasil*. Santa Catarina. Revista de Psicologia da UNESP. Recuperado em <http://www2.pucpr.br/reol/pb/index.php/pa?dd99=issues>.

Lara, D. I. (1997). Sorriso Negro, s. p. – Faixa 08. In: Lara, D. I. *Álbum Bodas de Ouro – Dona Ivone Lara* (completo). Gravadora *Sony Music*. Recuperado em 15 de maio de 2016 de <https://www.youtube.com/watch?v=TGwmEAIrSs8>.

Lopes, N. (2006). *Bantos, malês e Identidade Negra*. Coleção Cultura Negra e Identidades. Edição revista e atualizada. Belo Horizonte, MG. Editora Autêntica.

López, L. C. (2012). *O conceito de racismo institucional: o racismo no campo da saúde*. Botucatu, SP. Revista Interface – Comunicação, Saúde, Educação. Interface (Botucatu) vol.16 no.40. Jan./Mar. 2012. Epub Mar 20, 2012. Recuperado em 13 de

fevereiro de 2012 http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-32832012000100010&script=sci_arttext.

Macau (1995). Olhos Coloridos. Intérprete Sá, Sandra. In: Sá, Sandra. CD: *Olhos Coloridos*, s. p. – Faixa 09. Gravadora Som Livre. Recuperado em 26 de fevereiro de 2016 de http://www.cantorasdobrasil.com.br/cantoras/sandra_de_sa.htm.
<https://www.youtube.com/watch?v=dP-0KMjd-dg>.

Mattos, H., Abreu, M., & Guran M. (2014). *Por uma história pública de africanos escravizados no Brasil*. Rio de Janeiro, RJ. Revista Estudos Históricos (Rio de Janeiro) – vol. 27, n. 54 – jul/dez. Recuperado em 11 de novembro de 2015 http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-21862014000200255.

Maziero, E. K. D. (2008). *Imprensa Negra – Biografias. Maria de Lurdes Nascimento*. Cedap/Unesp/Assis. Recuperado em www2.assis.unesp.br/cedap/cat_imprensa_negra/biografias/Maria_lurdes_nascimento.html.

Mello, S. M. (2002). *Catolicismo negro no Brasil: santos e inkises, uma reflexão sobre miscigenação cultural*, pp. 125-146. Salvador, BA. Revista Afro-Ásia. 28, 2002. Universidade Federal da Bahia. Recuperado em 02 de março de 2016 <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77002805>.

Minas Gerais. (2012) *Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais*. Ministério Público de Minas Gerais (MPMG). Coordenadoria de Inclusão e Mobilização Sociais (CIMOS). (org.). Belo Horizonte, MG.

Minas Gerais-a (2015). *Diagnóstico Institucional da Educação Escolar Quilombola*. *Diagnóstico Institucional da Educação Escolar Quilombola*. Secretaria de Estado de Educação Belo Horizonte, MG.

Minas Gerais-b (2015). *Resolução SEE n. 2.796, de 02 de outubro de 2015*. Secretaria de Estado de Educação. Belo Horizonte, MG.

Miranda, C. & Riascos, F. M. Q. (2012). Etnoeducação e dimensões político-pedagógicas da diversidade cultural nas propostas curriculares do Brasil e da Colômbia. In: Valentim, S. S., Pinho, V. A., & Gomes, N. L. (orgs). *Relações étnico-raciais, educação e produção do conhecimento – 10 anos do GT 21 da Anped*, pp. 63-80. Belo Horizonte, MG. Editora Nandyala.

Munanga, K. (1995/1996). *Origem e histórico do quilombo na África*. São Paulo, SP. Revista USP – São Paulo (28), pp. 56-63, dezembro/fevereiro.

Nabuco, Joaquim (2000). *O abolicionismo*. Coleção Grandes nomes do pensamento brasileiro – Folha de São Paulo. São Paulo, SP. Editora Nova Fronteira – Publifolha.

Nascimento, Abdias (1980). *O quilombismo*. Petrópolis, RJ. Editora Vozes.

Nascimento, M. & Casaldágua, P. (1982-1995). *A de Ó (Estamos Chegando – Abertura)*, s. p. – Faixa 01. In: Nascimento, M. & Casaldágua, P. (1982-1995). *Álbum Missa dos Quilombos I*. Gravadora Ariola. Recuperado em 10 de março de 2016 de <https://www.youtube.com/watch?v=uwgl3eCqJJE>.

Nascimento, M., Casaldágua, P., & Tierra, P. (1982-1995). *Em Nome de Deus*, s. p. – Faixa 02. In: Nascimento, M., Casaldágua, P., & Tierra, P. (1982-1995) *Álbum Missa dos Quilombos I*. Gravadora Ariola. Recuperado em <https://www.youtube.com/watch?v=uwgl3eCqJJE>.

Negros no Brasil (n.d). *Movimento Negro*. Recuperado em 28 de dezembro de 2015 de <http://negros-no-brasil.info/movimento-negro.htm>.

Nozoe, N. (2006). *Sesmarias e Aposseamento de Terras no Brasil Colônia*. Revista Economia – Set/Dez. Classificação JEL N56. Recuperado em 05 de outubro de 2015 http://www.anpec.org.br/revista/vol7/vol7n3p587_605.pdf.

O'Dwyer, E. C. (2005). *Os quilombos e as fronteiras da Antropologia*. Niterói, RJ. Revista Antropolítica, pp. 91-111, n. 19. 2º semestre.

Recuperado em 20 de outubro de 2014 de http://www.uff.br/antropolitica/revistasantropoliticas/revista_antropolitica_19.pdf.

Osório, R. G. (2003). *Texto para Discussão – o Sistema Classificatório de “Cor ou Raça” do IBGE*. Recuperado em 28 de dezembro de 2015 de http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/TDs/td_0996.pdf.

Patto, M. H. S. (2015). *A produção do fracasso escolar – histórias de submissão e rebeldia*. 4ª. Edição revista e ampliada. São Paulo: Intermeios.

Pensamento V. (2014). *Você sabe o que é Baobá? Conheça esta impressionante árvore africana*. Recuperado em 11 de janeiro de 2016 de <http://www.pensamentoverde.com.br/meio-ambiente/voce-sabe-o-que-e-baoba-conheca-esta-impressionante-arvore-africana/>.

Pollak, M. (1989). *Memória, esquecimento, silêncio*, pp. 03-15. (Tradução de Dora Rocha F.) Rio de Janeiro, RJ. Revista Estudos Históricos, vol. 2, n. 3.

Pollak, M. (1992). *Memória e identidade social*, p. 200-215. Rio de Janeiro. Revista Estudos Históricos, vol. 5, n. 10.

Prado Filho, K. & Martins, S. (2007). *A subjetividade como objeto da(s) psicologia(s)*, pp. 14-19. Revista Psicologia & Sociedade; 19 (3).

Ramos, A. (2003). *Introdução à Psicologia Social*. Coleção Clássicos da Psicologia Brasileira. São Paulo, SP. Editora da UFSC/Casa do Psicólogo/Conselho Federal de Psicologia.

Rocha I. S. (2015). *Memórias de um Catopê*. Milho Verde, MG. Sempre-Viva Editorial.

Rodrigues, R. N. (2006). *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro, RJ. Editora UFRJ.

Sá, C. P. (2013). A Psicologia Social da memória: Uma sistematização teórico-conceitual, pp. 13-25. In: SÁ, C. P., Menandro, P. R. M. & Naiff, L. A. M. (orgs). *Psicologia Social e o Estudo da Memória Histórica: O caso dos Anos Dourados no Brasil*. Curitiba, PR. Editora APPRIS.

Salami, S. (2011). Oriki (Invocação). In: Olaigbo, Odé. *Candomblé – O Mundo dos Orixás*.

Recuperado em 07 de março de 2016 de <http://ocandomble.com/2011/04/19/oriki-invocacao/>.

Santos, J. R. (1994). Movimento negro e crise brasileira. In: Santos, J. R. & Barbosa, W. N. (orgs.). *Atrás do muro da noite: dinâmica das culturas afro-brasileiras*. Brasília, DF. Ministério da Cultura/Fundação Cultural Palmares.

Santos, J. R. (2006). *Zumbi*. São Paulo, SP. Editora Global.

Santos-a, M. E. G. - Coordenadora (2006). CEDEFES – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva. *O Direito à Terra é um Direito Quilombola*. 2ª edição.

Santos, S. A. (2014). *Educação – Um pensamento negro contemporâneo*. São Paulo, SP. Paco Editorial.

Santos, S. V. (2015). *Comunidade Quilombola de Caraíbas – Canhoba (SE)*. Coleção Terras de Quilombos. Projeto MDA/Nead/Incrá: Formulação de uma Linguagem Pública Sobre Comunidades Quilombolas, no prelo-a.

Santos, S. V. (2015). *Comunidade Quilombola de Invernada dos Negros – Campos Novos e Abdon Batista (SC)*. Coleção Terras de Quilombos. Projeto MDA/Nead/Incrá: Formulação de uma Linguagem Pública Sobre Comunidades Quilombolas, no prelo-b.

Santos-c, S.V. (2015). *Comunidade Quilombola de Mesquita – Cidade Ocidental (DF)*. Coleção Terras Quilombolas. Projeto MDA/Nead/Incrá: Formulação de uma Linguagem Pública Sobre Comunidades Quilombolas. Recuperado em 12 de março de 2016 de http://www.incrá.gov.br/memoria_quilombola.

Santos, S. V. (2015). *Comunidade Quilombola de São Pedro – Vale do Ribeira. Iporanga e Eldorado (SP)*. Coleção Terras de Quilombos. Projeto MDA/Nead/Incrá: Formulação de uma Linguagem Pública Sobre Comunidades Quilombolas, no prelo-d.

Sarti, C. A. (2005). “Deixarás pai e mãe”: *Notas sobre Lévi-Straus e a família*. Revista Antropológicas, ano 9, volume 16(1), pp. 31-52. Recuperado em 13 de fevereiro de 2016 de <http://pt.scribd.com/doc/73411196/Teoria-de-Levi-Strauss-sobre-o-parentesco#scribd>.

Sawaia, B. B. (2008). O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão, pp. 97-118. In: Sawaia, B. B. (org.). *As artimanhas da exclusão: Análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Coleção Psicologia Social. 8ª edição. Petrópolis, RJ. Editora Vozes.

Sawaia, B. B. (2009). *Psicologia e Desigualdade Social: Uma reflexão sobre liberdade e transformação social*. Revista Psicologia & Sociedade, p. 364-372; 21 (3). Recuperado em 15 de novembro de 2015 de <http://www.scielo.br/pdf/psoc/v21n3/a10v21n3.pdf>.

Silva, J. & Pereira, A. M. (2013). *OLHARES sobre a mobilização brasileira para a III Conferência Mundial Contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Intolerâncias Correlatas*. Fundação Cultural Palmares, Ministério da Cultura (MinC) e Editora Nandyala.

Silva, F. G. (2009). *Subjetividade, individualidade, personalidade e identidade: concepções a partir da psicologia histórico-cultural*, pp. 169-195. São Paulo, SP. Revista Psicologia da Educação, 28, 1º sem.

Silva, L. B. (2012). *Letramento e Oralidade: Uma abordagem etnográfica dessas práticas sociais em Teresina – PI*. Anais do SIELP. Volume 2, número 1. Uberlândia: EDUFU. Recuperado em 23 de fevereiro de 2016 de <http://www.ileel.ufu.br/anaisdosielp/pt/arquivos/sielp2012/359.pdf>.

Soares, E. (2015). *A mulher do fim do mundo*, s. p. – Faixa 02. Soares, E. (2015). *Álbum: A mulher do fim do mundo*. Rio de Janeiro, RJ. Circus Natura Musical.

Sodré, Muniz (2002). *A verdade seduzida – Por um conceito de cultura no Brasil*. Coleção Cultura Brasileira. Volume 01. Editora Codecri. Rio de Janeiro, RJ.

Souza, M. (2004). *Fios e furos: a trama da subjetividade e a educação*, pp. 119-132. *Revista Brasileira de Educação*. Mai/Jun/Ago. Nº 26.

Venâncio, R. P. (2005). *Banzo: a melancolia negra – a depressão e o suicídio dos escravos eram fatos corriqueiros*. Recuperado em 10 de novembro de 2015 de <http://guiadoestudante.abril.com.br/aventuras-historia/banzo-melancolia-negra-434032.shtml> >

Vigotski, L. S. (2007). *A formação social da mente*. 2ª Edição. Martins Editora.

Unesco – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (2005). *Convenção sobre a proteção e promoção da Diversidade das Expressões Culturais – Texto oficial ratificado pelo Brasil por meio do Decreto Legislativo 485/2006*. Recuperado em 13 de fevereiro de 2016 de <http://www.iber museus.org/wp-content/uploads/2014/07/convencao-sobre-a-diversidade-das-expressoes-culturais-unesco-2005.pdf>.

Vila, L. C. (2005). *Kizomba, A Festa da Raça*. In: Vila, L. C. (2005). CD *Um Cantar a Vontade*. Gravadora Universal, s. p. – Faixa 01. Recuperado em 25 de março de 2016 de <https://www.letras.mus.br/luiz-carlos-da-vila/924869/#album:um-cantar-a-vontade-2005>.

XIX – APÊNDICES E ANEXOS