



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO**  
**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO**  
**PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**  
**MESTRADO EM HISTÓRIA**

**FERNANDA DE ARAÚJO OLIVEIRA**

**SER MULHER NEGRA E QUILOMBOLA: AS TRAJETÓRIAS DAS**  
**RESISTÊNCIAS COMUNITÁRIAS DAS MULHERES DO**  
**QUILOMBO CRUZ DA MENINA EM DONA INÊS/PB (2005-**  
**TEMPO PRESENTE)**

Recife – PE

2024

**SER MULHER NEGRA E QUILOMBOLA: AS TRAJETÓRIAS DAS  
RESISTÊNCIAS COMUNITÁRIAS DAS MULHERES DO QUILOMBO CRUZ  
DA MENINA EM DONA INÊS/PB (2005- TEMPO PRESENTE)**

**FERNANDA DE ARAÚJO OLIVEIRA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Rural de Pernambuco, como exigência para obtenção do título de Mestra em História.

**Orientadora:** Profa. Dra. Maria Emília Vasconcelos dos Santos.

Recife - PE

2024

- O48s Oliveira, Fernanda de Araújo  
SER MULHER NEGRA E QUILOMBOLA: : AS TRAJETÓRIAS DAS RESISTÊNCIAS COMUNITÁRIAS DAS MULHERES DO QUILOMBO CRUZ DA MENINA EM DONA INÊS/PB (2005- TEMPO PRESENTE) / Fernanda de Araújo Oliveira. - 2024.  
191 f. : il.
- Orientadora: Maria Emilia Vasconcelos dos Santos.  
Inclui referências, apêndice(s) e anexo(s).
- Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Rural de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em História, Recife, 2024.
1. Histórias das Mulheres. 2. Mulheres Quilombolas. 3. Feminismos Negros. 4. Interseccionalidade. 5. Cruz da Menina. I. Santos, Maria Emilia Vasconcelos dos, orient. II. Título

## **FERNANDA DE ARAÚJO OLIVEIRA**

### **SER MULHER NEGRA E QUILOMBOLA: AS TRAJETÓRIAS DAS RESISTÊNCIAS COMUNITÁRIAS DAS MULHERES DO QUILOMBO CRUZ DA MENINA EM DONA INÊS/PB (2005- TEMPO PRESENTE)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Rural de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em História.

**Orientadora:** Profa. Dra. Maria Emília Vasconcelos dos Santos.

APROVADA EM: 23/05/2024

#### **BANCA EXAMINADORA**

---

Profa. Dra. Maria Emília Vasconcelos dos Santos

Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) – Orientadora

---

Profa. Dra. Janaina Guimarães da Fonseca e Silva

Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) - Examinadora interna

---

Profa. Dra. Daniela Paiva Yabeta de Moraes

Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS)- Examinadora externa

*Dedico as mulheres de Cruz da Menina, principalmente, as interlocutoras desta pesquisa Dona Socorro, Tia Nalva, Bianca, Michele e Dione, pela força e sensibilidade de lutar por dias melhores para todos, todas e todes de sua comunidade. As minhas ancestrais e aos meus ancestrais, em especial, ao meu bisavô quilombola Idelfonso Luiz de Oliveira (in memoriam).*

## *Agradecimentos*

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Por isso, sou extremamente grata a CAPES, por tornar essa pesquisa possível durante o último ano do mestrado.

Dando continuidade, destaco o que falou *Vilma Piedade* no curso “introdução ao pensamento de *Patricia Hill Collins*” que o Brasil tem potentes sociedades que lutaram e lutam para ter uma atuação do nós, do coletivo, mas em muitos lugares nós ainda somos uma, ou se quer chegamos. Gosto muito desta fala dela, pois para mim, apresenta toda a potência do nós, afinal eu sou porque nós somos.

Por isso, honro os meus e as minhas ancestrais que tiveram o direito a educação formal negado durante décadas, e sei do peso que é ser a primeira da minha família negra a ingressar no nível superior, e posteriormente ser a primeira a ingressar na pós graduação, que é um lugar marcado pela ocupação de pessoas brancas, mas graças as lutas dos movimentos negros, podemos estar aqui juntas hoje.

Sei que esse foi um movimento difícil vivenciado pelas primeiras mulheres negras a ocuparem a Academia, pois resultava, ser a única negra em um lugar tão branco, elitista e violento como diz *Grada Kilomba*. Todavia, mostra a importância da atuação do nós, para assim abirmos os caminhos para as mais novas que virão, particularmente espero que isso se suceda na família Oliveira.

A atuação do nós também é composta por todas as pessoas que nos ajudam nesse caminho, afinal “sou uma, mas não sou só” e nesse sentido gostaria de lembrar algumas pessoas que me ajudaram nesses dois anos de mestrado, e as quais sou eternamente grata. Mas antes de tudo agradeço a *Deus*, aos meus ancestrais e orixás, em especial, a *mamãe oxum* que em um momento de aflição e angústia, as águas da sua cachoeira me acalmaram e me ensinaram a acreditar em mim mesma, como ela me disse em um sonho “acredite no seu orí”, *axé ora yê yê ô!*

Primeiramente gostaria de agradecer as minhas interlocutoras desta pesquisa, *Bianca Cristina, Maria do Socorro, Marinalva Maria, Dione Maria e Michele Ione*, que não só abriram as suas casas, mas abriram as suas vidas, suas histórias de dores, afetos e resistências que me fizeram acreditar que um outro mundo é possível. Criamos juntas relação de confiança e afetos. Saibam que sempre terão uma aliada da luta quilombola e poderão contar comigo para sempre! Afinal, [...] o ativismo tem sido a alternativa para estar do lado certo da história, como pontua a intelectual quilombola, *Selma Dealdina*.

A minha família, que me apoiou do início ao fim do mestrado, me deram força e incentivo quando a ansiedade bateu forte. Obrigada à minha mãe *Gracilene Maria*, meu pai *Valdemir Luiz*, meu irmão *Luís Fernando* e a minha querida tia e segunda mãe *Rosélia Luiz*, que foi minha maior incentivadora e me acolheu em sua casa em Paulista PE, gratidão!

Aos amigos e amigas que o caminho do mestrado me proporcionou conhecer, foram eles e elas que me incentivavam diariamente que me davam força para não desistir, principalmente quando vinha o bloqueio e escrever parecia ser impossível. *Carlos Eduardo, Alvanir Alves, Edson Alves e Olaisylenne Gonçalo*, muito, muito obrigada! Agradeço ainda a *Jacilene Leandro, Manuela Arruda, Camila Costa, Ana Francisca, Daiane Vicente, Teófilo Primo, Sebastião Rocha* pela amizade sincera mediada por indicações de textos e apoios emocionais!

Aos amigos e amigas da longa estrada da vida *Layse Costa, Luana Yasmin, Álvaro Arthur, Carlos Haniel, Aldiany Luna, Clarice Emanuele e Thalita Furtado*, pelo incentivo e apoio emocional. Falando em apoio emocional agradeço profundamente a psicóloga *Leilah* que me acompanhou durante uma das crises mais difíceis que tive de ansiedade me acolhendo com sua empatia e cuidado, gratidão!

Ao apoio e incentivo de alguns/as professores/as da UEPB, *Waldeci Chagas, Carlos Adriano, Maria Ângela, Daiane Sobrera e Jaqueline Araújo*, juntos e juntas me ajudaram com indicações de leituras, ideias para pensar o projeto de mestrado ou lermos juntos/as textos para seleções. Ao meu amigo *Jeremy Soto Chavarri*, que do Peru me ajudou a melhorar meu espanhol para as seleções. E, gostaria de agradecer, principalmente, a todo o apoio, incentivo, carinho da minha orientadora da graduação que se tornou uma grande amiga *Susel Oliveira da Rosa*, que pacientemente leu e releu meu projeto, me ajudou em cada etapa da seleção e vibrou com cada notícia positiva das etapas, muito, muito obrigada!

É preciso destacar ainda, *Alexandre Araújo* mestre em História pela UFPB que foi a primeira pessoa que me explicou como funcionava as seleções de mestrado e encaminhou o seu projeto para me inspirar, do mesmo modo que fez *Nicária* mestra pela UFPE e também *Lucas Medeiros* doutor pela UFRPE que sentou comigo, leu o meu projeto e disse que tinha uma professora que tinha tudo a ver com a minha pesquisa e super me indicou o PGH da rural, essa professora se tornaria a minha orientadora.

Agradeço imensamente a minha orientadora *Maria Emília*, que foi uma alegria só quando descobri que me orientaria, afinal, queria muito tê-la como orientadora. Uma mulher preta que admiro demais e desde o início até o fim desta pesquisa me ajudou a

pensar o melhor caminho, indicou diversos textos, pensou soluções, me incentivou a participar de eventos, o que possibilitou muitas aprendizagens para a pesquisadora que ainda está em construção, muito, muito, obrigada!

Também quero ressaltar a minha eterna gratidão a banca de exame de qualificação e defesa, as professoras *Janaina Guimarães* e *Daniela Yabeta* que juntas me ajudaram a pensar algumas questões sensíveis da pesquisa, fizeram indicações muito pertinentes além de ajudarem a organizar o terceiro capítulo.

E, ainda, cabe lembrar os professores e professoras que me fizeram ser cada vez mais crítica, contribuindo para a pesquisadora que sou hoje e ainda pretendo ser. Aos professores e professoras da rural *Mariana Dantas*, *Uiran Gebara*, *Maria Emilia*, *Janáina Guimarães* e *Rozeane Porto*. Ao professor *Washington Nascimento* da UERJ e a professora *Márcia Motta* da UFF.

Ao programa do PGH na figura de *Uiran Gebara*, *Lázaro* e *Rafael* pelo apoio e a paciência nas resoluções das questões.

*Serei eternamente grata!*

*Ei, povoada é um, um nome curioso né?  
Porque a gente sempre fala de povoada  
Em relação à terra né?  
A terra é povoada  
**Mas, também sou terra**  
**A gente também é terra de povoar**  
[...]  
Povoada  
Quem falou que eu ando só?  
Nessa terra, nesse chão de meu Deus  
**Sou uma mas não sou só**  
Povoada  
Quem falou que eu ando só?  
**Tenho em mim mais de muitos**  
Sou uma mas não sou só  
**Eu sou uma, mas não sou só, mermo!**  
(Sued Nunes)*

## RESUMO

No momento presente, as mulheres quilombolas vêm se destacando em uma luta coletiva pelos seus direitos e denunciando o racismo, sexismo e a luta pela terra empreendidas nas suas trajetórias. No território de Cruz da Menina, localizado na zona rural do município de Dona Inês no estado da Paraíba, não é diferente, são as mulheres as protagonistas das lutas coletivas, desde as movimentações pelo autorreconhecimento como “comunidade remanescentes de quilombos” até o nosso tempo presente. Assim sendo, neste trabalho investigamos as trajetórias coletivas das mulheres da Comunidade Quilombola Cruz da Menina, especificamente do núcleo familiar Silva, que são participantes assíduas da Associação da Comunidade dos Remanescentes de Quilombos Cruz da Menina (ACRQCM) e/ou compõem o corpo organizacional da instituição como lideranças. Por meio da metodologia da História de Vida como uma escuta comprometida, engajada e participativa (SILVA, *et. at.*) (2005), buscamos investigar como as mulheres quilombolas de Cruz da Menina vem lutando na contemporaneidade pelos direitos historicamente negados à população negra. Com isso, temos como recorte temporal o ano de 2005 que marca o início das mobilizações femininas na construção da identidade quilombola a partir de um trabalho de memória das nossas interlocutoras até o momento presente. Posto isto, esta pesquisa se aproxima do campo de estudos das Histórias das Mulheres, através de um ponto de vista feminista negro (COLLINS, 2019), no qual nossas interlocutoras serão o eixo central das análises perpassadas pelo aparato teórico da interseccionalidade (AKOTIRENE, 2019).

**Palavras-Chave:** História das Mulheres, Mulheres Quilombolas, Feminismos Negros, Interseccionalidade, Cruz da Menina.

## ABSTRACT

At the present time, quilombola women have been standing out in a collective fight for their rights and denouncing racism, sexism and the fight for land undertaken in their trajectories. In the territory of Cruz da Menina, located in the rural area of the municipality of Dona Inês in the state of Paraíba, it is no different, women are the protagonists of collective struggles, from the movements for self-recognition as a “quilombo remnant community” until our time. gift. Therefore, in this work we investigated the collective trajectories of women from the Quilombola Cruz da Menina Community, specifically from the Silva family nucleus, who are regular participants in the Association of the Community of Remnants of Quilombos Cruz da Menina (ACRQCM) and/or make up the organizational body of the institution as leaders. Through the Life History methodology as a committed, engaged and participatory listening (SILVA, et. at.) (2005), we seek to investigate how quilombola women from Cruz da Menina have been fighting in contemporary times for the rights historically denied to the black population. With this, we have the year 2005 as a time frame, which marks the beginning of female mobilizations in the construction of quilombola identity based on memory work by our interlocutors until the present moment. That said, this research approaches the field of study of Women's Stories, through a black feminist point of view (COLLINS, 2019), in which our interlocutors will be the central axis of the analyzes permeated by the theoretical apparatus of intersectionality (AKOTIRENE, 2019).

**Keywords:** History of Women, Quilombola Women, Black Feminisms, Intersectionality, Cruz da Menina.

## Lista de Mapas

<b>Mapa 1:</b>	Localização do território de Cruz da Menina.....	46
<b>Mapa 2:</b>	Organização do território de Cruz da Menina.....	47
<b>Mapa 3:</b>	Mapa social do território de Cruz da Menina.....	55

## Lista de Ilustrações

<b>Figura 1:</b>	Capela	Cruz	da	
Menina.....				53
<b>Figura 2:</b>	Romaria	Cruz	da	
Menina.....				55
<b>Figura 3:</b>	Bianca	Cristina	da	Silva
Gregório.....				61
<b>Figura 4:</b>	Apresentação do Grupo de Dança Oxumaré no segundo sarau Lítero-Musical de Dona Inês.....			66
<b>Figura 5:</b>	Tranças Nagô, rasteirinha e box braids feitas por Michele Ione.....			81
<b>Figura 6:</b>	Michele	Ione	da	Silva
Teófilo.....				82
<b>Figura 7:</b>	Michele Ione a esquerda em 2017 e Michele Ione em 2019 a direita.....			87
<b>Figura 8:</b>	Marinalva Maria a esquerda com cabelo liso e a direita logo após o BC.....			89
<b>Figura 9:</b>	Bianca Cristina no ano de 2017 a esquerda e Bianca Cristina em 2022.....			91
<b>Figura 10:</b>	Maria	do	Socorro	da
pesquisadora.....				Silva e a
				108
<b>Figura 11:</b>	Foto panorâmica da frente da Escola Municipal Educador Paulo Freire.....			115
<b>Figura 12:</b>	Marinalva Maria da Silva Teófilo dançando ciranda com os/as alunos/as da Escola Educador Paulo Freire.....			121
<b>Figura 13:</b>	Dione	Maria	da	
Silva.....				138
<b>Figura 14:</b>	Posse	da	Nova	diretoria
ACRQCM.....				da
				148
<b>Figura 15:</b>	Reunião	Ordinária	da	
ACRQCM.....				149

<b>Figura 16:</b> Vestidos em Chita elaborados pelas mulheres quilombolas de Cruz da Menina.....	154
<b>Figura 17:</b> Peças produzidas pelo grupo de barro do quilombo Cruz da Menina.....	156

## **Lista de Abreviações**

- AACADE:** Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afrodescendente
- ACRQCM:** Associação da Comunidade dos Remanescentes de Quilombos Cruz da Menina
- ADCT:** Atos das Disposições Constitucionais Transitórias
- ADEL:** Agência de Desenvolvimento Econômico Local
- BC:** Big Chop
- CAVN:** Colégio Agrícola Vidal de Negreiros
- CEDRS:** Conselho Estadual de Desenvolvimento Rural Sustentável
- CENEQ:** Coordenação Estadual das Comunidades Negras Quilombolas da Paraíba
- CEPIR:** Conselho Estadual da Promoção da Igualdade Racial
- CONAQ:** Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
- EJA:** Educação de Jovens e Adultos
- FUNDEB:** Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação
- IBGE:** Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- INCRA:** Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
- OIT:** Organização Internacional do Trabalho
- OMS:** Organização Mundial de Saúde
- PGH:** Programa de Pós-graduação em História
- PPGDH:** Programa de Pós Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas.
- PUC – MINAS:** Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
- RTID:** Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
- TDAH:** Transtorno do Déficit de Atenção e Hiperatividade
- TEA:** Transtorno de Espectro Autista
- UBS:** Unidade Básica de Saúde
- UEPB:** Universidade Estadual da Paraíba
- UFRPE:** Universidade Federal Rural de Pernambuco
- UFPB:** Universidade Federal da Paraíba
- USP:** Universidade de São Paulo

## Lista de Quadros

<b>Quadro 1:</b> Famílias que eram escravizadas no Engenho Tanques.....	52
<b>Quadro 2:</b> Quadro de doenças que atingem a população negra.....	129

## Sumário

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>18</b>
<b>1.TORNAR-SE QUILOMBOLA: O PROTAGONISMO FEMININO EM CRUZ DA MENINA .....</b>	<b>35</b>
1.1 Quilombo: as múltiplas significações de um conceito .....	38
1.2 Memórias e histórias de uma comunidade negra rural. ....	45
1.3 Construção de uma liderança nata: a trajetória de vida de Bianca Cristina da Silva Gregório.....	59
1.4 Memórias femininas: o processo de autorreconhecimento e a construção da identidade quilombola.....	64
1.5 Cabelos e heranças: a história de Michele Ione da Silva Teófilo.....	75
1.6 Voltando as origens: transição capilar, cabelo afro e identidade.....	83
<b>2. HISTÓRIAS DE CORAGEM: MULHERES QUILOMBOLAS DE CRUZ DA MENINA E AS SUAS LUTAS.....</b>	<b>93</b>
2.1 Terra para quem? governamentalidade racista e a violência exercida nas trajetórias das mulheres de Cruz da Menina.....	97
2.2 “Eu sempre fui o homi, eu sempre fui a múie minha filha”: A história de vida de Maria do Socorro da Silva.....	107
2.3 O dispositivo da racialidade e os entraves para a efetivação da Educação Escolar Quilombola na Escola Municipal Educador Paulo Freire.....	113
2.4. Uma educação para transgredir: A vida de Marinalva Maria da Silva Teófilo.....	121
2.5“ A saúde é o assunto mais delicado”: Refletindo sobre o acesso à saúde pública em Cruz da Menina.....	126
<b>3. RESISTIR PARA EXISTIR: A CONSTRUÇÃO DAS RESISTÊNCIAS COMUNITÁRIAS NA FORMULAÇÃO DE UM EMPODERAMENTO FEMININO.....</b>	<b>131</b>
3.1 Movimento feminista ou de mulheres? Questões Iniciais.....	133
3.2 Mover-se para além das dores impostas as mulheres pretas: A história de vida de Dione Maria da Silva.....	138
3.3 Construindo resistências: estratégias de enfrentamento ao racismo elaboradas pelas mulheres de Cruz da Menina.....	143
3.4 ACRQCM: Um Importante Espaço de Resistência Negra, Feminina e Quilombola.....	148
3.5 Costurando Raízes e Conversando sobre gênero: As novas ações da Associação na busca por um empoderamento feminino.....	152
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>163</b>
<b>APÊNDICES.....</b>	<b>178</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>188</b>

## INTRODUÇÃO

*[...]Eles mentiram, não existe separação entre vida e escrita [...]escrevam com seus olhos como pintoras, com seus ouvidos como músicas, com seus pés como dançarinas. Vocês são as profetisas com penas e tochas. Escrevam com suas línguas de fogo. Não deixem que a caneta lhes afugente de vocês mesmas. Não deixem a tinta coagular em suas canetas. Não deixem o censor apagar as centelhas, nem mordanças abafar suas vozes. Ponham suas tripas no papel.*

ANZALDÚA, 2000.

A epígrafe acima é da chicana Gloria Anzaldúa no texto “Falando em Línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo” (2000), onde expõe o ato quase místico que é o processo de materializar no papel o que nós negras sentimos. A autora ainda argumenta como essa ação é orgânica, parte das nossas vísceras, do nosso mais ífero interior. Logo, não temos como separar o nosso lugar social da nossa escrita e nem deixarmos de lado a tentativa de expressar as dores e as resistências traçadas nas nossas trajetórias.

Partindo da proposta da escrita orgânica, a princípio, cabe lembrar um pouco da minha trajetória acadêmica. Desde que adentrei ao curso em licenciatura plena em História, pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), fui me engajando e me aproximando de temáticas relacionadas ao continente africano, negritudes, história e cultura afro-brasileira que encaminharam a construção da minha identidade como mulher negra de pele clara.

No entanto, a consolidação da minha identidade veio a partir do meu encontro com os escritos da historiadora, antropóloga, feminista negra Lélia de Almeida Gonzalez, que desembocou no meu trabalho de conclusão de curso<sup>1</sup>. Lélia Gonzalez que infelizmente não se encontra mais em vida, mas está ancestralmente com todas nós, escritoras, feministas negras. Esse encontro trouxe o processo do me reconhecer enquanto negra, pois, “[...] não nascemos negros, nos tornamos negros [...] é uma conquista o torna-se negro [...] é uma questão de conquista da própria identidade” (GONZALEZ, 2020, p. 234). O processo não é simples, nem belo, ao contrário, é doloroso e difícil, mas é libertador, é quando escolhemos saudar nossas ancestrais e amar esse nosso corpo ancestral.

---

<sup>1</sup> “Quem tem medo de Lélia Gonzalez?”, orientado pela profa. Dra. Susel Oliveira da Rosa, 2021.

Também é importante lembrar o caminho que se conectou com as trajetórias das mulheres de Cruz da Menina. Foi por meio do projeto de extensão universitária intitulado: “Trajetórias de Mulheres Negras, Indígenas e Afro-Indígenas da Paraíba”<sup>2</sup>, no qual fui monitora bolsista, nesse ínterim, entrevistei a liderança quilombola Bianca Cristina da Silva Gregório, atualmente com 40 anos<sup>3</sup>, graduada em Letras pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), presidenta da Associação da Comunidade dos Remanescentes de Quilombos Cruz da Menina (ACRQCM). Também é a presidenta da Coordenação Estadual das Comunidades Negras Quilombolas da Paraíba (CENEQ), integra a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), o coletivo de mulheres da CONAQ, além de compor diversos conselhos municipais e estaduais da Paraíba.

Primordialmente, irei apresentar rapidamente o território de Cruz da Menina. A Comunidade Quilombola Cruz da Menina está localizada na região rural do município de Dona Inês, pertencente à região imediata da cidade de Guarabira, na microrregião do Curimataú Oriental e na mesorregião do Agreste Paraibano<sup>4</sup>. Cruz da menina foi certificada como “Comunidade Remanescente de Quilombos” no ano de 2008 pela Fundação Cultural Palmares, desde então, as mulheres negras e quilombolas do núcleo familiar Silva vem lutando pela titulação do território que hoje tem 101 famílias territorializadas (SILVA, 2022).

É importante destacar que a liderança em questão possui um elo de afetividade na minha trajetória, já que estive como gestora e secretária das escolas do município de Dona Inês durante a minha passagem no ensino fundamental e no ensino médio. Contudo, algo que marcou esse momento de escuta, foi observar que não conhecia a trajetória de vida da liderança Bianca Cristina e nem das suas companheiras das lutas coletivas, havendo um silenciamento histórico dentro do próprio município.

Este episódio instigou a desenvolver o projeto sobre as suas trajetórias e delimitar como objetivo historiográfico, entender como vem se sucedendo as movimentações das mulheres quilombolas do Quilombo de Cruz da Menina na luta pelos seus direitos que são historicamente negados pelo Estado brasileiro.

---

<sup>2</sup> O projeto de extensão foi desenvolvido no departamento de História do Centro de Humanidades, localizado no Campus III, na cidade de Guarabira-PB, da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Coordenado pelas Professoras Doutoras Joedna Reis de Menezes e Susel Oliveira da Rosa. Contou com a participação de graduandos/as dos diversos cursos do Campus e teve por objetivo levantar e pesquisar as trajetórias de Mulheres Negras, Indígenas e Afro-Indígenas da Paraíba e criar materiais didáticos para serem utilizados no ensino de História.

<sup>3</sup> Todas as idades das nossas interlocutoras se referem ao momento das entrevistas.

<sup>4</sup> Panorama do município de Dona Inês <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pb/dona-ines/panorama> acessado no dia 20 de setembro de 2023 às 09:17.

Além disso, durante o desenvolvimento do projeto de pesquisa, ao fazer levantamento bibliográfico em bases de dados acadêmicas disponíveis na internet, encontrei poucas pesquisas sobre o território de Cruz da Menina. Em sua maioria, voltadas para educação, direitos ou questões agrárias que são significativas, porém, não visibilizavam as mulheres. Só depois da aprovação no programa de pós-graduação em História (PGH), na Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) e, ainda no início da pesquisa, conheci a monografia de Maria Silva (2019), sobre a construção da territorialidade de Cruz da menina, na qual a pesquisadora parte da pesquisa documental em sites institucionais como do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e do Colégio Agrícola Vidal de Negreiros (CAVN), o trabalho de campo e as entrevistas semiestruturadas, observamos assim, que nesta pesquisa autora discute a presença feminina na formação da territorialidade de Cruz da Menina.

Recentemente Maria Silva (2022) também trouxe para a cena acadêmica a luta das mulheres de Cruz da Menina pela terra na sua dissertação de mestrado, utilizando as mesmas fontes anteriores e com o diferencial de partir da perspectiva dos direitos humanos, pelo programa de Pós Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas (PPGDH) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), a pesquisadora observou que o Estado não tem cumprido com os direitos territoriais dos quilombolas e muito menos das demais políticas públicas que asseguram a reprodução física e cultural da comunidade em questão. Esses trabalhos são importantes referências bibliográficas que nos ajudaram a tecer as trajetórias coletivas das mulheres de Cruz da Menina.

Ainda sobre a entrevista realizada na extensão, surgiu-me a seguinte inquietação: como foi e ainda é construída a identidade negra e quilombola? Tendo em vista tal reflexão, aqui busco entender toda a complexidade que é a construção destas duas interseções que ultrapassam as mulheres de Cruz da Menina.

Para tanto, frisamos as análises realizadas pelas autoras Neusa Souza (1983) e Lélia Gonzalez (2020), acerca da fluidez do tornar-se negra, já que não nascemos negros mas tornamo-nos a partir da experiência vivida. Nesse sentido, a identidade negra é socialmente construída pela pessoa negra, através das “[...] dimensões históricas, sociais, culturais, políticas e psicológicas” afirma Nilma Lino Gomes (2019, p.138) do mesmo jeito observamos ser constituída a identidade quilombola.

Isto posto argumentamos que é possível se constituir e assumir com uma nova identidade, que antes não fazia parte da autoafirmação de uma pessoa ou comunidade, como foi o caso da identidade quilombola no território negro em questão. É bom ressaltar, que em Cruz da Menina vemos uma correlação direta entre assumir-se como

negra/o para se aceitar como quilombola, desse modo, as pessoas que inicialmente não se reconheciam como negras também rejeitaram a identidade quilombola, aprofundaremos mais essa questão na análise da memória do autorreconhecimento.

É visto ainda que as identidades de nós mulheres negras brasileiras, são postas por meio de um dos elementos utilizados pela colonização: a colonialidade do poder, que tem como característica ser um poder mundial do capitalismo colonial e moderno (QUIJANO, 2009). Esse poder se sustenta por meio da imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo e opera em cada um dos “[...] planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e da escala societal [...]” (QUIJANO, p. 73, 2009).

Indo mais profundamente na análise sobre a colonialidade do poder e levantando em seu estudo a colonialidade do gênero, María Lugones (2014), compreende que essas identidades formuladas pela colonialidade do poder formularam uma hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano que foi central da modernidade colonial. Mas porque essa hierarquização se constitui tão importante? Porque ela foi imposta sobre as pessoas colonizadas a serviço do homem ocidental. Definindo assim os povos indígenas e as pessoas vindas de África como escravizadas em “espécies não humanas - como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens” o que “tornou os colonizados menos que seres humanos” (LUGONES, 2014).

Assim, ao desumanizar os nossos ancestrais negros, por exemplo, o poder mundial do capitalismo colonial e moderno buscou “justificar” as atrocidades feitas com eles/elas, transformando-os como selvagens mais próximos dos “animais” do que dos humanos. Um caso que marca essa classificação e desumanização dos corpos negros é observada no racismo e sexismo vivenciado pela Saartjie Baartmann que ficou conhecida como a “Vênus Hotentote”, que foi “capturada” como um “animal” trancada em uma jaula e exibida em espetáculos no continente europeu. Logo, essa forma de desumanização inserida pela colonialidade do poder indica uma possibilidade de entendermos a rejeição da identidade negra<sup>5</sup>.

Essa questão de rejeição X aceitação da identidade negra é umas das principais tensões entre nós negros. Para Nilma Lino Gomes (2019) esse processo tem relação direta com a cultura e história negra que foi marcada pela diáspora forçada para a América. Nossos ancestrais eram livres e apesar de todas as disputas étnicas existentes

---

<sup>5</sup> Para mais detalhes acerca da desumanização inferida ao corpo da Saartjie Baartman ver Rago, Margareth. O corpo exótico, espetáculo da diferença. Labrys, études féministes/estudos feministas, janvier/juin 2008 – Janeiro/junho 2008.

em África, ser negro era ser humano, porém, com a escravização, “o ser negro passou a ser confundido com ser escravo, objeto e propriedade de outro. O seu corpo agora serve para trabalhar e satisfazer os desejos e as necessidades do branco” (GOMES, 2019, p. 352).

Nesse mundo branco, como diz o psicanalista Frantz Fanon (2019), o ser negro é constituído no lugar de outridade do branco, em contraposição, onde tudo que é bom é branco e tudo que inferior é negro. É neste ensejo, que o sujeito negro ou negra é forçado a se identificar com o modelo dominante da branquitude “porque as imagens de pessoas negras não são positivas” (KILOMBA, 2019, p. 154). Essa é uma das maiores violências infligidas pelo colonialismo e o racismo<sup>6</sup> em nós negros/as: a identificação com o dito dominante que é o branco.

Antes de prosseguirmos com a discussão sobre a construção subjetiva da identidade negra, é preciso ressaltar o que entendemos como branquitude. Segundo a pesquisadora negra Cida Bento (2022), a branquitude é um sistema de dominação e privilégios exercido por um grupo sobre outro, aqui, especificamente da supremacia branca sobre as pessoas negras.

Ainda de acordo com Bento (2022) esse sistema de poder da branquitude se formou no processo de invasão, quando os europeus, que eram brancos, foram criando uma identidade comum que usou os africanos, negros, com principal contraste. Essa relação disseminou o significado deles e dos outros através de projeções, exclusões, negações e atos de repressão. Vale, ainda, dizer que a perpetuação da branquitude no tempo “[...] se deve a um pacto de cumplicidade não verbalizado entre pessoas brancas, que visa manter seus privilégios[...]

 (BENTO, 2022, p.15).

Ao se identificar com o branco, o negro rejeita a sua identificação com si mesmo/a, com seus traços herdados ancestralmente, com o tom da sua pele e deseja incessantemente a brancura (FANON, 2019), nesse sentido no Brasil, analisa Neusa Souza (1983):

[...] Nascer com a pele preta e/ou outros caracteres do tipo negroide e compartilhar de uma mesma história de desenraizamento, escravidão e discriminação racial, não organizam, por si só, uma identidade negra. [...] Ser negro é, além disso, tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece [...] (SOUZA, 1983, p. 109-110).

---

<sup>6</sup> Compreendermos o racismo conforme definido pela psicanalista Grada Kilomba (2019) como um discurso que funciona através de uma cadeia de palavras e imagens que se torna associativamente equivalentes (p.157).

Assim para a psicanalista Neusa Souza (1983), ser negro vai muito além de ter um corpo com traços negroides ou mesmo compartilhar uma história em comum. É principalmente, tomar consciência do processo ideológico engendrado pela branquitude e sair desta alienação. É um vir a ser, é tornar-se negro/a, é romper com o desejo impossível de ser branco. Essa possibilidade de tornar-se negro é uma tarefa política, é em outras palavras romper com o modelo advindo dos pais ou da sociedade “que lhe ensinaram a ser uma caricatura do branco” (SOUZA, 1983, p. 110-111).

Já a identidade quilombola possuiu diversas significações ao longo da história do Brasil. Inicialmente, o termo quilombo foi definido pelas legislações do período colonial e imperial como “agrupamentos de fugitivos” (GOMES, 2016), uma definição repressiva e estereotipada que não contemplava as organizações sociais a nível econômico, social e psicológico que se desenvolveram na busca por liberdade (MOURA, 2002), nesse contexto, ser quilombola é ser fugitivo.

Mas e no momento presente o que é ser quilombola? É acima de tudo ser sujeito/a de direitos constitucionais que foram conquistados mediante as lutas e reivindicações por políticas reparatórias empreendidas pelos movimentos negros. O direito em questão é o artigo 68º dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), no qual foi inserido na Constituição de 1988 “no apagar das luzes e por meio de fortes negociações dos/as parlamentares negros” (ARRUTI, 2006), analisamos que o ADCT determinava o direito coletivo das terras aos “Remanescentes de Quilombos”.

Como vemos o ADCT institui a nomenclatura “comunidade remanescente de quilombos”, que inicialmente através do decreto 3.912/2001 do presidente da República Fernando Henrique Cardoso procurava assegurar os títulos das terras aos quilombos que tivesse sua formação de escravizados/as fugidos/as de 1888 à 1988<sup>7</sup>. Consequentemente, esse marco temporal não deu conta das diversas experiências negras existentes e que possuíam formações resultantes de doações, compras e ocupações

---

<sup>7</sup>Regulamenta as disposições relativas ao processo administrativo para identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos e para o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a titulação e o registro imobiliário das terras por eles ocupadas. **O PRESIDENTE DA REPÚBLICA**, no uso das atribuições que lhe confere o art. 84, inciso IV, da Constituição, e tendo em vista o dispositivo no art. 14, inciso IV, alínea “c”, da Lei nº 9.649, de 27 de maio de 1998, e no art. 2º, inciso III e parágrafo único, da Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988. **DECRETA:** Art. 1º Compete à Fundação Cultural Palmares - FCP iniciar, dar seguimento e concluir o processo administrativo de identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como de reconhecimento, delimitação, demarcação, titulação e registro imobiliário das terras por eles ocupadas. Parágrafo único. Para efeito do disposto no **caput**, somente pode ser reconhecida a propriedade sobre terras que: I - eram ocupadas por quilombos em 1888; e II - estavam ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em 5 de outubro de 1988. Disponível em: [D3912 \(planalto.gov.br\)](https://www.planalto.gov.br/d3912). acesso 12/04/2024 às 10:52.

(YABETA, GOMES, 2013). E por isto, que o artigo não cessou os conflitos agrários que estavam acontecendo com as comunidades negras rurais.

Já em 2003, foi instaurado o decreto 4.887, que incorporou a convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), sobre Povos Indígenas e Tribais, que traz em seu texto os critérios de autoatribuição. Esse evento como os demais foi por meio de disputas sociais, jurídicas e constitucionais empreendidas pelos movimentos negros e a organização de um movimento quilombola (SILVA, 2022). Postas essas questões, a categoria “comunidade remanescente de quilombo”, “[...] representa uma força social relevante no meio rural brasileiro, dando nova tradução aquilo que era conhecido como comunidades negras rurais (mais ao centro, sul e sudeste do país) e terras de pretos (mais ao norte e nordeste)” (ARRUTI, 2006, p. 26).

Salienta-se também o que evidenciou a historiadora e psicanalista Mariléa de Almeida (2018), na sua tese de doutorado, que destaco ser nossa principal inspiração. Almeida (2018) utilizou fontes cartoriais, textos jurídicos, entrevistas, filmes, documentários, sites institucionais disponíveis na internet e relatórios antropológicos das comunidades quilombolas do Rio de Janeiro para demonstrar a emergência de um novo sujeito/a de direitos que são os/as “remanescentes de quilombos”. A partir desta emergência, se aflora uma documentação que está atrelada a memória e essa memória é comumente passada pelas mulheres durante as suas pesquisas. Com isto, temos um desenvolvimento de uma feminização do conceito quilombo definindo assim um devir quilomba.

O devir quilomba evoca as condições históricas em que fazem produzir a feminização do conceito quilombo, possibilitando assim, a visibilidade contemporânea das mulheres quilombolas nas lutas coletivas pela terra. O devir quilomba “diz respeito à necessidade de construirmos um vir a ser que se opõe à naturalização do modelo masculinista de fazer política e de viver orientado por violência, individualismo e competição” (ALMEIDA, 2022, p. 30).

Devir quilomba é observado na organização da luta coletiva pela terra e outras formas de opressão empreendidas pelas mulheres quilombolas na contemporaneidade, a exemplo temos o coletivo de mulheres da CONAQ que tem como lema “quando uma mulher quilombola tomba, o quilombo se levanta com ela”, compreendendo como é importante a participação feminina nos quilombos. Foi fruto dessa organização o livro “Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas” (2020), que teve como organizadora a intelectual quilombola Selma dos Santos Dealdina. Ainda é possível ver, que ao longo de todo o livro são expostos artigos escritos em primeira

pessoa. Ou seja, as mulheres quilombolas de diversos territórios brasileiros, contaram as suas trajetórias envolvidas nas questões de gênero, raça, classe etc.

Vale enfatizar ainda que essas movimentações femininas não estão acontecendo somente a nível nacional. Karoline Monteiro (2013), ao pesquisar as mulheres quilombolas de 17 comunidades rurais e urbanas da Paraíba, dentre elas a Comunidade Remanescente de Quilombos Cruz da menina, que a autora não chegou no ponto que pretendemos chegar nesta pesquisa. Observou por meio do uso de entrevistas abertas e semiestruturadas, coleta de dados de campo, aplicação de questionários fechados e os relatórios antropológicos para concluir que as mulheres quilombolas da Paraíba “lutam no território e para o território”. Elas que estão atentas às questões de gênero, e dos papéis machistas passados há gerações pela lógica camponesa.

Fica evidente para Monteiro (2013) que na maioria dos territórios quilombolas paraibanos, as mulheres iniciaram um processo de ocupação de poder, rompendo assim com a lógica paternalista e machista que permanecem as divisões sexuais do trabalho na sociedade capitalista e refletiam nos seus territórios. Como levantou a autora, as mulheres quilombolas foram as principais articuladoras a se engajarem no processo de autorreconhecimento como quilombolas e são essas mulheres que em sua maioria assumem as posições de lideranças das associações.

Retomando a discussão sobre as identidades, é possível recordar que uma das características da construção de uma identidade étnica, segundo Poutignat e Streiff-Fenart (1998) é possuir “[...] um grupo de membros que se identifica e é identificável por outros como se constituíssem uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo grupo.” (POUTIGNAT, STREIFF-FENART, 1988, p.190). Logo, as identidades não se definem de maneira puramente endógena, através da transmissão de uma essência, ao contrário, a identidade étnica se constitui na relação entre a categorização pelos não membros.

Essa reflexão de Poutignat e Streiff-Fenart (1998) se relaciona com a narrativa exposta por Bianca Cristina na entrevista para o projeto de extensão anteriormente citado. A liderança ressaltou que no ano de 2005, foi criado o grupo de dança afro Oxumaré, pela secretaria de educação e cultura do município de Dona Inês, com o objetivo de evidenciar características da cultura afro-brasileira presentes na comunidade. O grupo de dança era composto majoritariamente por mulheres, que iniciaram apresentações tanto em Cruz da Menina, quanto nos demais sítios do município. Através dessas apresentações, as pessoas começaram a observar que o grupo de dança das mulheres de Cruz da Menina se diferenciava dos demais grupos.

Assim sendo, podemos notar que houve um processo de definição por outros grupos sociais que a comunidade negra rural era um grupo específico. Evento este que juntamente com a perda constante da terra, fez com que a liderança Bianca Cristina, opta-se em seguir o caminho quilombola (FIGUEREDO, 2012) e construir em conjunto com as suas companheiras de luta a autoatribuição do grupo como quilombola, já que na comunidade existe a partilha de uma história em comum, laços de parentescos e uma jornada de ocupação coletiva do território.

Como sabemos, desde 1988, as lutas das comunidades remanescentes de quilombos se intensificam na busca pela regularização fundiária das terras que ocupam há gerações e para conseguir esse direito é preciso uma longa jornada burocrática. Segundo a historiadora Daniela Yabeta (2015), para alcançar o direito territorial, o primeiro passo é a certificação, onde a comunidade precisa ter uma associação, apresentar sua ata e anexar um breve relato da história comum da comunidade, após a análise destes dados será emitida uma certidão de autodeclaração como remanescente de quilombo. Tivemos acesso ao processo de certificação da Comunidade Quilombola Cruz da Menina, por meio de uma solicitação encaminhada à Fundação Cultural Palmares, em que a instituição mencionada nos encaminhou os documentos via e-mail.

Dando continuidade à comunidade entrará com um processo administrativo pela titulação do território no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Após esse procedimento, o principal passo é a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) pelo INCRA. O relatório objetiva conhecer o território quilombola e sua situação fundiária.

De acordo com a antropóloga do serviço quilombola do INCRA superintendência da Paraíba Fernanda Lucchesi<sup>8</sup>, o processo de titulação da Comunidade Quilombola Cruz da Menina ainda se encontra nesta fase. Uma vez que o relatório antropológico ainda não foi iniciado.

Após a aprovação do relatório pela regional do INCRA, o relatório deverá ser encaminhado a diversos órgãos públicos para análise. Caso não tenha contestação, o RTID será publicado no Diário Oficial da Unidade Federativa. O INCRA também notificará os ocupantes do território reivindicado pelos/as quilombolas, caso não haja novamente contestação o INCRA reconhece e declara os limites do território quilombola e finalmente chega o momento da titulação.

---

<sup>8</sup> Como não havia nenhuma informação do estágio atual do processo administrativo de Cruz da Menina no site do INCRA- PB, entramos em contato via e-mail da instituição e a antropóloga responsável nos especificou em qual fase estava o processo.

Porém, como ressalta Yabeta (2014), esses procedimentos podem mudar caso as terras incidam em órgãos públicos, por exemplo. O caminho até a regularização fundiária perpassa uma morosidade do Estado que envolve diretamente o que nomeia Mariléa de Almeida (2018) como governamentalidade racista. A governamentalidade racista são as práticas engendradas pelo Estado brasileiro de governar os territórios quilombolas contemporâneos, que se expressam principalmente na excessiva burocratização, dificultando o acesso ao direito territorial (ALMEIDA, 2018, p. 28-29).

Salienta-se, que todas as comunidades tradicionais como as comunidades indígenas, ribeirinhas, caiçaras, dentre outras, vem lutando pelo direito ao território. Neste trabalho, nos atentaremos, exclusivamente as comunidades quilombolas. Todavia, vale refletir, qual é a raiz desses conflitos pela terra, para a historiadora Márcia Motta (2004), há uma injusta concentração fundiária no Brasil, ficando grandes concentrações de propriedades nas mãos de fazendeiros, que ficou conhecido como latifúndio. E essa forma de apropriação das terras no país se deriva desde a sua invasão até os dias atuais, inclusive, para Motta (2004), a Lei de Terras de 1850 foi só para assegurar os interesses de grandes proprietários e constitui-se “[...]como um marco importante no processo de apropriação capitalista no Brasil [...]” (MOTTA, 2007, p. 17).

Prosseguindo, outro conceito que nos ajuda a analisar a relação do governo e a população negra é o dispositivo da racialidade, proposto pela filósofa Sueli Carneiro (2005) como “[...] uma ferramenta teórica para a apreensão das relações de força implicadas no domínio da racialidade no Brasil [...]” (CARNEIRO, 2005, p. 30). Através desta análise, Sueli Carneiro nos mostra pontos cruciais para este trabalho, o genocídio descarado da população negra desde a vinda forçada para a territorialidade de Abya Yala<sup>9</sup>, aos dias atuais com o assassinato contínuo da população negra, através do Estado como, por exemplo, a polícia, o encarceramento em massa ou a negação de direitos básicos como moradia, alimentação e educação.

Educação que está diretamente ligada a outro conceito trazido por Sueli Carneiro (2005): o epistemicídio. O epistemicídio trata da negação da educação para a população negra e principalmente pobre e periférica levando a um apagamento sistemático de conhecimentos produzidos por negros/as ou mesmo a história sobre nós.

---

<sup>9</sup> Abya Yala é um resgate ancestral dos movimentos feministas indígenas do continente americano, para renomear a região territorial com um nome que existia antes das invasões europeias, já que América deriva de Américo Vespúcio. Ver mais em: <https://www.abracocultural.com.br/criacao-america-latina-abya-yala/>.

Tendo em vista tais questões, nos aproximamos do campo de estudo Histórias das Mulheres. A historiografia que trata do campo de estudo da História das mulheres vem crescendo positivamente nas últimas décadas. E se constituiu como um campo que questionava a ausência das mulheres brancas, negras, pobres, indígenas, nos livros de História. Já que a História que se consagra enquanto ciência no século XIX foi uma escrita destinada aos “grandes homens” e aos “grandes feitos”. Sendo “[...] um corpus mutilado, pois dele estiveram ausentes as mulheres, as crianças, os pobres, os loucos, todos aqueles que não faziam parte da casta dos homens que contam e merecem ser contados [...]” (ALBUQUERQUE JR, 2019, p. 40).

Como sabemos, o campo de estudo é recente, e está diretamente ligado às campanhas feministas no século XX, sendo um feminismo branco, classe média e alta, que lutava pelo direito de ocupar espaços de trabalho e voto. É a partir destas movimentações, que estas mulheres brancas se tornaram “dignas” de finalmente aparecerem na historiografia, ou mesmo adentrarem as universidades e pesquisarem sobre “mulheres”, criando assim o campo de estudo História das Mulheres. (SCOTT, 2019).

À vista disso, nesta pesquisa, adentramos uma das perspectivas atuais das histórias das mulheres, que é o campo dos feminismos negros. O pensamento feminista negro é de acordo com a intelectual estadunidense e feminista negra Patricia Hill Collins (2019) autora do livro “Pensamento Feminista Negro” uma epistemologia que tem no seu cerne uma teoria social crítica, sendo uma forma especializada de pensamento, que reflete temas distintos presentes nas experiências das afro-americanas como trabalho, família, política sexual, maternidade e ativismo político “baseando-se em paradigmas que enfatizam a importância de opressões interseccionais na modelagem da matriz de dominação estadunidense” (COLLINS, 2019, p. 401).

Nesta visão, nós negras produzimos de um ponto de vista (COLLINS, 2019), que compreende a nossa experiência de sermos negras e escrevemos sobre outras mulheres negras, assim as nossas interlocutoras serão apresentadas como personagens centrais das análises perpassadas pelo aparato conceitual da interseccionalidade.

Vale destacar aqui que o conceito interseccionalidade foi cunhado pela jurista estadunidense Kimberlé Crenshaw (2002), sobre este quesito, a autora percebeu que havia uma universalização nas análises perpassadas pelos direitos humanos, tendo em vista que “fundamentava-se firmemente nas experiências dos homens” (CRENSHAW, 2002, p. 172), e não contemplavam outras experiências, assim a jurista define o conceito interseccionalidade como um:

[...] Problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras[...] tais sistemas, frequentemente se sobrepõem e se cruzam, criando interseções complexas nas quais dois, três ou quatro eixos se entrecruzam. As mulheres racializadas frequentemente estão posicionadas em um espaço onde o racismo ou a xenofobia, a classe e o gênero se encontram [...] (CRENSHAW, 2002, p. 177)

Conforme Crenshaw (2002), o conceito busca refletir as diversas identidades que ultrapassam a vida de diferentes grupos sociais, mas especificamente as mulheres racializadas. E é por isto que a interseccionalidade vem se tornando uma importante ferramenta analítica utilizada pelos movimentos feministas negros, que desde os seus primórdios questionavam a categoria mulher de forma universalizante, empreendidas pelas feministas brancas.

Se por um lado o conceito interseccionalidade vem sendo utilizado como uma importante ferramenta analítica, pelo outro vem sofrendo um processo de esvaziamento político. Usa-se interseccionalidade em diversas discussões, nas quais muita das vezes não situa a raça e isso é bem problemático. Pois a raça é uma categoria imprescindível na abordagem da interseccionalidade afirma Carla Akotirene (2019). Desse modo, o conceito hora em questão, será utilizado em nossa dissertação para refletirmos a raça, classe, gênero e a negação do direito à terra que ultrapassam as vidas das mulheres de Cruz da Menina.

É considerável pontuar ainda, que aqui no Brasil o conceito interseccionalidade foi apresentado pela intelectual orgânica negra Carla Akotirene (2019) que expõe a necessidade de evidenciarmos as nossas mais velhas que já questionavam as exclusões de raça, classe e gênero a partir da sua experiência vivida, muito antes da formulação do conceito pela Kimberlé Crenshaw, a exemplo temos a Lélia Gonzalez; Sueli Carneiro; Beatriz Nascimento; Luiza Bairros, dentro outras.

Inclusive, ao fazer uma análise de um ponto de vista teórico, a feminista negra brasileira Angela Figueiredo (2020) pontua que houve um constante diálogo do feminismo negro brasileiro com o afro-americano. Mesmo que as editoras brasileiras só iniciaram a tradução e publicação da contribuição das feministas negras estadunidense nos últimos anos, Angela Figueiredo (2020) observou que já em 1995 Luíza Bairros no texto “Nossos feminismos revisitados” propõe uma articulação entre as nossas experiências e a perspectiva apresentada pela intelectual negra Patricia Hill Collins.

É importante ponderar ainda, que o conceito interseccionalidade, conforme aponta Akotirene (2019) é um conceito que exige uma orientação geopolítica, pois intelectuais estadunidenses vivem sob a supremacia-imperialista de publicação, difusão e tradução do conhecimento formulado lá nos Estados Unidos para o resto do mundo. Por outro lado, antes das feministas negras serem estadunidenses, elas são negras e “refletem experiências pós-coloniais nas águas atlânticas como nós, suas irmãs de barco, noutra América” (AKOTIRENE, 2019, p.32).

Outras feministas negras também vêm se dedicando ao estudo e aplicação do conceito interseccionalidade, como exemplo temos a já citada Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2021) que publicaram juntas o livro “Interseccionalidade”, no qual levantaram diversas questões teóricas metodológicas sobre o conceito. O que mais nos chama a atenção foi a análise proposta pelas autoras da contribuição da interseccionalidade para um entendimento das identidades individuais como “interseccionais e performativas” e estas identidades “se aplicam diferentemente de um contexto social para outro e estes contextos sociais são moldados pelas relações de poder interseccionais” (COLLINS, BILGE, 2021, p. 211).

Sendo assim, uma pessoa não precisa mais questionar “sou negra?”, “sou mulher?”, “sou quilombola?”, são “simultaneamente” “mulher, negra e quilombola”, por exemplo. Com isto, a:

[...] interseccionalidade fez contribuições importantes para reconceitualizar a identidade e a subjetividade individuais [...] identidades interseccionais que podem se realizar diferentemente de um cenário para outro tem servido como um espaço de empoderamento individual[...]

(COLLINS, BILGE, 2021, p. 211).

Reforçando que a interseccionalidade pode contribuir em diferentes contextos para a formulação de espaços de empoderamentos individuais, isto nos chama a atenção, pois analisamos a relação entre o tornar-se quilombola e as relações de empoderamentos vivenciadas de formas individuais e coletivas em Cruz da Menina. Todavia, cabem algumas reflexões sobre o conceito de empoderamento. O conceito empoderamento foi formulado por Julian Rappaport ao resumir o campo emergente da psicologia comunitária na década de 70, do século passado.

A psicologia comunitária “enquadra amplas perspectivas históricas, disciplinares, intelectuais e políticas” e o empoderamento não foi citado nesta primeira apresentação, mas foi assim interpretado pela sociedade científica. Posteriormente, Rappaport (2011) insere nos seus estudos o conceito em si de empoderamento como

sendo “[...] uma construção que é, na sua essência comunitária, organizacional e contextual” (RAPPAPORT, 2011, p. 235) que busca uma mudança social com o compromisso da formulação de uma justiça social para grupos oprimidos.

É importante ressaltar que nesta pesquisa seguimos a perspectiva do empoderamento ressignificado pelo feminismo negro e evidenciado pela Joice Berth (2019) como formulações estratégicas de enfrentamento ao sistema racista e criações de redes de solidariedade políticas na luta contra o sistema de opressão (BERTH, 2019, p. 59).

A título de exemplo, a autora nos traz a Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte que teve um importante papel social enquanto terreiro traçando estratégias para a manutenção das religiões afro-brasileiras e a Tia Ciata uma mulher negra/preta que desenvolveu ações na sua comunidade, protegendo, fortalecendo e criando um espaço resistência cultural e religiosa afro-brasileira que veio a ficar conhecido como “Pequena África” no Rio de Janeiro (BERTH, 2019, p. 61-62).

Joice Berth (2019) também pontua a relação entre a estética e o empoderamento, para a pesquisadora os cabelos são um primeiro elemento necessário para dar início aos processos de empoderamento juntamente com aceitação dos traços fenotípicos como o rosto, corpo e a cor da pele. Pois ao aceitarmos os nossos cabelos naturais como ancestralidades africanas, que foram marginalizados desde o início das invasões europeias e classificados como “ruins” que remetiam ao “selvagem” e que precisariam ser alisados pelos produtos das indústrias europeias (KILOMBA, 2019), estamos fortalecendo uma luta coletiva.

É neste ensejo que o cabelo afro, não é só um fio, é também um signo de identificação e valorização da cultura afro-brasileira, que se recria em penteados, cortes e os mais diversos tipos de tranças (GOMES, 2019). Com esta compreensão da importância do cabelo afro nos processos de empoderamento, fizemos uso de fotografias cedidas por nossas interlocutoras, a fim de investigar a relação com os seus cabelos durante o processo de tornar-se quilombola.

Entendemos as fotografias através do ponto de vista da historiadora Ana Maria Maud (2008), como fontes que presentificam um passado, nas quais transmitem a história social das sujeitas envolvidas. Para as análises das fotografias Maud (2008) evoca a necessidade da interdisciplinaridade. Desta maneira, fizemos uso da história e da semiótica nas análises das fotografias, além do uso das fontes orais para examinarmos de uma forma comparativa.

Além das análises das fotografias, também investigamos documetos institucionais, tal como: o processo de certificação da Comunidade Remanescentes de Quilombos Cruz da Menina da Fundação Cultural Palmares e o Relatório de Responsabilidade Social: Levantamento Fundiário do Território Tradicional Quilombola de Cruz da Menina da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

E como fontes principais, utilizamos os relatos orais, através da Metodologia da História de Vida, que já foi pensada e utilizada por uma das nossas mais velhas, a Neusa Souza (1983) no livro “Tornar-se negro: Ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social”. De acordo com Aline Silva, Carolyne Barros, Maria Nogueira e Vanessa Barros (2007) a metodologia da História de Vida, está inserida nas metodologias qualitativas e abordagens biográficas. Surgiu na Escola de Chicago e articula a história individual e a história coletiva, fazendo uma ponte entre a trajetória individual e a trajetória social (SILVA *et. al.*, 2007, p. 25).

A metodologia se desenvolveu em cinco etapas. A primeira etapa foi a identificação dos critérios de inclusão e exclusão, à vista disto, definimos que nos limitaríamos a coleta de fontes orais de mulheres, já que nosso intuito é contar as trajetórias femininas. Para tanto, mobilizamos e nos aproximamos de seis interlocutoras, a fim de criar um vínculo de confiança, que é base principal para a metodologia em questão.

No entanto, uma das interlocutoras ao ler o termo do consentimento livre e esclarecido (TCLE) e observar que seria consentido o uso do seu nome, optou em não participar da pesquisa<sup>10</sup>. Outra questão metodológica que vale enfatizar, a fim de preservar e evitar conflitos com as nossas interlocutoras optamos em não citar outras pessoas envolvidas nos eventos, exceto os fazendeiros Joaquim Cabral de Melo e Josué Lucas que não estão mais vivos.

A seleção dos relatos se baseia também na narrativa exposta anteriormente pela liderança quilombola Bianca Cristina. Por isso, a pesquisa ficou delimitada ao núcleo familiar Silva, que é a parentela de Bianca Cristina. Logo, as nossas interlocutoras desta pesquisa são: Maria do Socorro da Silva, 64 anos, agricultora aposentada, mãe da

---

<sup>10</sup> Vale reforçar que o início da coleta das fontes orais ocorreu logo após a aprovação no Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). O projeto foi aprovado no dia 29 de novembro de 2022 sob o número do parecer: 5.782.698. Assim sendo, algumas entrevistas ocorreram ainda em 2022 e as demais foram realizadas nos meses iniciais de 2023 devido à disponibilidade das interlocutoras. Ocorreu ainda uma entrevista coletiva, realizada no dia 11 de fevereiro de 2024 com quatro das cinco interlocutoras após o exame de qualificação para fechar algumas questões que ficaram abertas na pesquisa. Por fim, destaco, que antes de cada entrevista foi apresentado e assinado o termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE), além de explicado os objetivos da pesquisa e a forma de coleta das fontes.

Bianca Cristina; Marinalva Maria da Silva Teófilo, 48 anos, servidora pública, tia da Bianca Cristina; Dione Maria da Silva, 38 anos, manicure, irmã da Bianca Cristina e Michele Ione da Silva Teófilo, 36 anos, cabeleireira e artesã, também irmã da Bianca Cristina.

Em seguida, se desenvolveu a segunda etapa, que foi a aproximação com as interlocutoras e agendamento das entrevistas. Utilizamos um roteiro prévio de questões da história de vida das interlocutoras e da história temática, “propondo uma escuta comprometida, engajada e participativa” (SILVA, *et. at*, 2005, p. 31). Voltamos para o momento do processo de autorreconhecimento, iniciadas a partir de 2005 e utilizamos um gravador de áudio. A quarta etapa se sucedeu na transcrição das entrevistas, optamos por manter a fala original sem edição das narrativas apresentadas por nossas interlocutoras para assim aproximá-las dos leitores e leitoras desta pesquisa. E a última etapa foi à análise de conteúdo das entrevistas.

Durante as análises das entrevistas, observamos que em todas as trajetórias de vida das nossas cinco interlocutoras, se fez presente relatos de racismos, e por isso achamos necessários analisá-los em todos os tópicos das suas histórias de vida, para isso nos inspiramos na análise de episódios cotidianos presentes no livro “Memórias da Plantação episódios de racismo cotidiano da Grada Kilomba (2019). Não pretendemos reduzir suas histórias ao racismo, ao mesmo tempo, compreendemos a importância de denunciar essas experiências traumáticas, pois vivemos em uma sociedade construída em cima de um mito da democracia racial que reproduz um racismo da denegação nos dizeres da Lélia Gonzalez (2020).

Por fim, essa dissertação está dividida em três capítulos. O primeiro é intitulado “Tornar-se Quilombola: O Protagonismo Feminino em Cruz da Menina”, nele buscamos visibilizar o protagonismo das mulheres negras durante o processo de autorreconhecimento. Inicialmente, apresentamos por meio da observação participante as mulheres do território, em seguida levantamos os vários significados atribuídos historicamente ao conceito quilombo. Posteriormente, fizemos uma apresentação do território quilombola Cruz da menina, evidenciando a sua localização geográfica, a formação histórica, a religiosidade e a economia.

Neste primeiro capítulo também retomamos a memória do autorreconhecimento, apresentamos as trajetórias da liderança comunitária Bianca Cristina e da sua irmã Michele Ione. Ao fim, trazemos a relação das nossas interlocutoras com os seus cabelos e como esse processo nomeado por elas como “volta às origens” possui relação com a constituição destas como quilombolas. Desta forma, utilizaremos neste capítulo os

relatos orais, o processo de certificação, o relatório de responsabilidade social e as fotografias pessoais.

Já no segundo capítulo intitulado “Histórias de coragem: mulheres quilombolas de Cruz da Menina e as suas lutas” fazemos um levantamento dos direitos institucionais a terra, saúde e educação nas esferas estaduais e federais. Buscamos, em tese analisar se estes direitos estão sendo efetivados no território. Para tanto, utilizaremos sites institucionais, como exemplo o site pró-índio que apresenta leis, decretos e convenções, dispositivos jurídicos que normatizam os direitos quilombolas.

Nesse capítulo ainda iremos apresentar as trajetórias das nossas interlocutoras Maria do Socorro e Marinalva Maria, no qual buscamos expor os episódios de racismos, sexismos, perpassados por essas trajetórias, assim sendo, nesta secção também faremos uso das fontes orais. Teremos como eixo e ferramenta central a interseccionalidade e os conceitos de governamentalidade racista (ALMEIDA, 2018) e dispositivo da racialidade (CARNEIRO, 2005).

Para concluir, o terceiro e último capítulo é nomeado “Resistir para existir: A construção das resistências comunitárias na formulação de um empoderamento feminino”, onde trazemos as formas elaboradas pelas nossas interlocutoras no combate ao racismo e sexismo de forma individual como na trajetória de vida da Dione Maria quanto de forma coletiva. Também retomamos a memória da posse das mulheres do núcleo familiar Silva da Associação da Comunidade dos Remanescentes de Quilombos Cruz da Menina (ACRQCM) no ano de 2011, que marca o momento da construção desse espaço como resistência negra, feminina e quilombola. Para terminar, analisaremos uma das novas ações da Associação quilombola que é destinada para as mulheres do território o grupo de costura costurando raízes. Assim neste terceiro capítulo também utilizaremos as fontes orais.

## 1. TORNAR-SE QUILOMBOLA: O PROTAGONISMO FEMININO EM CRUZ DA MENINA

*E nos lugares em que as palavras das mulheres clamam para serem ouvidas, cada uma de nós devemos reconhecer a nossa responsabilidade de buscar essas palavras, de lê-las, de compartilhá-las e de analisar a pertinência delas na nossa vida.*

*Audre Lorde, 2019.*

Em 31 de março de 2022, participei, a convite da presidenta Bianca Cristina da Associação da Comunidade dos Remanescentes de Quilombos Cruz da Menina (ACRQCM), de uma ação realizada pela Agência de Desenvolvimento Econômico Local (ADEL), em parceria com a Neoenergia e o Instituto Neoenergia, na Escola Municipal Educador Paulo Freire, na comunidade quilombola Cruz da Menina. A ação em questão foi uma roda de conversa intitulada “O protagonismo das mulheres quilombolas”, conduzida por Andreia Nazareno, e tinha por objetivo promover e fortalecer a cultura quilombola e o empoderamento feminino<sup>11</sup>. Participaram da roda de conversa os/as alunos/as da escola, a professora e, principalmente, mulheres de diversas faixas etárias que moram no território.

Inicialmente, aconteceu uma fala da professora da escola e da liderança comunitária Bianca Cristina, ressaltando a importância das mulheres negras quilombolas na luta pelos direitos coletivos. Já que “[...] a liderança das mulheres quilombolas, por sua vez, é central na luta política pelo território, na medida em que sustenta, protege e desenvolve o principal elemento de sustentação do quilombo: a coletividade.” (Coletivo de mulheres da CONAQ, 2020, p.47).

Foi possível observar nesta ação como se faz presente à coletividade das mulheres do quilombo, pois, conforme as mulheres chegavam à sala de aula, onde acontecia a roda de conversa, automaticamente elas se sentavam umas próximas das outras, enquanto eu fiquei, por muito tempo, sentada sozinha de outro lado da sala de aula.

Logo após as falas iniciais, Andreia Nazareno<sup>12</sup>, liderança quilombola da comunidade Sítios Grossos, Rio Grande do Norte, apresentou o poema Cabelos, do

---

<sup>11</sup> Diário de Campo, 31 de março de 2022.

<sup>12</sup> Andreia Nazareno é uma mulher negra e quilombola de 42 anos, liderança da Comunidade Sítio Grossos, localizada na cidade de Bom Jesus, (Rio Grande do Norte) e, é coordenadora da CONAQ, onde faz parte do coletivo de Mulheres Negras Rurais Quilombolas. Ver mais em: <https://adel.org.br/fortalecimento-da-cultura-quilombola-e-empoderamento-feminino-na-paraiiba/>.

intelectual quilombola Antônio Bispo dos Santos (2015), no qual em um dos seus trechos diz “Cabelo de nega alisa, Cabelo de nega balança, Cabelo de nega enrola, Cabelo de nega entrança”. Nesse momento iniciaram-se reflexões acerca da importância do cabelo para a afirmação do ser quilombola. Observamos que as mulheres ali presentes tinham diversas relações com os seus cabelos, algumas usavam tranças, outras estavam com o cabelo alisado, natural, em transição capilar ou usando *mega hair* coloridos. Voltaremos, a esta discussão entre cabelo e identidade no final deste capítulo, onde buscaremos analisar a relação das nossas interlocutoras com os seus cabelos.

Dando continuidade, Andreia Nazareno tratou e problematizou não apenas as questões que ultrapassam a sua trajetória de vida, como também reflexões de cunho social, político e cultural, que vinham atravessando as comunidades quilombolas do nosso momento presente. Dessas questões, as que mais me chamaram a atenção foram: a violência doméstica que afeta os territórios quilombolas, inclusive uma das mulheres presentes relatou que já chegou a fazer denúncias, mas a mulher agredida muitas vezes desmente; a discriminação racial cotidiana; a luta por educação, saúde e, principalmente, o direito ao território que embora estejam presentes nas legislações não estão sendo verdadeiramente efetivados nos quilombos contemporâneos.

Em seguida, foi discutida a chegada da pandemia nos territórios quilombolas, este cenário foi marcado pelo aprofundamento das condições de desigualdades sociais determinadas pelo racismo estrutural e institucional na população negra brasileira. Uma vez que o distanciamento social necessário para conter a transmissão da covid-19, foi um privilégio da branquitude. Tendo em vista que a população negra compõe em sua maioria os serviços ditos como essenciais e estes não pararam na pandemia, ficando assim mais vulneráveis para se contaminar com o vírus ou mesmo vir a óbito da doença em questão (LABUDA, *et. al.*, 2022).

Segundo o Jornal da USP<sup>13</sup>, no ano de 2021 as mulheres negras morreram mais de covid-19 do que todos os outros grupos (mulheres brancas, homens brancos e negros) na base do mercado de trabalho, independentemente da ocupação exercida. Essa pesquisa demonstra mais uma vez como a raça e o gênero influenciaram na transmissão, acometimento e óbito pela pandemia da covid-19.

---

<sup>13</sup> No Brasil, mulheres negras têm maior mortalidade por covid que qualquer grupo na base do mercado de trabalho: A pesquisa apresenta a mortalidade por covid-19, em diferentes setores de trabalho e demonstra como as desigualdades raciais e de gênero aumenta a mortalidade por covid-19 no Brasil. Disponível em: <https://jornal.usp.br/ciencias/mulheres-negras-tem-maior-mortalidade-por-covid-19-do-que-restante-da-populacao/>

Fiquei entusiasmada com o diálogo ali levantado, era cativante observar as mulheres negras e quilombolas de Cruz da Menina, articulando a raça, classe e gênero que são modernos aparatos do sistema capitalista de dominação (AKOTIRENE, 2019) nas suas análises críticas da realidade vivenciadas cotidianamente. Naquele momento observei como as agências podem criar um ambiente favorável para desenvolvimento de processos de empoderamento (BERTH, 2019).

Além da amplificação das desigualdades sociais causadas pela pandemia da covid-19, vivenciamos no Brasil uma política de morte e extermínio exercido nos últimos anos pelo governo de extrema direita do ex-presidente da república Jair Messias Bolsonaro (2019-2022). Neste governo em específico, a população quilombola sofreu uma série de violações de direitos, os quais serão melhores analisados no próximo capítulo. Para resistir a estas políticas de morte, a socióloga Thayonara Santos (2022), observou algumas ações de cuidados nas comunidades quilombolas da Paraíba que envolviam rezas, plantas medicinais e conhecimentos ancestrais utilizadas para diminuir os males da covid-19 e nomeou tais práticas de tecnologias de sobrevivência.

Uma das tecnologias de sobrevivência levantadas na roda de conversa foi à necessidade de proteger os mais velhos e as mais velhas, que eram inicialmente o grupo de risco apontado pelo Ministério da Saúde e a Organização Mundial de Saúde (OMS). Andreia Nazareno lembrou que ficou quase dois anos sem ver a sua mãe, para evitar transmitir para ela o novo vírus. Esse distanciamento físico foi narrado como doloroso, pois são por meio dos diálogos diários que compartilham os costumes e experiências que intensificam a coletividade.

A meu ver, era possível sentir o cuidado e o afeto expresso pelas mulheres presentes na ação, marcando assim um novo jeito de fazer política, na qual utiliza práticas do cuidado de si e das outras (ALMEIDA, 2018). Esse sentimento se materializou na frase dita pela Andreia Nazareno sobre a importância de “cuidar dos nossos filhos” ao falar sobre espectros cognitivos de algumas crianças quilombolas, como o transtorno de espectro autista (TEA) e o transtorno do déficit de atenção e hiperatividade (TDAH), argumentando que era preciso ir ao psicólogo para cuidar da saúde mental tanto das crianças quanto delas.

Essas práticas significativas expostas e analisadas pelas participantes da roda de conversa nos remete ao que nomeou a historiadora Mariléa de Almeida (2022) como Devir Quilomba:

[...] Devir, conceito que pressupõe mudança, acrescido da palavra “quilombo”, evoca as condições históricas que produziram a feminização da

ideia de quilombo, possibilitando a visibilidade contemporânea das mulheres quilombolas na luta pela terra. [...] Devir quilomba diz respeito à necessidade de construirmos um vir a ser que se opõe à naturalização do modelo masculinista de fazer política e de viver orientado por violência, individualismo e competição. (ALMEIDA, 2022, p. 30).

Mariléa de Almeida (2022) analisa que houve um processo de feminização do conceito quilombo, pois as narrativas históricas sobre os quilombos tecem uma resistência pelo gênero masculino, evidenciando as lutas, defesas armadas, e consequentemente, não apresentam as mulheres quilombolas. No entanto, a partir das condições históricas do tempo presente, emerge a visibilidade da luta pela terra encabeçada pelas mulheres quilombolas, o que nos leva a questionar: quais são essas condições? Nesse ponto, a historiadora mostra como marco temporal o processo de ressemantização do conceito quilombo, conceito este que aprofundaremos a seguir.

### **1.1 Quilombo: as múltiplas significações de um conceito.**

Ao longo da história do Brasil a população negra desenvolveu segundo Lélia Gonzalez (2020) um processo intenso de dinâmicas culturais que envolvem “adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos iorubá, banto e ewe-fofon” (GONZALEZ, 2020, p.135). Esses atos de resistências foram baseados em modelos africanos, em que levava em conta a experiência da travessia forçada pela escravização para América, essa vivência que compõem a América Ladina<sup>14</sup> (GONZALEZ, 2020).

Na América Ladina uma das formas encontradas para a criação das resistências diaspóricas no período escravista se sucedeu “na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre” (GONZALEZ, 2020, p. 138), a exemplo, aqui no Brasil tivemos a formação de quilombos. Quilombo é uma palavra com origem nas línguas dos povos bantus (quilombo), seu significado no Brasil tem “relação com alguns ramos desses povos bantu cujos membros foram trazidos escravizados nesta terra. Trata-se dos grupos Lunda, Ovimbundu, Mbundu, Kongo, Imbangala, etc... cujos territórios se dividem entre Angola e Zaire.” (MUNANGA, 2001, p.23).

---

<sup>14</sup> América Ladina é um conceito que foi desenvolvido pela historiadora, antropóloga, professora, e militante Lélia Gonzalez, que propõe uma unidade que foi historicamente forjada entre todos, todas e todos que vivem no Continente Americano. Na qual ressalta a importância do Continente Africano na formação desta territorialidade.

A primeira vez que o termo quilombo apareceu na documentação oficial foi no ano de 1559, todavia só em dois de dezembro de 1740 que as autoridades colonialistas definem quilombo como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (NASCIMENTO, 2018, p.281).

Nas legislações coloniais e imperiais os quilombos eram definidos como “agrupamentos a partir de dois a três fugitivos (que poderiam alcançar milhares) e também por uma organização social” (GOMES, 2016, p.418). Como observamos, no Brasil a partir da documentação oficial os quilombos se consagraram como agrupamentos de fugitivos, uma definição repressiva e estereotipada que não traduzia os movimentos sociais desenvolvidos nesta busca por liberdade.

Beatriz Nascimento (2019) teceu diversas críticas a estas narrativas postas pela historiografia, na qual instituiu conceitos históricos estereotipados, uma vez que o quilombo foi definido “[...] como se em todo o tempo de sua história eles fossem aldeias do tipo que existia na África, onde os negros se refugiavam para “curtir o seu banzo” (NASCIMENTO, 2019, p.133)”.

É de salientar também o que o sociólogo Clóvis Moura (2001) compreendia como quilombo. Enquanto categoria sociológica era “[...] uma estrutura organizada que configura, na sua totalidade, a negação do universo da sociedade escravista, os seus valores e representações” (MOURA, 2002, p.110). Logo assim, sociologicamente o quilombo era uma instituição radical que gerava um movimento de desarticular o sistema escravista nos níveis econômicos, sociais, ideológicos e psicológicos, a esse processo social e contínuo, Moura (2001) nomeou como quilombagem.

Flávio Gomes (2016) pontua que os estudos mais recentes vêm destacando a importância da mobilidade para a manutenção das organizações quilombolas, desmistificando o mito que permaneceu por muito tempo na historiografia dos quilombos: o isolamento.

Prossegue Gomes (2016) que foi Décio Freitas que desenvolveu uma tipologia em termos econômicos, definindo sete tipos de quilombos, são eles: os quilombos agrícolas que seriam os principais e eram existentes em todo o país; os extrativistas, nos quais se proliferaram na região amazônica; os mercantis que faziam trocas com grupos indígenas e regatões; os mineradores nas regiões de Minas Gerais e Goiás; os pastores na região do Rio Grande do Sul; nas cidades existiam os chamados “quilombos suburbanos” e em diversas regiões existiam os quilombos itinerantes que ficaram conhecidos pelos saques.

Saindo do período colonial/imperial, a historiadora Beatriz Nascimento (2018) verificou que no século XX, o conceito quilombo sofreu uma redefinição e passou a ser um instrumento ideológico, criando assim uma mística de resistência histórica e simbólica que alimentou a busca por liberdade da população negra. Logo assim, a memória do Quilombo de Palmares e da liderança de Zumbi dos Palmares tornaram-se “[...] temas de investigação histórica, onde seguindo a trilha da Semana de 1922 foram publicados três títulos dos autores Nina Rodrigues, Ernesto Ennes e Edison Carneiro pela Editora Nacional, através da coleção Brasileira” (NASCIMENTO, 2018, p.290).

Do mesmo modo, o Quilombo de Palmares e Zumbi dos Palmares se consagraram como um instrumento ideológico que forneceram material para a ficção participativa, a exemplo tem-se “[...] o caso da primeira atuação do Teatro Experimental do Negro em 1944, [...] na encenação da peça Palmares. O mesmo fenômeno se repetiu mais tarde, com a peça Arena Conta Zumbi” (NASCIMENTO, 2018, p.290). Zumbi, também foi tema de enredos de escolas de samba e na data do seu assassinato, 20 de novembro, foi instituído dia da consciência negra. Nesses termos, “o quilombo se impunha como referência básica e obrigatória” (NASCIMENTO, 2018, p.291).

Em seguida, já na década de 1980 o conceito quilombo sofre novamente uma ressemantização. Passando a ter novo significado que é ser sujeito e sujeita de direitos, direitos estes que foram conquistados por meio das lutas e reivindicações dos movimentos negros e do emergente movimento quilombola (SILVA, 2022).

Nesse sentido, vale salientar as circunstâncias históricas que encaminharam a estas movimentações. O contexto político social brasileiro, até o ano de 1985, foi marcado por uma ditadura civil militar, a qual foi implantada por meio de um golpe militar em 1964. A ditadura perseguiu e torturou diversas pessoas que participavam de organizações sociais, ou mesmo teciam críticas a tal regime autoritário. Dentre estas organizações se encontravam os movimentos negros, os quais foram ativos contra o tal regime.

Com isto é primordial ressaltarmos as críticas engendradas por Lélia Gonzalez (2020), Abdias Nascimento (1978), Beatriz Nascimento (2021), Sueli Carneiro (2005) à suposta “democracia racial” que teria como um de seus precursores o sociólogo brasileiro Gilberto Freyre. Ao analisar a formação social brasileira em “Casa Grande e Senzala” (1933) Freyre naturalizou o processo de miscigenação brasileiro, sendo o Brasil um país de três raças: a branca, sempre exaltada como “superior”; a negra que veio com a mão de obra dos negros/as escravizados/as; e a indígena que vem dos povos indígenas que já se encontravam no Brasil antes das invasões europeias.

Essa narrativa histórica normalizou a miscigenação como algo pacífico e harmônico, desconsiderando que, na verdade, a miscigenação ocorreu por meio de abusos e estupros das mulheres negras escravizadas e das mulheres indígenas. Neste sentido, a pesquisa em questão permite questionar: Se a nossa formação envolve violência, como ela pode ter sido harmônica?

Segundo o mito da democracia racial, existiria uma equidade entre todas as raças e com o tempo o Brasil seria um país mestiço, ou seja, embranquecido. Consequentemente, o mito da democracia racial é na verdade um “discurso que molda as relações raciais [...] Sua construção e permanência até os dias atuais evidencia, por si, sua função estratégica, sobretudo como apaziguador das tensões étnico-raciais” (CARNEIRO, 2005, p.62).

Entretanto, os/as militantes negros iniciaram um processo de rompimento com estas narrativas, retomando também a análise crítica da escravização, questionando a passividade negra e a romantização no regime escravista. Conforme ressalta Hebe Mattos (2006):

[...] À imagem da princesinha branca, libertando por decreto escravos submissos e bem tratados, que durante décadas se difundiu nos livros didáticos brasileiros, passou-se a opor a imagem de um sistema cruel e violento, ao qual o escravo resistia, especialmente pela fuga e formação de quilombos. (MATTOS, 2006, p.1)

Evidentemente, estes movimentos focaram em questionar o que tinha consagrado à historiografia oficial da Escravidão, que endeusavam a figura da princesa Isabel como bondosa, e consequentemente, fizeram um apagamento das formas de resistência perante o sistema escravista e organização da luta abolicionista. Principalmente, os caminhos da busca por liberdade na abolição, empreendidas pelas pessoas escravizadas, como exemplo as fugas de três escravizadas de nomes Aguida, Rufina e Barbina juntamente com os seus filhos em um engenho açucareiro da Mata Sul de Pernambuco em 1887 levantada pela historiadora Maria Emília Vasconcelos Santos (2014).

Essas reflexões marcaram o centenário da abolição institucional no ano de 1988. Constata-se que esses movimentos buscaram mostrar uma contranarrativa, fazendo assim um uso público e político da História (MATTOS, ABREU, 2016). Posto isto, os movimentos negros procuravam expor as atrocidades feitas no período da escravização e posteriormente a não inserção no Estado Brasileiro da população negra recém-liberta.

É neste contexto político e social de reivindicações e contestações, especialmente na busca por reparação histórica que tivemos a inserção, pela primeira vez na história brasileira, dos direitos quilombolas, através do artigo 68<sup>a</sup> dos atos das disposições constitucionais transitórias (ADCT)<sup>15</sup>, que ficou acordado o direito territorial aos “remanescentes de quilombos”. Em conformidade com tal artigo, a Constituição de 1988 cria uma nova categoria jurídica, que continha uma série de problemas dentre eles: a definição exata do que seria “as comunidades remanescentes de quilombos” e qual instituição ficaria responsável por tais demandas agrárias (ARRUTI, 2006).

É nessa conjuntura, que temos a entrada dos antropólogos que já vinham analisando a questão “dos remanescentes indígenas” para pensarem o que seria os “remanescentes de quilombos”. Para o antropólogo José Maurício Arruti (2006) a noção de remanescentes é pensada como uma categoria etnológica e legal que surgiu como um marco fundamental em referência a “temporalidade”.

Analisando a Constituição de 1988, Paulo Pereira (2021) constata que a “constituição rompe com o silêncio no que concernem os quilombos” (PEREIRA, 2021, p.1751), pois além dos direitos fundiários, a constituição cidadã insere os quilombos em dois artigos, o 215<sup>16</sup> e 216<sup>17</sup> que envolvem diretamente a política cultural patrimonial para manutenção da cultura afro-brasileira.

---

15 “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos, que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos”. (BRASIL,1988).

Disponível

em:

[https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88\\_Livro\\_EC91\\_2016.pdf](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf).

<sup>16</sup> Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. (EC no 48/2005).

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

§ 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à: I–defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro; II–produção, promoção e difusão de bens culturais; III–formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões; IV–democratização do acesso aos bens de cultura; V–valorização da diversidade étnica e regional. (BRASIL, 1988). Disponível em: [https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88\\_Livro\\_EC91\\_2016.pdf](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf).

<sup>17</sup> Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: (EC no 42/2003) I–as formas de expressão; II–os modos de criar, fazer e viver; III–as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV–as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V–os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

Trazendo uma perspectiva da área do direito, Pereira (2021) reflete que historicamente a lei definia o que era ser quilombola como agrupamentos de fugitivos, perspectiva que também vem de encontro com o que descreve o historiador Flávio Gomes (2016) onde frisa que as legislações coloniais e imperiais definiam quilombos como agrupamentos de fugitivos, uma nomeação ligada unicamente à repressão. Diferentemente dos períodos anteriores, agora o ser quilombola passa a ter uma visibilidade diferente, cujo “intuito é a formulação de direitos que reconheçam que tal liberdade possa ser exercida plenamente, superando-se uma zona de subcidadania” (PEREIRA, 2021, p.1757).

No entanto, no que tange aos conflitos agrários, Arruti (2006) observa que o artigo 68 dos ADCT, não deu conta das múltiplas experiências históricas que constituíram os territórios quilombolas da contemporaneidade. E por isto, até o ano de 1997 o artigo 68 não teve a sua devida aplicação. É necessário compreendermos que na formação dos “campos negros” conforme pensa o/a historiador/a Flávio Gomes e Daniela Yabeta (2013) tivemos experiências agrárias diversas no que concerne o acesso à terra no período escravista ou no pós-abolição, tais como:

terras herdadas de quilombolas/escravos fugidos e seus descendentes da escravidão até de doações de senhores ou ordens religiosas a ex-escravos; terras compradas por libertos e herdadas pelos seus descendentes; terras conseguidas do Estado em troca de participação em guerras ou ainda de inúmeras migrações de libertos e suas famílias no período imediatamente pós-Abolição. (YABETA, GOMES, 2013, p. 109).

Podemos ver que existiam múltiplas formas de aquilombar, e, por isso, se mostrou necessário a ampliação da categoria “remanescentes” de quilombos ligadas unicamente a experiência dos escravizados fugitivos nomeada pela legislação colonial. Assim, os movimentos negros continuaram a luta por reparação histórica e no ano de 2003, já em outro contexto social e político teve o decreto 4.887<sup>18</sup> que além de reforçar

---

§ 2º Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem.

§ 3º A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais. § 4º Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei.

§ 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos. (BRASIL, 1988) Disponível em: [https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88\\_Livro\\_EC91\\_2016.pdf](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf).

<sup>18</sup> Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para fim deste decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (BRASIL, 2003) [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%204](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%204)

o direito as terras das “comunidades remanescentes de quilombos”, incluem em seu texto a convenção 169 da organização internacional do trabalho (OIT), sobre Povos Tradicionais e Tribais, onde determinam o critério de autoatribuição.

Mas tais conquistas na busca por equidade e acesso à terra do movimento quilombola sofreu diversos conflitos. De acordo com Amanda Jorge e André Brandão (2020), sete meses depois da assinatura do decreto 4.887/2003 o Partido da Frente Liberal (PFL) atual partido democratas entrou com uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) movida junto ao Supremo Tribunal Federal (STF) contra o decreto em questão. Iniciou-se a partir deste momento inúmeros debates com a participação de antropólogos, historiadores e os juristas. Por fim, o ADI só foi encerrado em 2018, 14 anos depois, ficando definido a constitucionalidade do decreto e a garantia dos direitos territoriais para os “remanescentes de quilombos”.

Com esses dispositivos legais, ser quilombola, no momento presente, perpassa a autoatribuição da própria comunidade negra, sendo uma identidade étnica em construção, que é acionada cotidianamente pelos/as quilombolas. Tornar-se quilombola é um processo que envolve diretamente a busca de suas raízes históricas até então não evidenciadas pela própria comunidade.

É nessa conjuntura que o quilombo passa por um processo de feminização do conceito, das práticas e especialmente da memória. É possível observarmos esse momento histórico na pesquisa da antropóloga Neusa Gusmão (1995) ao realizar laudos antropológicos para o processo de certificação da comunidade quilombola campinho da independência, bairro negro rural localizado na cidade de Paraty, no Estado do Rio de Janeiro.

Gusmão (1995) levantou que as mulheres eram as responsáveis por guardar e repassar a memória do grupo. Para além desta observação, a antropóloga também analisou que a formação da própria comunidade quilombola se desenvolveu por meio das doações de terras para duas ex-escravizadas que a partir daquela árvore genealógica se desenvolveu todo o quilombo.

De modo semelhante, a intelectual quilombola Givânia Silva (2022), observou na sua pesquisa de doutorado, que “[...] as dinâmicas, os fazeres, os saberes e a organização interna dos quilombos possuem na sua gênese um fazer feminino[...]” (SILVA, 2022, p.16), a partir deste ponto a intelectual quilombola argumenta que “os quilombos são uma invenção negra e feminina”.

---

.887%2C%20DE%2020,Ato%20das%20Disposi%C3%A7%C3%B5es%20Constitucionais%20Transit%C3%B3rias.

É importante pontuar, que a pesquisadora quilombola ressalta que existem múltiplas formações dos territórios quilombolas e não podemos generalizar, pois cada quilombo é uma história. Todavia, a partir do seu território Conceição das Crioulas, localizado na cidade de Salgueiro, Pernambuco e de outras comunidades por ela analisadas, aonde as mulheres foram as fundadoras, podemos argumentar que sim, os quilombos são invenções negras e femininas.

Dessa forma, as mulheres quilombolas da Paraíba vêm “inventando” (SILVA, 2022) os quilombos paraibanos. Segundo a geógrafa Karoline Monteiro (2013), ao pesquisar as mulheres quilombolas de 17 comunidades quilombolas rurais e urbanas da Paraíba, inclusive a comunidade Cruz da Menina, na qual Monteiro (2013) não chegou ao ponto que pretendemos, observou que as mulheres são as principais articuladoras nos processos de autorreconhecimento como comunidades quilombolas e vem lutando “no território e para o território”.

A presença das mulheres quilombolas é notada nas associações como lideranças e participantes assíduas, como na comunidade quilombola Senhor do Bonfim, no município de Areia, Paraíba, pesquisada pela historiadora Geilza Santos (2018), que conclui que as mulheres quilombolas do Senhor do Bonfim “São mulheres protagonistas de suas próprias histórias, que enfrentaram de cabeça erguida todos os percalços que a vida lhes trouxe. São as Marias do nosso Brasil, mulheres negras, fortes e batalhadoras” (SANTOS, 2018, p. 161).

Portanto, é nesse contexto político e social de um devir quilomba (ALMEIDA, 2022) relacionado com uma emergência étnica (SANTOS, 2020) que a partir de um trabalho de memória das mulheres quilombolas de Cruz da Menina, em especial as mulheres do núcleo familiar Silva: Michele Ione da Silva Teófilo, Marinalva Maria da Silva Teófilo, Dione Maria da Silva, Maria do Socorro da Silva e Bianca Cristina da Silva Gregório vivenciaram um processo de tornar-se quilombola e pariram o quilombo Cruz da Menina, compreendemos assim que o quilombo Cruz da Menina é uma “invenção negra e feminina” (SILVA, 2022, p.16), conheceremos mais sobre Cruz da Menina a seguir.

## **1.2 Memórias e histórias de uma comunidade negra rural.**

Cruz da Menina é uma comunidade quilombola localizada na zona rural do município de Dona Inês, na antiga região do Brejo, hoje região imediata de Guarabira<sup>19</sup>,

---

<sup>19</sup> Panorama do município de Dona Inês: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pb/dona-ines/panorama> acessado no dia 20 de setembro de 2023 às 09:17h.

no estado da Paraíba. De acordo com o último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2022 a população de Dona Inês era de 10.380 pessoas, sendo destas 814 autodeclaradas quilombolas, o que corresponde a 7,84% da população ineense<sup>20</sup>. A maior parte da população quilombola reside no território de Cruz da Menina, na qual atualmente formam 101 famílias (SILVA, 2022) e as demais pessoas são descendentes que migraram para outras regiões da cidade.

Segundo a nossa interlocutora Bianca Cristina o ponto de partida da ocupação do território foi na localidade do Sítio Seixos com as famílias Henrique e Miguel que está “situada na porção sudeste da comunidade, divisa com o município de Riachão” (MARQUES, 2017, p. 5-6) subindo serra acima até onde se localiza a rua Nova Brasília, hoje já pertencente a área urbana do bairro Tapuio, antiga denominação da comunidade negra como veremos mais adiante.

**Mapa 1:** Localização do território de Cruz da Menina.



**Fonte:** Instagram Dona Inês/Paraíba.

Contudo, atualmente a ocupação do território é bem menor, do que já foi um dia, no tempo dos mais velhos. Devido as expropriações históricas vividas, a comunidade se resume a uma pequena vila, entre fazendas, com pouca ou quase nenhuma terra para

<sup>20</sup> Menos da metade da população que mora em territórios quilombolas da PB se considera quilombola, Diz IBGE. Autoria G1 PB. <https://g1.globo.com/pb/paraiba/noticia/2023/07/27/menos-da-metade-da-populacao-que-mora-em-territorios-quilombolas-da-pb-se-considera-quilombola-diz-ibge.ghtml>. Acessado no dia 20 de setembro de 2023 às 09:22h.

plantar. Abaixo podemos ver, em destaque, onde começa com mais intensidade a atual ocupação do território:

**Mapa 2:** Organização do território de Cruz da Menina.



**Fonte:** Google Earth, elaborado pela pesquisadora.

Logo após a Rua Nova Brasília, já observamos uma mudança da paisagem, a rua calçada é seguida pela estrada de barro, que em dias de chuva é de difícil acesso. Em seguida ao parque de vaquejada se encontra o núcleo familiar Honório, seguido pelo núcleo familiar Silva que no mapa acima é onde está localizada a antiga Associação do quilombo. Mais adiante, próximo a escola fica o núcleo Teófilo e por fim, na localidade da Capela Cruz da Menina está o núcleo familiar Oliveira<sup>21</sup>.

Tal forma de organização se desenvolveu através da herança das terras compradas pelos tataravôs/bisavôs e que não foram expropriadas. Assim, ficou tudo “por setor, porque onde tá a mãe, tá os filhos e os netos” afirma Marinalva Maria. Vale acentuar, que entre os núcleos familiares existem relações de parentesco e com o passar dos anos de ocupação da terra se relacionaram constituindo casamentos consanguíneos entre primos e primas. Essa é uma característica étnica do processo de construção da territorialidade de Cruz da Menina argumenta a pesquisadora Maria Silva (2019).

Isto posto, agora nos direcionaremos as memórias coletivas e familiares levantadas pelas nossas interlocutoras durante o processo de autorreconhecimento e organização enquanto quilombo, presentes no processo de certificação e recordadas

<sup>21</sup> Marinalva Maria da Silva Teófilo em entrevista a pesquisadora no dia 11 de dezembro de 2022.

durante as entrevistas<sup>22</sup>. Compreendemos a memória como um elemento crucial no fortalecimento da identidade de forma individual e coletiva, é evidente que a memória é composta de lembranças e esquecimentos (CANDAUI, 2021), o que ocasiona uma limitação da fonte oral. Entretanto, por mais que a memória seja uma construção individual, ela também pode se constituir coletivamente, quando “cada um coloca um pedaço, um fragmento dessa memória” (SCHILLING, 2009, p. 143) formulando assim uma memória coletiva.

O processo de ocupação da comunidade negra iniciou-se por volta do século XIX, e os nomes dos moradores que até o momento se tem notícia foram: Sinésio; Joaquim Luiz; Pedro Luiz; Manuel Honório e Antônia Honório. Percebe-se, que alguns dos sobrenomes que povoam as memórias ainda se mantiveram no território como o Honório. Já o Luiz é um sobrenome que aparece em alguns nomes dos quilombolas, porém não tão forte como era antes devido aos casamentos entre os núcleos familiares.

Nesse período da história coletiva, ficou marcado a vulnerabilidade social enfrentada cotidianamente, a pobreza era muito presente. As vestes dos adultos eram feitas de saco de estopa e as crianças andavam nuas, já que não possuíam roupas suficientes para todos e todas. Não tinham cobertores e para dormir cavavam buracos no solo e dormiam neles devido ao frio, que se intensifica no período do inverno que vai geralmente de maio ao mês de agosto. Recentemente, a temperatura mais baixa registrada no município de Dona Inês foi 16 graus com a sensação térmica de 15 graus.

Essas temperaturas amenas se devem a localização geográfica do município de Dona Inês, que tem um clima tropical semiárido e uma altitude média em relação ao nível do mar (GALDINO, 2016). Segundo a geógrafa Luciana Sousa (2022), a altitude do município em questão, variam entre 200 a 500 metros sobre o planalto da Borborema com elevações formadas por áreas com “[...]declividades sobre as rochas sedimentares da Formação Serra do Martins e grandes penhascos rochosos nas áreas serranas de litologia cristalina” (SOUSA, 2022, p.10-11).

A alimentação no tempo dos mais velhos era escassa, comiam batatas de mucumã batidas no pilão ou raízes de plantas para sobreviverem. Acreditamos, que as privações lembradas eram experienciadas principalmente no momento de estiagem e seca. As moradias eram feitas de taipas, gravatá e cobertas de palhas de coco. Com todas essas adversidades para sobreviver no pós-abolição, era prática comum muitos dos mais velhos trocarem parte das suas terras com os fazendeiros por farinha de

---

<sup>22</sup> Processo de certificação da Comunidade Cruz da Menina Nº 01420.000632/2008-51, volume de processo (0062031), SEI 01420.000632/2008-51/ (p.13-17).

mandioca, leite, lenha, água ou mesmo rapadura<sup>23</sup>. No entanto, apesar de todas as dificuldades e vulnerabilidades, os mais velhos se divertiam muito nos bailes com uma concertina, que é similar a uma sanfona e era tocada pelo senhor Manoel Agostino<sup>24</sup>.

Nossas interlocutoras evidenciaram ainda, as memórias da família Silva que elas próprias experienciaram<sup>25</sup>. Lembraram que antigamente a comunidade tinha mais território do que hoje, e assim tinham muita plantação de mandioca, roças essas produzidas pelos próprios aquilombados. Faziam farinha de mandioca duas vezes ao ano, vejamos o que apontou Marinalva Maria e Bianca Cristina sobre essa importante atividade que era desenvolvida no território:

Mãe fazia farinha, aí quando era no dia de fazer aquela farra né? de arrancar mandioca, de rapar e a gente ia para a casa de farinha na fazenda e quando dava quase 5 sacos de farinha, 2 ficava para a fazenda, era a conga. Não se produzisse 10 sacos de farinha, deixava 5 para o fazendeiro que não tinha se dado nem um pé na barra de sabão, só porque tinha cedido a casa de farinha. Dali pagava o fazendeiro, tinha que pagar o, a pessoa que ia mexer, o forneiro, tinha que também né? As vezes os sobrim de mãe, ia fazer para mãe de graça. [...] quando chegava o tempo de plantar mãe dava o milho, mãe dava o feijão, sei que as vezes que mãe precisava eles sempre vinham. [...] (Marinalva Maria e Bianca Cristina em entrevista à pesquisadora no dia 11 de fevereiro de 2024).

O tempo de fazer a farinha era um momento de grande alegria, na qual representava uma relação de cuidado e afeto com a terra, além de ser uma atividade que fortalecia os laços da família Silva. Se reuniam todos e todas para arrancar a mandioca, rapar e ir para a casa de farinha na fazenda. A relação de poder exercida pelo fazendeiro era grande e totalmente injusta, pois se produzissem 10 sacos de farinha, 5 ficava para o fazendeiro “que não tinha se dado nem um pé na barra de sabão, só porque tinha cedido a casa de farinha”, a forma de pagamento era nomeada de conga.

Além da conga, tinham que pagar o forneiro, ocasionalmente, os sobrinhos de dona Daluz mãe de Marinalva Maria e Maria do Socorro iam mexer a farinha de graça, pois muitas das vezes no tempo de plantar Daluz lhes dava milho e feijão. A terra e o território fortaleciam e ainda fortalecem os laços familiares da família Silva, por isso a

---

<sup>23</sup> Em conversas informais com um tio-avô que mora em uma agrovila próxima ao sítio Seixos foi relatado que o seu pai, meu bisavô, contava que seu pai foi trocando as terras por rapadura ou farinha. Esse elemento foi refletido juntamente com as minhas interlocutoras que relataram ouvirem histórias semelhantes no território de Cruz da Menina.

<sup>24</sup> Processo de certificação da Comunidade Cruz da Menina Nº 01420.000632/2008-51, volume de processo (0062031), SEI 01420.000632/2008-51/ (p.13-17).

<sup>25</sup> Bianca Cristina; Marinalva Maria; Maria do Socorro e Dione Maria em entrevista coletiva cedida à pesquisadora no dia 11 de fevereiro de 2024.

titulação é tão importante para a comunidade quilombola, é para sobrevivência cultural, familiar e afetiva dos aquilombados.

Após as labutas diárias, pela parte da noite se reuniam todas as famílias para contar histórias, era onde elas aprendiam muita coisa com os mais velhos. Eles contavam tanto histórias quanto adivinhações, cada noite ia para casa de uma pessoa do território. As crianças ficavam brincando no terreiro, quando chegava oito horas da noite, as mães recolhiam todos iam para a casa porque era hora de dormir. Com nostalgia Marinalva Maria argumentou que era uma diversão muito grande que infelizmente com o advento da tecnologia e a chegada da televisão e do celular foi se perdendo tal prática cotidiana<sup>26</sup>.

Agora, porém, convém, frisarmos o relatório do “Projeto Levantamento Fundiário do Território Tradicional Quilombola de Cruz da Menina, Dona Inês –PB”, que foi realizado de forma interdisciplinar e interinstitucional por Universidades Federais; Ministério Público Federal; Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afrodescendentes e pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária superintendência regional da Paraíba. Este projeto tinha por objetivo levantar inicialmente a situação fundiária da Comunidade Quilombola Cruz da Menina.

Deste levantamento, analisaremos, neste momento, a presença de escravizados nas áreas reivindicadas como usos comuns da comunidade quilombola Cruz da Menina. A geógrafa Amanda Marques e a agroecóloga Maria Filha (2018) que foram responsáveis pela produção do relatório para a Universidade Federal da Paraíba (UFPB), a instituição a qual eram vinculadas respectivamente como professora e aluna, observaram que desde a formação dos primeiros núcleos de povoamento da então Serra de Dona Inês, aparecia nos seus registros a população negra escravizada.

A partir desta comprovação, as pesquisadoras se direcionaram ao arquivo de registros eclesiásticos da Paróquia de Bananeiras/PB do período 1871 a 1888. Encontrando assim registros de batismo tanto da Serra de Dona Inês que até então era uma vila do município de Bananeiras, quanto do Engenho Tanques que atualmente pertence à Dona Inês e é reivindicada como de usos comuns pela população quilombola. Na tabela abaixo destaque para os registros de escravizadas/os pertencentes ao Engenho Tanques:

---

<sup>26</sup> Marinalva Maria da Silva Teófilo em entrevista à pesquisadora no dia 11 de dezembro de 2022.

**Quadro 1:** Famílias que eram escravizadas no Engenho Tanques.

Nome	Filiação	Patrão	Local	Data
Cosma Damiana	Luiza	Cap. Nicolau J. de Carvalho	Engenho Tanques	03/12/1871
Joana (Preta)	Balbina	Cap. Nicolau de Carvalho Brito	Engenho Tanques	20/06/1874
Francisco (pardo)	Balbina	Cap. Nicolau José Carvalho de Brito	Engenho Tanques	08/09/1877
Manoel (pardo)	Josefa	Cap. José Carvalho de Brito	Engenho Tanques	17/03/1876
Euzébio (pardo)	Thereza	Cap. Nicolau José de Cavalcante	Engenho Tanques	16/12/1878

**Fonte:** Amanda Marques, Maria Filha (2018), elaborado pela autora.

Como vemos, temos a presença de pessoas escravizadas e seus descendentes desde o século XIX na área reivindicada como de usos comuns pelos/as quilombolas, o Engenho Tanques. Para as autoras esses registros podem indicar uma possível relação entre os primeiros núcleos familiares da comunidade negra na localidade Seixos serem os “descendentes de população negra de antigos escravos da região” (MARQUES, FILHA, 2018, p.31)<sup>27</sup>.

Voltando-nos para os registros de batismo, podemos observar que o mais antigo é de Cosma Damiana, que nasceu no dia 3 de dezembro de 1871. Além deste registro, aparecem na documentação os registros de Joana (preta) nascida no dia 20 de junho de 1874; Manoel (pardo), nascido no dia 17 de março de 1876; Francisco (pardo), nascido no dia 8 de setembro de 1877 e Euzébio (pardo) nascido no dia 16 de dezembro de 1878. Nestes documentos é possível analisarmos que a mãe de Joana e Francisco é a mesma chamada Balbina.

Outro ponto que nos chama atenção, é que a partir do registro de Joana em 1874 é inserido o quesito cor, mesmo que a obrigatoriedade da cor nos registros paróquias seja apenas no ano de 1888 (RIOS, MATTOS, 2004). É visto que a partir de Francisco no ano de 1877 todos os outros foram registrados como pardos.

<sup>27</sup> reiteramos aqui a importância de aprofundar ainda mais esse importante elemento da história do quilombo de Cruz da Menina.

Podemos refletir a partir de Jocélio Santos (2005), Ana Maria Rios e Hebe Mattos (2004), que no contexto em questão, essas pessoas escravizadas e seus descendentes registrados com a cor parda pode elucidar duas reflexões. A primeira delas é que, possivelmente, essas crianças escravizadas eram filhos miscigenados, já que “o termo pardo conforme dicionarizado por Moraes remete a cor entre branco e preto” (SANTOS, 2005, p.122).

É possível pensarmos ainda que as definições de cor possuem relação direta com a formulação de hierarquias e categorizações raciais (RIOS, MATTOS, 2004). A exemplo, Jocélio Santos (2005) observou ao analisar as classificações raciais no Brasil nos séculos XVIII à XIX que a cor de uma criança descrita nos registros poderia ser uma indicação das relações raciais entre pretos e brancos. “Era preciso criar assim, um distanciamento linguístico, e assim aparece na documentação à categoria “pardo disfarçado”, deste modo,” pardo seria um vocábulo típico de “negociações racial” já no início do século XIX” (SANTOS, 2005, p.127).

Postas essas memórias e histórias da comunidade negra Cruz da Menina, apontamos, agora, as outras características específicas do território, como o topônimo, a religiosidade e a economia. Inicialmente, Cruz da Menina era conhecida como Tapuío, uma denominação estereotipada dos/as indígenas de diferentes etnias, que eram nômades e não deixaram se aldear. Os “tapuias” em sua maioria não fizeram alianças com os portugueses, o que os “separava” dos “tupis”. Por isto, passaram a ser considerados um grande desafio para a colônia portuguesa, ficando inseridos na marginalização como inimigos de todos (POMPA, 2001).

Acreditamos, que essa antiga denominação da comunidade negra, mostra uma possível confluência como pensa o mestre quilombola Antônio Bispo dos Santos (2019) entre os povos indígenas e os aquilombados negros. Posteriormente, no ano de 1956 a comunidade foi renomeada para “Cruz da Menina” devido a uma história de injustiça social que ocorreu no território no século XIX.

Foi durante a grande seca que afetou o nordeste brasileiro em 1877 que uma criança chamada Dulce, juntamente com a sua mãe de nome Olindrina, o seu pai que não se sabe o nome, e uma ajudante da família chamada Maria Caetano vinham em peregrinação do sertão da Paraíba. Essa família se dirigiu até a fazenda do Major João Antônio que ficava nas proximidades do território quilombola e lhes pediram água e comida para a criança que já se encontrava debilitada. O fazendeiro negou-lhes e a

família andou mais um pouco, encontrou uma vertente de água, a menina bebeu mas não resistiu e morreu ali mesmo<sup>28</sup>.

Então, os pais da pequena Dulce regressarão a fazenda do Major João Antônio e lhe pediram a mortalha para sepultar a criança, arrependido de ter negado anteriormente a água e comida para criança e ela ter vindo a óbito o fazendeiro lhes deu a mortalha. O pai da menina sepultou a sua filha e no outro dia a mortalha foi parar na fazenda, sem ninguém a ter levado. Este fato foi visto pelos religiosos como um milagre.

Posteriormente, foi erguida uma cruz perto da pequena vertente de água aonde a menina morreu. Depois disso, as pessoas começaram a buscar água, beber e pedir a menina Dulce que lhes dessem a cura e assim começaram os primeiros “milagres”. Anos depois, foi construída uma pequena capela por Manoel de Lima, a partir desse momento, todos os anos, no dia 1º de novembro são feitas peregrinações e muitas promessas são pagas por pessoas que acreditam que a menina Dulce é uma santa.

**Figura 1:** Capela Cruz da Menina



**Fonte:** Acervo da pesquisadora (2023)

Tradicionalmente acontecem todos os anos uma romaria que sai de uma das igrejas da cidade de Dona Inês para a Comunidade Quilombola Cruz da Menina, no dia 1 de novembro, conhecida na tradição católica como dia de todos os santos.

---

<sup>28</sup> Processo de certificação da Comunidade Cruz da Menina Nº 01420.000632/2008-51, volume de processo (0062031), SEI 01420.000632/2008-51/ (p.13-17).

Acompanhei a peregrinação, no último dia 01 de novembro de 2022<sup>29</sup> e observei como é um período marcante para a população da zona urbana quanto para a própria comunidade, porque é o evento que ocorre no quilombo que mais recebe pessoas de fora, depois vem às festividades do dia da consciência negra, que ocorre no dia 20 de novembro e por último o São João do Quilombo.

Ao percorrer tal caminho, me pego refletindo o trajeto que Dulce vinha peregrinando em 1877, ano que veio a falecer, no local que hoje é a capela, do mesmo modo que o historiador Ricardo Pacheco (2017), argumenta que imagina e vislumbra, ao andar pelas ruas do Recife ou da cidade de Olinda. Esses lugares nos ativam a memória histórica de eventos que ocorreram naquela localidade, e é nesta hora que o “objeto perde sua função de uso original sendo transformado em objeto de memória, em suporte material para a produção de um imaginário social sobre as relações sociais que cercaram esse objeto no passado.” (PACHECO, 2017, p.9).

Locais de memória que remetem a construção da identidade quilombola e da territorialidade de Cruz da Menina. A capela torna-se patrimônio material para a comunidade, mesmo não tendo tal reconhecimento pelas políticas patrimonialistas, elencadas, principalmente pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), aqui no Brasil. Através da tradição oral, podemos examinar como a capela Cruz da Menina possui um devir histórico, de rememorar a morte de fome e de sede de Dulce, ocupando uma centralidade territorial e discursiva.

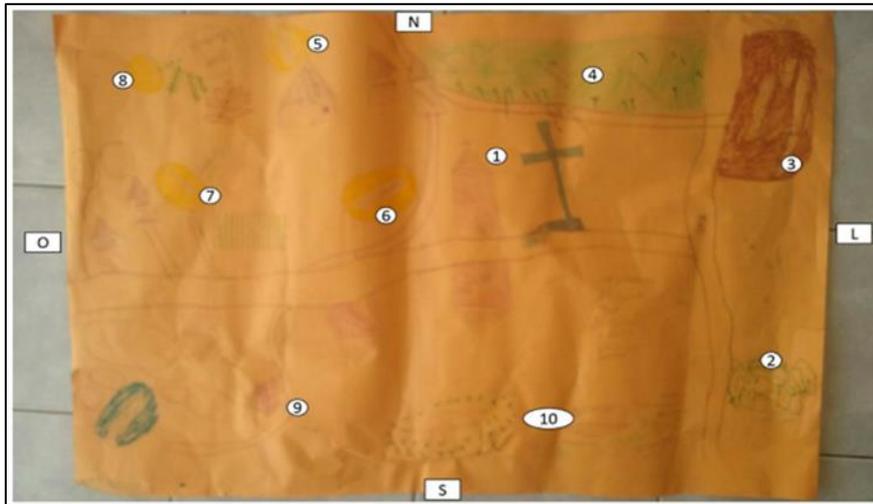
É neste ensejo, que a geógrafa Amanda Marques (2017), partindo da cartografia social como um instrumento metodológico de interpretação de comunidades tradicionais, argumenta que a capela ocupa uma centralidade na memória individual e coletiva da comunidade. Tal constatação se deu por meio da experiência de uma oficina desenvolvida no Comitê de Povos e Populações Tradicionais pelo Núcleo de Extensão e Desenvolvimento Territorial – NEDET/Território do Piemonte da Borborema, “sobre território e cartografia social, as representações sociais e as relações de poder no referido território de Cruz da Menina”. Marques (2017) junto com duas interventoras, trabalharam a construção de mapas com os/as quilombolas com o intuito de investigar as memórias individuais que se transferiram para o coletivo da construção territorial.

A oficina teve por metodologia a divisão em duas grandes equipes que produziram mapas sobre o território. Chamou a nossa atenção, o mapa social desenvolvido por Bianca, Maria Batista, Tereza, Netinha, Ivani, Daiane e Lucineia.

---

<sup>29</sup> Diário de Campo, 01 de novembro de 2022.

**Mapa 3:** Mapa social do território de Cruz da Menina



**Fonte:** Acervo Nedet/território Piemonte da Borborema, Amanda Marques (2017).

Como podemos analisar, esta cartografia colocou na centralidade, o marco histórico principal da comunidade que é a capela, representada no mapa por uma cruz. Conseqüentemente, a capela é o “[...] ponto chave de criação do topônimo Cruz da Menina” e foi na capela que uma das produtoras do mapa disse ser “[...] onde tudo começou que deu o nome a nossa comunidade e que ficou conhecida [...]” (MARQUES, 2017, p.5-6).

Dando continuidade, a pesquisadora aponta ainda que o grupo consagrou dois lugares como pontos de nascimento da comunidade quilombola, a capela de Cruz da Menina, ponto 1 e o Sítio Seixos ponto 2, lugar de surgimento dos primeiros núcleos familiares.

Conforme o mapa e a memória individual/coletiva de Cruz da Menina, podemos entender a centralidade geográfica na qual foi moldada a capela. Para Sandra Pesavento (2008), o centro geográfico, possui um referencial espacial de dimensão física, “o centro é o núcleo original, o ponto de partida nodal (...) o marco zero de uma cidade, o local onde tudo começou, o seu núcleo de origem” (PESAVENTO, 2008, p.4). Mesmo não sendo a sua intenção de pensar comunidades quilombolas rurais, Pesavento (2008) nos encaminha a reflexão que em Cruz da Menina toda a ocupação histórica do atual território se desenvolveu em torno do centro, nas imediações da capela.

O Sítio Seixos, que deu origem ao território se localiza logo abaixo da capela, depois do riacho salgadinho que divide Dona Inês e a cidade de Riachão. Nas proximidades da capela, temos a expansão de casas, onde vive um núcleo familiar do quilombo. Subindo a serra mais ao alto da capela, temos atualmente a maior ocupação

do território, onde vivem três núcleos familiares. Por conseguinte, concordamos com Pesavento (2008), que a extensão da comunidade se transforma em um território, porque foram apropriados pelo social.

Para além da função territorial, não podemos deixar de destacar os significados religiosos atribuídos a Capela Cruz da Menina, como mencionada anteriormente a capela relembra a morte de Dulce e a sua santificação pela comunidade quilombola, pelo poder público da cidade de Dona Inês e dos/as romeiros/as que a visitam, especialmente no dia primeiro de novembro.

**Figura 2:** Romaria Cruz da Menina



**Fonte:** acervo da pesquisadora (2022).

Destaca-se um importante aspecto cultural de Cruz da Menina: a sua religiosidade. Atualmente Cruz da Menina, têm três religiosidades prevaletentes conforme apontou a liderança quilombola Bianca Cristina, em entrevista realizada anteriormente, para a extensão universitária “Trajetórias de mulheres negras, indígenas e afro-indígenas da Paraíba”<sup>30</sup>. A liderança ressaltou o seguinte:

Temos ainda na comunidade, a questão do **Candomblé**, tem pessoas que praticam, porém ainda escondido por trás do **catolicismo** [...] quase 60% somos **evangélicos**, os demais **católicos** e alguns, muito poucos, que praticam o **candomblé** [...]. (Bianca Cristina, em entrevista à pesquisadora no dia 13 de agosto de 2021).

Como expressou Bianca Cristina, temos uma minoria da comunidade que é candomblecista que assim como no tempo da escravização se “esconde” no catolicismo devido ao racismo religioso. Uma grande parte é católica e o que nos mais chama a atenção é cerca de 60% dos/as quilombolas serem evangélicos, especificamente da

---

<sup>30</sup> Idem.

assembleia de Deus que tem uma igreja inserida no território, no núcleo da família Silva.

Inclusive, as nossas interlocutoras são evangélicas, tudo começou quando Dione Maria foi à primeira do quilombo a se converter, no tempo que passou morando fora do território. Quando ela chegou, começou a frequentar a igreja central em Dona Inês e, certa vez, quando estava passeando na cidade, ela viu o pastor conversando com outra pessoa e a pessoa pontuou que ela era da comunidade Cruz da Menina, “o pastor por sua vez questionou se era onde o povo comia gente?”, evidenciando a marginalização inserida no município da comunidade quilombola.

Foi aí que Dione Maria disse “que não comiam gente” e o convidou para ir no território. Desde esse momento, começaram a fazer cultos, que levaram a convenções no quilombo, posteriormente em 2011, construíram a igreja no núcleo familiar Silva. Outro fator, que encaminhou a expansão da Assembleia de Deus foi a exclusão feita pela igreja católica, que não realizava praticamente nenhuma atividade na comunidade negra. O que existia era um terço que era rezado uma vez ao ano, no dia 1 de novembro e a queimagem de flores, no mês de maio, atividades realizadas pelos próprios quilombolas. Hoje, é visto diversas atividades da igreja católica em Cruz da Menina, pois estão interessados no “turismo religioso”.

Segundo o autor Edin Abumanssur (2011), as assembleias de Deus pertencem ao pentecostalismo clássico, se encontram em bairros e principalmente de forma significativa no interior das favelas. A principal característica da sua organização são as redes sociais centradas nas relações de parentescos ou de vizinhança (ABUMANSUR, 2011), tais características nos ajudam a compreender como se introduziu no quilombo o pentecostalismo.

Primeiro que as igrejas evangélicas chegam a lugares inseridos na marginalização, com condições precárias de sobrevivência como as favelas e fazem o que o Estado enquanto instituição não faz, tais como ações voltadas para distribuição de alimentos. Segundo que as assembleias de Deus têm como especificidade organizacional as relações de parentesco, pois quando uma pessoa de determinada família ao se converter, acaba posteriormente influenciando outras pessoas também da sua família a adentrarem a religião. Como no quilombo Cruz da Menina quase todos e todas do território são parentes acabaram se convertendo mutuamente ao pentecostalismo.

Este é o caso do núcleo das nossas interlocutoras, que são de uma mesma família e se converteram de católicas para a igreja pentecostal assembleia de Deus, mas assim

como observou Abumanssur (2011) ao estudar o Vale do Ribeira, a conversão para igrejas evangélicas não tem trazido problemas para a organização do quilombo. Esta multiplicidade religiosa compreende a “experiência” de cada um/uma e das “suas escolhas pessoais” (ABUMANSUR, 2011, p.412).

Assim sendo, argumentamos aqui que o fato de nossas interlocutoras serem evangélicas não interfere e muito menos as tornar “menos” quilombolas, já que “[...] antes de serem pentecostais, esses crentes são quilombolas” (ABUMANSUR, 2011, p.412). Não acreditamos em uma forma essencialista de ser quilombola. Ao contrário existe e coexistem em Cruz da Menina diversas formas de expressar a sua identidade étnica, e ainda são mantidas tradições que “pertencem” às outras religiosidades como a festa de São João e a própria romaria que conta inclusive com a participação das nossas interlocutoras. Além da festividade do dia da consciência negra que na sua última edição no dia 20 de novembro de 2022<sup>31</sup> problematizou dentre diversas temáticas a intolerância religiosa. Voltaremos posteriormente às comemorações da consciência negra em Cruz da Menina.

A economia do território se baseia no turismo religioso e cultural, em programas sociais do Governo Federal, tais como, à aposentadoria dos idosos e o bolsa família. A falta de terra faz com que a agricultura seja realizada quase sempre em pequenos quintais das famílias e só algumas plantam em terras de arrendatários. Tendo em vista esta questão da falta de terra, visualizamos um fenômeno comum em diversas comunidades quilombolas da Paraíba que é a migração dos homens para trabalhar em grandes centros urbanos (MONTEIRO, 2013).

Especificamente em Cruz da Menina, os homens se deslocam para João Pessoa, Natal, Campina Grande e até mesmo o Rio de Janeiro e São Paulo, para trabalharem na construção civil. Os homens que ficam no território, se dedicam ao trabalho manual de extração de pedras em regimes precários, sem direitos, sem segurança no trabalho, férias e muito menos salário mínimo, em pedreiras localizadas na cidade de Dona Inês.

Já as mulheres são as responsáveis pelas atividades domésticas e do cuidado dos filhos e filhas, além de desenvolverem diversas atividades que buscam a independência financeira dos seus companheiros, como a venda de lanches, fabricação de artesanatos, exercendo ofícios de cabeleireiras ou manicures, dentre outras profissões.

É nessa conjuntura que as mulheres negras de Cruz da Menina foram as principais articuladoras durante o processo de autorreconhecimento como “comunidade

---

<sup>31</sup> Diário de Campo, 20 de novembro de 2022.

remanescente de quilombo”. Desde então, participam ativamente das lutas coletivas mediadas pela Associação da Comunidade dos Remanescentes de Quilombos Cruz da Menina (ACRQCM), ocupando tanto a presidência quanto o corpo organizacional na tesouraria, secretaria e como participantes assíduas. É por essa grande presença feminina que a comunidade “é reconhecida como comunidade das mulheres”<sup>32</sup>, pois além de ser maioria cotidiana no território, são as mulheres que fazem a política de Cruz da Menina e ocupam espaços de disputas de poder e decisão. Como principal liderança, temos a Bianca Cristina da Silva Gregório que conheceremos a sua história no próximo tópico.

### **1.3 Construção de uma liderança nata: a trajetória de vida de Bianca Cristina da Silva Gregório.**

*É falar da minha vida, não é muito fácil, porque eu conto, porque eu vou e volto da história.*  
(Bianca Cristina)

Eram por volta das três horas da tarde, do dia 14 de fevereiro de 2023, quando me desloquei para a Comunidade Quilombola Cruz da Menina, onde ocorreu o meu segundo encontro com a liderança comunitária Bianca Cristina da Silva Gregório<sup>33</sup>. Devido a agenda lotada de demandas e compromissos, nossa conversa teve que ser adiada por várias vezes. Pude observar como tal rotina de liderança era gratificante e ao mesmo tempo cansativa.

A partir do convite proposto pelo historiador Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2019) elucidado a importância de falarmos sobre as sensibilidades, pois trazemos aqui o corpo-território pelo viés do pesquisador Eduardo Miranda (2020) no qual compreende o corpo-território como um espaço tempo envolto de encruzilhadas e experiências que forjam a corporeidade, os sentimentos, as afetividades, nas quais as vivências articulam as territorialidades.

Notei que Bianca Cristina estava cansada e tirou aquela tarde para fazer crochê e repousar já que estava com a pressão alta. Em um dos momentos da nossa conversa a liderança confessou que, às vezes, dava uma estafa de tanto cansaço, por causa da vivência na sua trajetória, a sobrecarga de tantas responsabilidades como a participação em reuniões ou eventos. Comunicou que tenta indicar outras pessoas, mas elas não

---

<sup>32</sup> Dione Maria da Silva em entrevista à pesquisadora no dia 27 de janeiro de 2023.

<sup>33</sup> Diário de campo, 14 de fevereiro de 2023.

querem. Com isto, observamos como o mito da mulher negra, guerreira e forte, não existem na vida real.

Mais precisamente, essas narrativas sobre a mulher negra ser forte são, segundo a historiadora Giovana Castro (2019), estereótipos recorrentes em “[...] biografias, na literatura, no cinema, na historiografia e na fala de ativistas [...]” (CASTRO, 2019, p.3), caracterizando como um elemento central para interpretar as identidades de nós negras em diáspora.

Tendo em vista estes estereótipos, evidencia-se que enquanto as mulheres brancas foram construídas historicamente como frágeis, que precisavam da proteção masculina, nós mulheres negras “[...] fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostituta [...] fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto (CARNEIRO, 2020, p.2), é por isso que Sueli Carneiro (2020) nos leva a problematizar: de que mulheres nós estamos falando?

As identidades de sermos mulheres negras perpassam a exploração de um corpo que não é só feminino, mas acima de tudo é negro, em outras palavras, é o outro do outro (KILOMBA, 2019). É ser um corpo-território que teve a força de resistir ontem e hoje, e que esta força não precisa ser deturpada para “justificar” ataques com a falsa ideia que os nossos corpos são resistentes. Corpos nos quais, a visão racista argumenta possuir uma “força física” que foi utilizada como “desculpa” para impor a bestialidade da exploração dos nossos corpos (CASTRO, 2019). Sendo assim, por mais que a nossa interlocutora tenha a consciência da importância da luta por direitos, e a ocupação de lugares de poder, o corpo sente o cansaço da correria, é humanamente humano.

Voltando novamente ao nosso encontro, nesta tarde realizamos a nossa entrevista, ao lado da casa da sua mãe, Maria do Socorro, onde se localiza um pequeno comércio, lá também ocorreram três das cinco entrevistas. A pergunta que iniciou a conversa foi: “Quem é Bianca Cristina?” A nossa interlocutora respondeu que “Hoje eu me intitulo que sou professora, mas não exerço, agricultora, artesã, além de desenvolver algumas ações sociais. Aí o povo diz Bianca tu soi também assistente social é? Eu disse não, nunca me formei nessa área. Mas gente faz o que compete um pouco”.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Bianca Cristina em entrevista a pesquisadora no dia 14 de fevereiro de 2023.

**Figura 3:** Bianca Cristina da Silva Gregório.



**Fonte:** Acervo pessoal de Bianca Cristina cedida para a pesquisadora.

Na foto acima se encontra Bianca Cristina da Silva Gregório, atualmente com 40 anos<sup>35</sup>, é formada em Letras pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), formação esta que conseguiu com muito esforço, trabalhando o dia todo e viajando à noite para a instituição mencionada. Sua trajetória na educação começou muito antes, aos 16 anos de idade, quando fez uma seleção para ser professora de alfabetização solidária. Passou após ter tirado uma boa pontuação tanto na prova quanto na entrevista. No entanto, por não ter a maioridade civil enfrentou vários impasses, mas ao final foi fazer sua formação na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC - MINAS), onde passou 18 dias em capacitação<sup>36</sup>.

Bianca Cristina ficou muitos anos lecionando como professora da educação solidária; educação de jovens e adultos (EJA) e do Brasil alfabetizado. Também foi gestora escolar e secretária de escolas do município de Dona Inês<sup>37</sup>, aliás, foi quando a conheci, como diretora da Escola José de Melo. Naquele momento, eu não sabia que Cruz da Menina era uma comunidade quilombola reconhecida pela Fundação Cultural Palmares e que tínhamos uma gestora quilombola na escola.

Assim, destaco, que possuo um elo de afetividade com ela, mas não conhecia a sua trajetória de vida. Conhece-la foi uma forma de adentrar o quilombo, tendo em

---

<sup>35</sup> Todas as idades das nossas interlocutoras se referem ao momento das entrevistas.

<sup>36</sup> Bianca Cristina da Silva Gregório em entrevista concedida a pesquisadora no dia 16 de agosto de 2021, para a Extensão Universitária Trajetórias de Mulheres Negras, Indígenas e Afro-Indígenas na Paraíba.

<sup>37</sup> Idem.

vista, que a comunidade tem como forma de proteção passarem pela Bianca Cristina as pesquisas que serão desenvolvidas no território.

Cabe ressaltar também que antes de ser professora, Bianca Cristina trabalhou em casa de famílias, cuidando de idosos, para ajudar em casa, já que por volta de 16 anos atrás, o seu pai saiu de casa, deixando seis filhas, sendo duas destas com idade abaixo de 18 anos, e ela e outra irmã sentiam que a “vendinha” da sua mãe não era suficiente. Observamos que tais práticas de começar a trabalhar muito jovem em casas de família, infelizmente é uma narrativa comum na realidade de Cruz da Menina e de tantas outras comunidades quilombolas. Essas narrativas reverberam trabalhos que foram historicamente “destinados” a nós negras e advém da escravização.

Outro fator existente são as suas demandas sociais articuladas através dos cargos de presidenta que ocupa na Associação da Comunidade Remanescentes de Quilombo Cruz da Menina (ACRQCM) e da Coordenação Estadual das Comunidades Negras Quilombolas da Paraíba (CECNEQ). Também compõe a Coordenação Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) e o Coletivo de Mulheres da CONAQ. Além de participar de diversos conselhos municipais como os de educação, saúde, cultura, turismo, alimentação do Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação (FUNDEB) e do estado da Paraíba do Conselho Estadual da Promoção da Igualdade Racial (CEPIR) e do Conselho Estadual de Desenvolvimento Rural Sustentável (CEDRS).

Ao relembrar a sua trajetória, Bianca Cristina ressaltou que desde os 12 anos começou a desenvolver a capacidade de buscar melhorias para a sua comunidade. Partindo da sua experiência vivida, que é também uma forma de conhecimento (hooks, 2013) a liderança buscou alternativas para mudar a realidade ali experienciada. É nesse contexto que ela conseguiu uma “aliança” com a igreja católica:

Nós tinha muitas crianças, né? Desnutridas, e aí como eu tinha um contato muito pró, muito perto da, do padre da época. Aí eu disse, não, eu já sei o que é que eu vou fazer, eu vou solicitar que venha a questão do [...] é do sopão comunitário, para as crianças desnutridas, que na época é fazia em outros, em outras, é comunidades, mas com a nossa comunidade não tinha nenhuma atenção na questão católica, não vinha nem celebrar missa na comunidade, nada a gente era esquecido. E eu comecei a visitar a igreja e diz ah vou chamar, vou, vou pedir que a pastoral da criança, venha atuar na comunidade. Foi como ficou, acho que três anos de atuação da pastoral da criança aqui na comunidade, atendendo muitas crianças mesmo, em situação de vulnerabilidade alimentar mesmo [...]. (Bianca Cristina em entrevista a pesquisadora no dia 14 de fevereiro de 2023).

Com entusiasmo, Bianca Cristina relembra o desenvolvimento da sua primeira ação, elaborada em parceria com a igreja católica. No entanto, não deixa de fazer a crítica que na comunidade não existia nenhuma atenção desta instituição religiosa, enquanto outras comunidades rurais recebiam apoio da pastoral da criança, Cruz da Menina sequer recebia celebrações na capela. Outra importante análise feita pela liderança era a grande quantidade de crianças desnutridas no território há 28 anos e que através deste olhar cuidadoso dela e com apoio da sua mãe, irmãs e primas pode começar a mudar aos poucos, a exclusão e desigualdades vividas cotidianamente pelo quilombo.

A partir destas primeiras ações pensadas na coletividade, Bianca Cristina foi se constituindo como liderança comunitária, tudo o que acontecia ou precisava em Cruz da Menina recorriam a ela e estas manifestações permanecem até os dias de hoje. Mas, durante essa missão, a nossa interlocutora enfrentou e ainda enfrenta alguns percalços. Um deles é a falta de reconhecimento e união de uma parte da comunidade negra, pois tem algumas pessoas que só querem usufruir das conquistas, no entanto, quando precisa deles/as não estão disponíveis para ajudar na luta coletiva.

Bianca Cristina relatou ainda, que tem pessoas do território que não falam com ela, “negam a fala”. Existem ainda, pessoas que não pensam na coletividade, só na individualidade, possivelmente foram influenciadas pela visão capitalista. Por outro lado “boa parte da comunidade, tem um espírito de união muito forte, e isso vem fortalecendo né? as nossas lutas internas”. E, apesar desses impasses, nossa interlocutora, entende a importância da luta, que mais na frente outra pessoa virá para encabeçar a luta no quilombo.

A outra barreira enfrentada é a dificuldade de acessar determinados espaços de poder, para assim buscar direitos que são historicamente negados pelo Estado racista brasileiro. Por exemplo, temos a sua inserção na política partidária, uma vez que foi candidata à vereadora pelo município de Dona Inês por duas vezes, infelizmente, em nenhum dos pleitos ela conseguiu se eleger, mas ficou com a suplência. No último pleito eleitoral, ocorrido em 2022, a liderança foi candidata a deputada estadual, pelo partido Rede Sustentabilidade.

Levantava como principais bandeiras a demarcação e titulação dos territórios quilombolas; habitação popular para quilombolas e famílias de baixa renda; segurança alimentar para as comunidades quilombolas e famílias de baixa renda; direito à liberdade religiosa; fortalecimento da cultura afrodescendente dentro das comunidades e periferias e das políticas públicas em defesa da mulher e garantia dos seus direitos. No

entanto, mesmo com toda essa pauta e ativismo demonstrados em sua campanha eleitoral, Bianca Cristina, assim como nas suas candidaturas municipais, não obteve êxito, conseguindo apenas 917 votos.

Diante dessas circunstâncias, analisamos que ainda há um grande abismo entre o percentual de mulheres negras existentes no país e sua representação na política. Vale destacar aqui a pesquisa dos/as cientistas políticos Carlos Machado *et. at.* (2022) ao analisar as eleições de 2022 observaram que houve um grau menor relativo à população brasileira de candidaturas de homens brancos em quase todo o país, com exceção de oito estados: Amazonas (mais intensamente), Pará, Mato Grosso, Amapá, Maranhão, Paraíba, Alagoas e Sergipe.

Fazendo uma análise dos resultados dos candidatos eleitos a nível federal aqui na Paraíba, observamos que esses são homens brancos que ainda se sobressaem nas candidaturas, e, além disso, também foram a maioria a conseguir se elegerem. Se a nível estadual tivemos apenas 6 mulheres eleitas, dentre elas somente uma negra, a nível federal não tivemos nenhuma mulher eleita e apenas um deputado negro. Concordamos assim com Machado *et. at.* (2022) que não adianta ter candidaturas negras sem investimento partidário, redes de apoio, recursos financeiros e visibilidade “[...] o que em sua maioria, é o *modus operandi* facilitado a homens brancos.” (MACHADO, *et al.*, 2022, p. 2).

Sobre essa experiência, Bianca Cristina ressaltou como a sua vida não é muito fácil, porque vem tentando ocupar espaços de poder para conseguir melhoria do seu povo, no entanto, observa que estes desafios ocorridos na luta partidária, também são bons, pois para ela “a gente pode ver que a gente também é capaz de estar, é a frente desses espaços, né?”.

É neste movimento de ocupar diversos espaços, que a nossa interlocutora, vivencia a linha tênue entre as fronteiras do território tradicional e a sociedade racializada e racista, os que são de dentro e os que são de fora (BARTH, 1998). E foi exatamente por ter essa experiência que a Bianca Cristina, foi a principal articuladora do processo de autorreconhecimento enquanto remanescente de quilombos.

#### **1.4 Memórias femininas: o processo de autorreconhecimento e a construção da identidade quilombola**

No dia 28 de março de 2008, a Comunidade Negra Cruz da Menina foi certificada pela diretoria de proteção do patrimônio afro-brasileiro pertencente à Fundação Cultural Palmares como “Comunidade Remanescente de Quilombos”. O

autorreconhecimento se desenvolveu por meio das movimentações femininas, empreendidas pelas mulheres do território, especialmente do núcleo familiar Silva. É neste ensejo, que conversamos com as nossas interlocutoras sobre o que elas recordavam acerca da memória do autorreconhecimento.

A memória coletiva das nossas interlocutoras elencou como marco cultural a formação do grupo de dança afro Oxumaré, que se constitui como a primeira expressão corporal de dança formalizada e com o intuito de se apresentar<sup>38</sup> tanto na comunidade, quanto fora dela.

O grupo em questão foi criado em 2005 e permanece até os dias atuais, sendo uma representação cultural afro-brasileira que é “um dos pontos que identificam como comunidade tradicional” (SILVA, 2019). Atualmente, o grupo Oxumaré é formado pelas filhas da primeira constituição e tem como especificidade ser um grupo de maculelê. À vista disto, argumentamos que o grupo é um patrimônio negro pelo viés das pesquisadoras Juçara Mello e Iamara Viana (2022), que compreendem os patrimônios negros como patrimônios que “trazem no seu cerne a representação de vínculos entre a história e a memória” (MELLO, VIANA, 2022, p.127).

Retomando novamente a memória do autorreconhecimento, o grupo foi criado pela então secretária de educação e cultura do município de Dona Inês, Vilma Almeida, após a secretária observar como as mulheres dançavam, conforme relata Dione Maria:

[...] eu fui uma das fundadoras do Oxumaré! [...] Pronto, tinha ali umas apresentações, a gente dançando, porque quando tinha festa do MAP, quando a gente começava a dançar, a gente, todo mundo dançava em sincronia tá entendendo? Todo mundo **dançando em sincronia**, aí dona Vilma viu aquilo Aí disse meninas vocês dançam muito bem, vocês não toparia fazer um grupo não? Eu tou pensando em fazer um grupo com vocês, vocês são tudo moreno, **tudo negro**, ela disse Moreno não, disse **negro**, que vocês são **negro** né? Então você tem que se aceitar pelo que vocês são, e então vocês aceitariam um grupo, a gente disse aceita! [...] (Dione Maria em entrevista a pesquisadora no dia 27 de janeiro de 2023, grifos nossos).

Além do “gingado”, outro argumento da secretária era as meninas serem todas negras, demarcando assim, mesmo que inicialmente, uma primeira análise étnica da Comunidade Cruz da Menina. Aqui, a etnicidade é entendida como uma forma de organização social que possui uma origem comum, que é “validada” por meio de “[...] signos culturais socialmente diferenciadores [...]” (POUTIGNAT, STREIFF-FENART, 1998, p.140), neste caso os signos diferenciadores eram o modo de dançar e o fato de serem negras.

---

<sup>38</sup> Bianca Cristina da Silva Gregório em entrevista a pesquisadora no dia 14 de fevereiro de 2023.

Outro fator existente é a simbologia expressada no nome do grupo que representa o orixá Oxumaré presente na mitologia iorubana. Oxumaré, de acordo com Eduardo Miranda (2020), é responsável pelos movimentos e fluxos, é representado por uma serpente que morde a própria cauda, formando assim um círculo fechado “[...] simbolizando a força vital do movimento e de tudo o que é alongado, ele sustenta a terra impedindo-a de desintegrar-se [...]” (MIRANDA, 2020, p. 27), cabe ressaltar também que Oxumarê representa o elemento do arco-íris.

Dando continuidade, na figura abaixo, vemos uma das muitas apresentações do grupo de dança afro Oxumaré presentes no álbum de memórias da Associação da Comunidade dos Remanescentes de Quilombos Cruz da Menina (ACRQCM). Verificamos que o grupo de dança era presença marcante nos eventos públicos de Dona Inês, como os saraus, ações cidadãs e as festividades do aniversário da cidade.

**Figura 4:** Apresentação do grupo de dança oxumaré no segundo sarau lítero-musical de Dona Inês.



**Fonte:** Arquivo da Associação da Comunidade dos Remanescentes de Quilombos Cruz da Menina (ACRQCM) em 20/08/2005.

É possível observar que a participação feminina é algo que se destaca no grupo de dança, nesta primeira formação era composto por Dione, Michele, Idaone, Idaiane, Iraiane, Claudio e Adriano<sup>39</sup>, todos e todas do núcleo Silva. A roupa colorida ressaltava-se juntamente com os penteados feitos pela nossa interlocutora Michele Ione da Silva Teófilo, que se encontra na foto acima na primeira fileira e em primeiro plano, com a pulseira amarela.

---

<sup>39</sup> Dione Maria da Silva em entrevista a pesquisadora no dia 27 de janeiro de 2023.

Além de produzir o cabelo e o figurino, Michele Ione era responsável pela coreografia do grupo de dança, mesmo não tendo nenhuma formação e muito menos experiência na área, era algo orgânico e ancestral, relembra:

[...] era um uns passos que a gente colocava que a gente nunca tinha visto. E a gente se desenvolvia com aquele espaço que era de gente que era **daquele tempo de quilombo mesmo**, né? E a gente não sabia de onde era que vinha esses passos, só sabia que tinha o gingado e **vinha na cabeça** a gente fazia e mostrava e dava certo. (Michele Ione da Silva Teófilo, em entrevista a pesquisadora no dia 08 de dezembro de 2022, grifos nossos).

Para Michele Ione, os passos que ela ensinava para as suas irmãs, primas e primos originavam na cabeça, que essas coreografias vinham das pessoas que eram do tempo de quilombo. Interessante ver que Michele Ione, traduz o que é a memória ancestral, uma memória que ultrapassa espaços e tempos<sup>40</sup> que foi herdada dos mais velhos e das mais velhas do território.

Agora, porém, é necessário refletirmos que a nossa interlocutora se reconhece como “remanescente de quilombos”, na visão dela os quilombos eram as formações organizacionais empreendidas pelos ancestrais que a comunidade teria descendido e assim seriam “remanescentes”. Como visto anteriormente, o “remanescentes de quilombos” foi formulado mediante um dispositivo jurídico para implementar o direito territorial, é um conceito em si problemático que segundo o antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida (2002), estaria mais voltado para o passado, com a ideia do que teria “sobrevivido” dos antigos quilombos, do que para as comunidades quilombolas presentes contemporaneamente.

Assim sendo, Almeida (2002) pontua a necessidade de rompermos com esta antiga significação de quilombos e pensarmos os quilombos do nosso momento presente como “agentes sociais que viveram e construíram tais situações em meio a antagonismo e violências” (ALMEIDA, 2002, p.67) e não um “resíduo” do que “restou” do passado. É neste sentido que a também antropóloga Eliane Cantarino O’Dwyer (2002) levanta como saída para refletirmos os quilombos contemporâneos a perspectiva antropológica mais recente a de grupos étnicos, que retornaremos em breve.

Prosseguindo, o grupo de dança Oxumaré seguiu com suas apresentações no município de Dona Inês. Até que em mais um dia, desta vez em uma ação cidadã ocorrida no Sítio Pimenta algumas pessoas de fora do município, trouxe uma percepção

---

<sup>40</sup> Ver mais em: <https://diaspora.black/blog/cultura-negra/o-que-e-ancestralidade-e-o-que-ela-pode-nos-ensinar-sobre-nos-mesmos> . Acessado no dia 27/09/2023 às 22:07.

válida para ser registrada neste trabalho, posto que dialoga diretamente com nossa discussão. Vejamos:

[...]aí veio um pessoal de fora, aí viu a gente se apresentar. Aí gostaram muito e perguntaram vocês são quilombolas? Aí eu disse não, porque vocês têm uma aparência de quem é quilombola. Porque vocês são tudo **negros**, lá onde vocês mora tem muita gente **branca**? Eu disse não, só é **negros**. Eu gostaria de conhecer essa comunidade onde vocês mora[...] (Dione Maria em entrevista a pesquisadora no dia 27 de janeiro de 2023).

Novamente o fato de serem negras e negros é ressaltado como um fator étnico de Cruz da Menina, que “os de fora” associam a serem quilombolas. Percebemos, que este momento marca o acirramento das fronteiras étnicas (BARTH, 1998), em que é levantada uma identidade nova para elas, havendo assim um estranhamento por parte das nossas interlocutoras.

O grupo de pessoas em questão era da Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afrodescendente (AACADE), que vem desenvolvendo desde 1997 ações de identificação e apoio nos processos de autorreconhecimento das comunidades quilombolas da Paraíba<sup>41</sup>. Após observarem a apresentação do Oxumaré a AACADE na figura do Padre Luiz Sadra e Francimar Fernandes<sup>42</sup> visitaram a comunidade de Cruz da Menina e conversaram com Bianca Cristina. Ela, por sua vez, contou o que lembrava da história da comunidade e a AACADE afirmou que a comunidade podia ser certificada pela Fundação Cultural Palmares como “Remanescente de Quilombos”.

É importante entendermos que os constructos sociais e políticos das identidades negras são constituídos a partir da experiência vivida, assim não nascemos negros, mas nos tornamos negros (GONZALEZ, 2020) (SOUZA, 1983) e na relação com o outro (FANON, 2020). Pois, especificamente, aqui na América Latina, as identidades foram forjadas pelo poder mundial do capitalismo colonial moderno por meio de uma classificação racial/étnica pautada na dicotomia humano x não-humano (QUIJANO, 2009) (LUGONES, 2014). Essa classificação foi usada a serviço do homem ocidental invasor para justificar as atrocidades e violências por eles empreendidas.

Postas essas questões, vemos que é possível constituir-se e assumir uma nova identidade, aqui especificamente a identidade quilombola. Como identidade étnica, a

---

<sup>41</sup> A AACADE é uma entidade sem fins lucrativos que iniciou sua atividade em 1997 com um grupo de profissionais voluntários (professores, educadores populares, assistentes sociais, agentes de saúde) comprometidos com a população do campo, em especial com os trabalhadores sem-terra, agricultores familiares e comunidades quilombolas. Atua em todo o estado da Paraíba e vem se dedicando quase exclusivamente às comunidades quilombolas. Para mais detalhes ver: <https://quilombosdaparaiba.blogspot.com/p/aacade.html>.

<sup>42</sup> Bianca Cristina da Silva Gregório em entrevista a pesquisadora no dia 14 de fevereiro de 2023.

identidade quilombola deve-se levar em conta os fatores de diferenciação “definidos pelos próprios atores sociais” (O’DWYER, 2002, p.15), dito de outro modo, devemos levar em consideração como estas pessoas se “autorrepresentam e quais critérios político-organizativos que norteiam suas mobilizações e forjam a coesão” (ALMEIDA, 2002, p.68).

Pode-se dizer, então, que uma das principais características étnicas de Cruz da Menina informada por Bianca Cristina é a consanguinidade. A liderança observou que ocorriam muitos casamentos entre primos e primas, nascendo, crescendo se casando entre eles mesmos, demonstrando laços de parentesco e vizinhanças (O’DWYER, 2002). Característica essa que a pesquisadora Maria Silva (2019), compreende como um elemento fundamental na formação da territorialidade da Comunidade Quilombola Cruz da Menina, é tanto que o território é formulado por núcleos familiares tais como os Honórios, os Silvas, os Teófilos e os Oliveiras, que se relacionam entre si “formando uma única família”.

Logo após a primeira visita da AACADE, a instituição em questão juntamente com a liderança Bianca Cristina e as suas companheiras de luta, sua mãe Maria do Socorro, sua tia Marinalva Maria (Nalva) e as suas irmãs Dione Maria e Michele Ione começaram a reunir as famílias, conversando com todos e todas, desde os mais velhos e as mais velhas aos jovens, expondo a importância de se organizar como quilombo e se autodeclarar como quilombola, assumindo assim as suas identidades.

Aconteceram também reuniões e palestras por parte da AACADE, nas quais foi trabalhado o que era um quilombo e como o quilombo deveria prosseguir<sup>43</sup>. A partir deste conhecimento adquirido nestas formações, as nossas interlocutoras começaram a entender que quilombo não era algo ruim, não era do jeito que pensavam, aquela visão de uma história única (ADICHIE, 2019) que foi construída historicamente sobre os quilombos envolta de marginalização, ao contrário, foram entendendo como se desenvolveu as resistências históricas da população negra e como o quilombo é atualmente concebido como patrimônio<sup>44</sup>.

Com isto, virão na identidade quilombola e na organização da comunidade negra enquanto quilombo uma saída para finalmente poderem acessar as políticas públicas que a comunidade negra era excluída. E, principalmente, uma forma de conseguir a terra/território que foi sendo desapropriada historicamente. Assim, a identidade

---

<sup>43</sup> Marinalva Maria da Silva Teófilo em entrevista a pesquisadora no dia 11 de dezembro de 2022.

<sup>44</sup> IDEM.

quilombola, é evidentemente uma identidade política que possibilita a construção de um empoderamento coletivo.

Assim, as nossas interlocutoras tiveram que trabalhar o fortalecimento da identidade negra no território de Cruz da Menina, tendo em vista, que muitas pessoas negras da comunidade rejeitavam a identidade quilombola por não se reconhecerem enquanto negra, conforme relembra Marinalva Maria:

[...] pra muito logo no começo foi meio assim chocante, porque eles diziam assim eu não moro no quilombo, **eu não sou negro né?** Apesar de, porque tinha uma **corzinha mais abertinha** um pouquinho, achava que não era negro. Porque bastava abrir uma **corzinha um pouquinho aí não é negro**, eu não sou negro, **aí eu sou moreno, eu moreno cor de canela**, aí, isso não existe né? **A gente sabe que você ou é branco ou você é preto né?** Aí muitas que tinha a corzinha mais aberta negro acinzentado, que eu falo, aí dizia não eu não sou negro, **mas é negro meu amor**, não tem para onde você correr [...]. (Marinalva Maria da Silva Teófilo em entrevista a pesquisadora no dia 11 de dezembro de 2022, grifos nossos).

Podemos observar que havia uma negação da identidade negra por parte de algumas pessoas da comunidade da Cruz da Menina. Especialmente, as pessoas que tinham a pele mais clara, esse fato da “cor mais abertinha” que a nossa interlocutora se refere possui relação com o casamento de pessoas do quilombo com outras pessoas de fora do território, fenômeno que vem acontecendo mais recentemente, embora ainda prevaleça casamentos entre primos e primas. Em vista disso, cabe rapidamente refletirmos os critérios de exclusão e inclusão, aos quais Barth (1998) aponta como uma das principais características dos grupos étnicos.

Em Cruz da Menina, o critério de definição como quilombola é pautado nas relações de parentesco. Ou seja, é quilombola todos e todas que vieram da raiz de parentescos dos bisavôs e tataravôs de todas as famílias raízes do território, independentemente de você residir no território ou não. Atualmente, temos quilombolas que migraram para outras áreas do município, mas se reconhecem enquanto quilombolas por ter uma origem comum<sup>45</sup>. Já o critério de exclusão, são pessoas que não são “raiz” do quilombo, ou seja, não descendem dos mais velhos e moram no território devido às expropriações históricas da terra, voltaremos a esta questão no próximo capítulo.

É importante refletirmos também que Marinalva Maria ressalta que as pessoas que rejeitavam a identidade quilombola e negra, se diziam “moreno” ou “moreno cor de

---

<sup>45</sup> Bianca Cristina e Marinalva Maria durante a entrevista coletiva realizada pela pesquisadora no dia 11 de fevereiro de 2024.

canela”. Estas nomeações me fazem recordar as políticas de pele analisadas por Grada Kilomba (2019) mesmo que a psicanalista pense no contexto da sociedade alemã podemos tencionar aqui no Brasil, pois nós, negros e negras, vivenciamos em comum uma diáspora africana empurrada pelos sequestros de nossos ancestrais forçadamente para a América por parte dos invasores europeus.

Desta maneira, quando rejeitam a palavra N.<sup>46</sup> (negro) e se assumem como M. (moreno), estão relembrando classificações coloniais, que fazem ocupar uma espécie de “subcategoria”, as quais não são totalmente aceitas, pois não são brancas e nem são rejeitados, pois não são negras, é estar no meio, tal como ser “mestiço” ou “mulato” que são termos com uma conotação ofensiva que remetem ao animal e a ideia de infertilidade ou mesmo proibição (KILOMBA, 2019). São nomeações que historicamente “classificam” pessoas negras de pele clara, as quais são filhas/os de casamentos interracialais.

Diante dessa discussão dos diversos tons que contemplam a negritude, se faz necessário refletir sobre o conceito do colorismo. O colorismo vem sendo um termo bastante debatido pelos movimentos negros atualmente, há quem o rejeite ou evidencie a sua importância para entendermos as relações étnicas raciais no Brasil.

Para a autora do livro “Colorismo”, Alessandra Devulsky (2021), o colorismo seria um sistema de hierarquização racial ideológico, assim como o racismo fez parte do projeto colonial português. Teria como prisma opor pessoas negras umas contra as outras em detrimento das “diferenças” que foram implementadas pelo próprio colonialismo. Essas “diferenças” foram elaboradas por meio da miscigenação, pensada aqui no contexto brasileiro, a miscigenação se sucedeu de forma forçada por meio dos estupros de mulheres negras escravizadas e indígenas.

Ainda segundo a autora, com a miscigenação foi se constituindo pessoas negras com traços fenotípicos miscigenados ou com tom de pele mais claros, que conseguiram adentrar lugares nos quais negros de pele escura foram historicamente interditados. Contudo, esse “benefício” dado aos negros de pele clara, destaca Devulsky (2021), não seria similar a categoria política de “privilégio branco”. Diante disso, mulheres negras de pele clara e homens negros de pele clara “em momento algum, poderão gozar daquilo que se compreende como privilégio branco enquanto a sociedade estiver economicamente organizada para explorar essas distinções” (DEVULSKY, 2021, p. 63).

---

<sup>46</sup> Na sua pesquisa Grada Kilomba usa os termos N referente a Níger e M refere-se Mischling aqui inserimos os tons que a nossa interlocutora narrou na entrevista.

Elencadas tais questões históricas, muitas pessoas negras de pele clara têm dificuldade de se reconhecerem enquanto negras, já que no Brasil o sinônimo de ser negro é ser preto. Entretanto, intelectuais negras como Sueli Carneiro e a Lélia Gonzalez destacaram a importância da união enquanto negros (pardos e pretos) para assim fortalecermos a luta política, indo contra o colorismo que busca nos separar, a identidade negra ressignificada pelos movimentos negros é uma forma de unirmos-nos, sabendo assim que juntos somos mais fortes e somamos 56% da população brasileira<sup>47</sup>.

É preciso, aliás, frisar, que a construção da identidade negra aqui no Brasil segundo Nilma Lino Gomes (2019) “possui um caráter específico, ela é construída socialmente pela pessoa negra e inclui dimensões históricas, sociais, culturais, políticas e psicológicas” (GOMES, 2019, p.138). A pensar historicamente, Gomes (2019) pontua que no continente africano, apesar, de todas as disputas étnicas existentes, ser negro ou negra, era acima de tudo ser livre e humano. Todavia, com o processo de escravização, “o sinônimo de ser negro/a passa a ser confundido com o ser escravizado/a, objeto e propriedade do outro” (GOMES, 2019, p.352).

A propósito como adverte Grada Kilomba (2019) a origem da palavra negro se localiza no contexto do colonialismo europeu, derivado da palavra latina Níger. No final do século XVIII se tornou um termo pejorativo ao qual implementava um sentimento de perda e inferioridade diante das pessoas brancas, entretanto, aqui no Brasil a palavra negro foi ressignificada pelos movimentos negros e se tornou símbolo de pertencimento e construção política. E é por isto que quando a palavra N. é proferida, a pessoa que fala não se refere somente à cor da pele negra, mas “também à cadeia de termos associados à palavra em si: primitividade-animalidade-ignorância-preguiça-sujeira-caos etc. [...]” (KILOMBA, 2019, p.156).

Ainda neste contexto de diáspora negra, especificamente aqui no Brasil, a psicanalista Neusa Santos Souza (2021) ressalta que “ao transformar o africano em escravo, definiu o negro como raça, demarcou o seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado, os padrões de interação com o branco, e instituiu o paralelismo entre cor negra e posição social inferior” (SOUZA, 2021, p.43).

Logo se ser negro é ser “inferior” mediante um regime de poder imposto pela colonização e a colonialidade do poder (QUIJANO, 2009) e reforçado pelo racismo científico que construiu teorias deterministas e eugenistas (SCHWARCZ, 1993), como se reconhecer como negro/a? O racismo causa muitos danos psíquicos, e foi por isto que

---

<sup>47</sup> Para mais informações : <https://oglobo.globo.com/brasil/noticia/2022/07/ibge-populacao-autodeclarada-preta-cresce-324percent-no-brasil-em-10-anos.ghtml> Acesso no dia 29/09/2023 às 16:12.

o “[...] o negro tomou o branco como modelo de identificação, como única possibilidade de ‘tornar-se gente’” (SOUZA, 2021, p. 41-42), a pessoa negra é então forçada a se identificar com a branquitude, pois as imagens sobre a negritude não são positivas (KILOMBA, 2019).

Por conseguinte, Grada Kilomba (2019) aponta como saída a construção de imagens positivas da negritude, criada pelo próprio povo negro, na literatura e na cultura visual, para “desmantelar” a alienação de se identificar com o branco. De negar de qualquer “mancha negra” (SOUZA, 2021) ou mesmo de amar a brancura como diz Fanon (2020).

Por isto argumenta Souza (2021) que ser negro é um vir a ser, é tornar-se negro, é parar os esforços impossíveis de vir a ser branco, de construir uma identidade política rompendo com o que lhe foi ensinado, que era ser uma caricatura do branco. E assim ao romper com estas narrativas, nós negros temos a possibilidade de ter um rosto próprio (SOUZA, 2021).

Diante disto, durante as mobilizações do autorreconhecimento, as nossas interlocutoras convocaram a comunidade e mostraram a importância de eles e elas entrarem na luta e “[...] se empoderar, de você abrir a sua boca e dizer assim eu sou negra, eu sou quilombola, eu sou da Cruz da Menina, não deixem ninguém mais dizer assim que você é moreninha [...], afirma Marinalva Maria.

Marinalva Maria analisa a importância da autoafirmação e autodefinição nos dizeres de Patrícia Collins (2016), como negra, quilombola e de Cruz da Menina, demarcando o lugar de onde partem as lutas coletivas, o território. Ao mesmo tempo, pontua as diversas linhas das interseccionalidades (AKOTIRENE, 2019) que as ultrapassam simultaneamente (COLLINS, BILGE, 2021).

A feminista negra brasileira Joice Berth, autora do livro “empoderamento” (2019), ressalta ao analisar a autodefinição proposta por Collins (2016), que é um movimento interno de tomada de consciência de um despertar “[...] de diversas potencialidades que definirão estratégias de enfrentamento das práticas do sistema de dominação machista e racista [...]” (BERTH, 2019, p.20), este ato de definir a própria realidade é uma das alternativas para aplicabilidade da teoria do empoderamento como “instrumento de emancipação política e social” (BERTH, 2019, p.18).

Avançado na memória do autorreconhecimento, ao nos voltarmos para a primeira Ata da Comunidade Negra Cruz da Menina<sup>48</sup>, vemos que no dia três de

---

<sup>48</sup> Processo de certificação da Comunidade Cruz da Menina nº 01420.000632/2008-51, Volume de Processo (0062031), SEI 01420.000632/2008-51/ (p.21-24).

novembro de 2007, ocorreu uma reunião da Comunidade na Escola Educador Paulo Freire com representantes da Coordenação Estadual das Comunidades Negras da Paraíba e a AACADE.

Nesta reunião foi discutido mais uma vez o pedido do autorreconhecimento, as instituições presentes frisaram que o processo dependia exclusivamente da Comunidade Negra Cruz da Menina, que, por sua vez, deveria fazer um histórico da comunidade, juntando assim depoimentos dos mais velhos.

Contudo, a liderança Bianca Cristina e as suas companheiras de luta conseguiram levantar a memória da comunidade negra e, especificamente a memória da família Silva, que foi exposta acima. Depois de enfrentarem tais empecilhos e após um grande processo de formação, conseguiram com que cinquenta e duas famílias se autodeclarassem enquanto “Comunidade Remanescentes de Quilombos”. Na solicitação acrescentam que “solicitamos o auto-reconhecimento de nossa Comunidade como afrodescendentes, uma vez que somos 52 (cinquenta e duas) famílias negras.” (Processo de Certificação, 2008, p.7).

Por fim, é importante salientar que no momento da institucionalização e legalização da Associação da Comunidade Quilombola Cruz da Menina houve conflitos internos. Como o ano de 2008, ano no qual o quilombo foi reconhecido pela Fundação Cultural Palmares, era ano das eleições municipais, a liderança Bianca Cristina achou melhor passar o tempo eleitoral.

Ao entrar a nova gestão municipal, deixaram a certificação da comunidade “como remanescentes de quilombos” na prefeitura, no entanto, a institucionalização da Associação ocorreu às escondidas. O prefeito nomeou como presidente da instituição um aliado seu do território que não participou das movimentações do autorreconhecimento, logo as nossas interlocutoras foram excluídas, o que demonstra a governamentalidade racista (2018), exercida pela gestão municipal da cidade de Dona Inês sobre a comunidade quilombola de Cruz da Menina negando a autonomia da comunidade em questão.

Porém, quando as nossas interlocutoras descobriram, cerca de dois anos depois elas se associaram e no ano de 2010, conseguiram retomar de forma legítima a liderança da Associação, na qual Bianca Cristina assumiu a presidência e desde então só as mulheres vêm ocupando este posto na Associação, além dela foram presidentas Idaiane e Idaome, veremos adiante mais detalhes sobre a retomada das mulheres de Cruz da Menina na Associação da Comunidade dos Remanescentes de Quilombos Cruz da Menina (ACRQCM).

A partir de um processo de conscientização em que explicaram a importância da Associação, como um instrumento de luta coletiva, a instituição passou de 45 sócios na presidência anterior à retomada das mulheres, para 268 sócios. Nessa conjuntura, é irrefutável que, assiduamente as mulheres são maioria no quadro administrativo da instituição e na participação das reuniões, fazendo parte assim de todas as tomadas de decisões e lutas coletivas.

Para finalizar, é importante falarmos que as nossas interlocutoras Bianca Cristina, Maria do Socorro, Dione Maria e Marinalva Maria informaram que sempre se reconheceram e se aceitaram como negras e conseqüentemente como quilombolas. Quase que unanimemente, nas entrevistas quando questionadas sobre as suas identidades elas se referiram a palavra orgulho, e se autodefiniram como negras quilombolas e de Cruz da Menina. Esse processo representa uma das formas de exercer a autonomia, possuindo um discurso sobre si (SOUZA, 2021), é um processo de se empoderar (BERTH, 2019). No entanto, Michele Ione da Silva Teófilo vivenciou o oposto, se reconheceu como quilombola para aceitar a sua identidade negra, vamos a seguir conhecer mais sobre a sua história de vida.

### **1.5 Cabelos e heranças: a história de Michele Ione da Silva Teófilo**

*Eu sou uma mulher negra que trabalho na parte de cabelo, né? Sou cabeleireira e tento me aperfeiçoar mais em cabelo afro, né?*

*(Michele Ione)*

Michele Ione da Silva Teófilo, atualmente com 36 anos é a terceira filha de Maria do Socorro da Silva e Damião Luiz da Silva, estudou até o terceiro ano do ensino médio. Tinha como sonho fazer um curso universitário de Engenharia, pois sempre gostou dos números, porém, devido as condições sociais de as Universidades com tal curso serem afastadas de Dona Inês e ter casado aos 18 anos não conseguiu realizar tal sonho. Atualmente, Michele Ione exerce vários ofícios como agricultora, artesã, costureira e principalmente cabeleireira, onde fundou o único salão afro do município de Dona Inês, o salão “a sua beleza renovada”, localizado na parte central da cidade.

Foi durante o entardecer do dia 8 de dezembro de 2022, que nos encontramos para realizarmos a nossa entrevista. Também ao lado da casa de sua mãe dona Socorro, que estava em processo de recuperação de uma cirurgia de tireoide. Mesmo nos conhecendo através da intimidade do seu salão, onde frequento e cuido dos meus cabelos, Michele Ione se encontrava receosa e ansiosa. Inclusive, preocupada disse que

talvez não soubesse responder as perguntas presentes no roteiro. Era afinal, a primeira vez que ela participava como interlocutora de uma pesquisa, e nunca havia dado uma entrevista para uma pesquisadora, isso explica tais inquietações.

Contudo, prosseguimos para dialogarmos sobre o primeiro tema que foi a sua história de vida e aos risos disse:

Eu sou uma mulher negra, né? Quilombolas, né? **Vim me aceitar a pouco tempo, não, não era de parte minha de tá me aceitar como Negra, né?** Por conta de que a gente convivia com muitas pessoas brancas, né? E a gente no meio de pessoas brancas a gente ficava um pouco receosa [...] E hoje depois de que a gente foi reconhecido como Quilombo a gente veio, vim me aceitar mais né? Como negra e hoje eu sou uma mulher negra que trabalho na parte de cabelo, né? Sou cabeleireira e tento me aperfeiçoar mais em cabelo afro, né? [...]. (Michele Ione da Silva Teófilo em entrevista a pesquisadora no dia 8 de dezembro de 2022).

Diferentemente da sua mãe Maria do Socorro, das suas irmãs Bianca Cristina e Dione Maria e da sua tia Nalva, Michele Ione não se reconhecia como negra. Porém, ao vivenciar o processo de tornar-se quilombola, ela começou a se autodefinir como mulher negra. O convívio com outras pessoas brancas deixava-a receosa. Tal processo pode ser analisado pela negação, dentro dos processos envolvendo o racismo, conforme observou a psicanalista Grada Kilomba (2019).

A negação é utilizada para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão social, onde é projetado o outro e a outra, neste sentido “[...] o sujeito negro torna-se então aquilo a que o sujeito branco não quer se relacionar” (KILOMBA, 2019, p.34). E ao mesmo tempo, a branquitude exerce a violência do mundo branco, através da irracionalidade racista, colocando-nos sempre como a outra que é diferente, incompatível, conflitante, estranha e incomum (KILOMBA, 2019).

No entanto, Michele Ione recupera a sua voz e também seu poder político de se tornar sujeita dentro dos sistemas de relações de poder, ao se autodefinir como mulher negra e também como quilombola, já que:

[...] Quando mulheres negras definem a si próprias, claramente rejeitam a suposição irrefletida de que aqueles que estão em posições de se arrogarem a autoridade de descreverem e analisarem a realidade têm o direito de estarem nessas posições. Independentemente do conteúdo de fato das autodefinições de mulheres negras, o ato de insistir na autodefinição dessas mulheres valida o poder de mulheres negras enquanto sujeitos humanos (COLLINS, 2016, p.104).

Por meio da autodefinição como negra e quilombola nossa interlocutora torna-se humana e sujeita, já que o racismo é um discurso que marginaliza, subalterniza e

desumaniza nós negros e negras. Especialmente sobre as mulheres negras estadunidenses, elas tiveram que utilizar a autodefinição e a autoavaliação para manter a sua sobrevivência frente as imagens de controle, afirma Collins (2016)

As imagens de controle são imagens estereotipadas e negativas, construídas socialmente no período escravista norte-americano para “justificar” a subordinação feminina e a ideologia das opressões de raça, gênero e classe. Ao sermos objetivadas, nós mulheres negras somos inseridas como o “outro” da sociedade, assim a nossa realidade “[...] é definida por outras, sua identidade é criada por outras pessoas, sua história é nomeada apenas de maneira que definem sua relação com pessoas consideradas sujeitos” (COLLINS *apud* bell hooks, 2016, p. 138).

As principais identidades criadas pelas imagens de controle nos Estados Unidos foram a *mammy*; a matriarca negra e a *Jezebel*. A *mammy* é a representação de uma serviçal fiel e obediente, já a matriarca negra, é similar a figura da *mammy*, porém, ela é convertida em má, por se rebelar contra os “senhores” da casa grande, e por último a *Jezebel* foi construída como a ama de leite sexualmente agressiva, esta última imagem de controle foi utilizada para justificar os abusos sexuais sofridos pelas mulheres negras escravizadas.

Fazendo um paralelo com o Brasil essas imagens se aproximam das categorias “mãe preta” “doméstica” e “mulata”, teorizadas pela pensadora Lélia Gonzalez (2020). Mãe preta representa a figura da ama de leite que cuidou dos filhos dos brancos e teve o direito a maternagem negado dos seus próprios filhos e filhas. A doméstica é a responsável pelos serviços domésticos que até pouco tempo não tinha direitos trabalhistas como carteira assinada, férias e salário mínimo. E, por fim, a mulata é inserida como a mulher negra de pele clara que é sexualizada cotidianamente e vista para o sexo pelo patriarcado branco, sendo a principal figura endeusada pelo carnaval.

Sendo assim, Michele Ione ao se autodefinir como mulher negra e quilombola, ela assume a autoridade de contar a sua própria história, não sendo definida pelos outros, como o diferente e inferior, mas como uma mulher negra com orgulho da sua origem. Nesses processos de autodefinição, outras mulheres negras podem ajudá-las na afirmação positiva da realidade, e neste ponto, a sua mãe Maria do Socorro foi essencial, uma vez que sempre ressaltou a importância de todas as seis filhas se aceitarem como negras e não deixarem ninguém pisar nelas, pois eram iguais a todos eles (os brancos), que o sangue que corria nas veias deles, também corria nas delas<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> Entrevista concedida por Michele Ione da Silva Teófilo no dia 08 de dezembro de 2022 à pesquisadora.

Da mãe também veio o ofício de cabeleireira, assim como analisou o historiador Rodrigo de Azevedo Weiner (2013) ao pesquisar as famílias negras no litoral rio grandense do pós-abolição, observou que era comum repassar por diversas gerações o nome e os ofícios. Estes ofícios eram ensinados desde crianças, como uma possibilidade de ganhar pão. No caso de Michele Ione e tantas mulheres negras, vai muito além de um ofício é também uma prática de cuidado entre nós negras (ALMEIDA, 2022). Especialmente na trajetória da nossa interlocutora envolveu o aprendizado de alisamentos, tranças e penteados.

A questão do alisamento, sua mãe, Maria do Socorro, aprendeu no Rio de Janeiro. Em uma das muitas viagens que fazia comumente para lá, onde seu pai tinha constituído outra família, (voltaremos a sua história no próximo capítulo), ela viu nos salões as pessoas alisando os cabelos e começou a reproduzir quando vinha para Cruz da Menina.

Curiosa, Michele Ione observava a sua mãe colocando garfos no fogo ou ferro de passar roupa para alisar o cabelo das suas irmãs, era uma tarefa que Maria do Socorro passava o fim de semana realizando. Em “Alisando Nosso Cabelo” bell hooks (2005) ressalta a sua memória afetiva vivenciada nos sábados de manhã, em que a sua mãe alisava os cabelos das seis filhas utilizando o pente quente. Coincidentemente Maria do Socorro também possui seis filhas, esse evento era uma forma de tornar-se mulher, que era um grande anseio para bell hooks. Vivendo em um regime segregacionista dos Estados Unidos, hooks não tinha contato com mulheres brancas e tal prática não tinha por objetivo se aproximar do padrão de beleza eurocêntrico, era na verdade, um momento de socialização de mulheres negras, o que diferencia da realidade vivenciada pelas nossas interlocutoras em Cruz da Menina, tal prática era sim uma forma de tornar-se branca.

Voltando-nos novamente para a trajetória da nossa interlocutora, em 1995, aos nove anos de idade, começou a alisar os cabelos das mulheres da sua família por meio de métodos não químicos, como o ferro de passar roupa. Quando completou quinze anos, seu pai trouxe de João Pessoa onde trabalhava um kit básico de salão contendo um secador, uma prancha e um óleo de prancha. Foi aí que seu pai montou “[...] um salãozinho do lado de casa, botou um espelhozinho, botou um aparadorzinho e ficou bem arrumadinho, bunitim todo”.<sup>50</sup> Seu salão começou a receber muitas pessoas, além da sua família, vinha gente da cidade para arrumar o cabelo, dentre elas pessoas

---

<sup>50</sup> Idem.

brancas, posteriormente começou a trabalhar em um salão da cidade, auxiliando a cabeleireira.

Só no final do ano de 2011 para 2012 que Michele Ione com o apoio de Vilma Almeida abriu o próprio salão no município de Dona Inês, o “sua beleza renovada”. Inicialmente, ela relata:

Foi um pouco assim meio difícil, porque era um pouco meio receosa né? Para começar assim a atender o pessoal da cidade eu fiquei um pouco meio receosa. Mas por conta que eu já atendia trabalhava em um outro salão aí os conhecimentos que eu já tinha já foi trazendo para o meu estabelecimento. **Um pouco de preconceito tinha por conta das pessoas que acham que até hoje, até hoje tem pessoas que não vão, por conta que eu sou negra, não faz o cabelo naquela negah não, eu acho que tem muito e tem muito preconceito ainda, o pessoal não quer fazer, não quer se chegar por conta que é negro.** (Michele Ione da Silva Teófilo, em entrevista a pesquisadora, no dia 8 de dezembro de 2022).

Ao sair do quilombo para montar e trabalhar no seu próprio salão, Michele Ione viveu e ainda vivencia a tensão de ser um corpo negro, feminino e quilombola transgredindo um lugar que foi “historicamente” construído para pessoas brancas. Partindo do pensamento da psicanalista Grada Kilomba (2019), podemos interpretar que essa “rejeição” feita pela branquitude em não frequentar o seu salão pelo fato dela ser uma mulher negra tensiona um lugar social racista que foi destinado a nós mulheres negras o da subalternidade e da servidão é uma das práticas do racismo cotidiano que está intrínseco a raça e a territorialidade.

Ao ser a dona do próprio negócio, ocupando o lugar da primeira mulher negra a ter um salão no município, nossa interlocutora experienciou o racismo cotidianamente. No entanto, não contava com a sua resistência e insurgência, ao enfrentar corajosamente a sociedade racista tornando o salão sua beleza renovada um espaço de resistência negra<sup>51</sup> e quilombola em que ela desenvolve saberes apreendidos ancestralmente no quilombo. Também traça redes, conversas, afetos e amor durante o momento que ela cuida dos cabelos negros, possibilitando assim, a construção da identidade negra por meio dos fios.

Se por um lado Michele Ione é excluída pelas pessoas brancas, por outro ela e o salão “sua beleza renovada” torna-se um lugar de espaço seguro (COLLINS, 2019)<sup>52</sup> e socialização de homens negros e mulheres negras, onde possibilita trocas de saberes e autocuidado afetivo. Além disso, a sua beleza renovada se destaca por ser referência

---

<sup>51</sup> Neste trabalho definimos como espaços de resistência os lugares por onde transitam nossas interlocutoras e possibilitam afetividade e autoafirmação positiva da identidade negra e também quilombola, seja delas ou de outras pessoas de dentro ou de fora da comunidade.

<sup>52</sup> Em inglês, *Space Saves*, é um conceito da feminista negra Patricia Collins.

para o município de Dona Inês e fora dele, como o único salão da cidade onde encontra-se uma variedade de tranças como “rasteirinha, a box braids e trança nagô, entre outras tranças”<sup>53</sup>, que vem sendo transmitidas e ensinadas também pela sua mãe Maria do Socorro, ao ser questionada sobre as tranças Michele Ione relembra:

É o processo de trançar já vem de dentro mesmo. **Já vem de dentro, é a gente já via nossa mãe trançando, minha avó trançando, que amarrava o cabelo, a gente via e aí foi de família mesmo, do sangue mesmo.** A gente só basta ver uma coisa que a gente tá fazendo se vê não precisa nem você explicar. Só basta eu olhar, já sei o que é já, passou para negócio de cabelo, de penteado, negócio de trança, parece que é aquela coisa, uma chama, que você já vê. Não mostre mais não que eu já sei, é aquela coisa, é de sangue mesmo. **Parece que é uma coisa que já vem de dentro parece que na outra encarnação já era esse processo já.** (Michele Ione em entrevista a pesquisadora no dia 08 de dezembro de 2022).

A ancestralidade se faz presente na formação da Michele Ione para a Michele Cabelereira, quando diz que “vem de dentro” mostra toda uma dimensão que ultrapassa os espaços físicos do momento presente ganhando assim toda uma proporção espiritual. Esse trecho da nossa conversa me fez recordar a pesquisa da cientista social Luane Santos (2022) que, partindo da antropóloga Eufrásia Songa (2017), explica que a confecção de penteados em alguns grupos étnicos do Sudoeste de Angola era feito no início do século XVII e até meados do século XIX na maioria das vezes por mulheres e tal prática permanece até os dias de hoje.

Santos (2022) também evidencia que o trabalho das *omuvindi* (cabeleireira) nestas sociedades estava atrelado a um determinado tipo de aprendizado que é “material e espiritual” (SANTOS, 2022, p.68). As mulheres eram escolhidas através de um ritual de iniciação, na qual a alma de uma antepassada “[...] que em vida exercia o mesmo ofício, comunica à aprendiz o seu poder e habilidade. A partir deste momento fica entendido que ela trabalha em íntima união com este ser extranatural. [...]” (SANTOS 2022 *apud* SONGA, 2017, p.69).

Neste viés, Santos (2022) aponta que no seu campo de pesquisa sobre mulheres trancistas, foi ressaltado que o ato de trançar é uma escolha ancestral, “[...] como se o ato de trançar cabelos fosse algo instintivo e não uma técnica corporal aprendida e aperfeiçoada através de muito treino [...]” (SANTOS, 2022, p.70), suas interlocutoras argumentaram que “a trança te escolhe”. Nesse sentido, analisamos que foi a trança que escolheu Michele Ione, repassando assim as práticas ancestrais passadas de geração para

---

<sup>53</sup> Idem

geração, como percebemos na figura 5, diferentemente de suas irmãs que mesmo sabendo trançar optaram por ocupar outros ofícios.

**Figura 5:** Tranças nagô, rasteirinhas e box braids feitas por Michele Ione.



**Fonte:** Instagram Michele sua Beleza Renovada. (2023)

Por fim, nossa interlocutora ressalta que o momento presente é marcado pela “volta às origens”, se antes a principal procura no salão era pelo alisamento dos fios afros hoje ela está:

[...] transformando, mudando, **voltando para a origem**, que é o cabelo natural, né? **Voltando para as tranças**, é box braids. Fazendo cabelo, a mulher voltar ao cabelo natural e ser o que você é. Trabalhava muito com o alisamento e hoje eu trabalho mais com a parte do cabelo afro, que é o foco mais, né? **É o cabelo afro, alisamento tá pouco.**

Michele Ione observa o movimento que vem ganhando muitas adeptas na atualidade que é o processo de transição capilar. Esse movimento representa também a sociedade, pois os salões são um reflexo da própria sociedade que nos últimos anos vem questionando os padrões eurocêtricos de beleza e retomando a importância da autoestima, especialmente em mulheres para autoaceitação dos seus cabelos, pele e fenotípicos.

Destaco, que a própria Michele Ione está vivenciando essa experiência e atualmente vem usando tranças, como a figura abaixo.

**Figura 6:** Michele Ione da Silva Teófilo.



**Fonte:** Acervo pessoal de Michele Ione cedido à pesquisadora.

Como vemos, nossa interlocutora vem utilizando os mais diversos tipos de tranças para passar pela transição capilar que consiste em parar de alisar o cabelo, e ir cortando as pontas lisas, até toda a raiz natural ir crescendo. A esse movimento de aceitação, nossas interlocutoras nomeiam de “volta às origens”.

O retorno às origens foi vivenciado por Marinalva Maria e Bianca Cristina, que já concluíram a transição capilar e vem sendo retomado por Michele Ione. Maria do Socorro e Dione Maria ainda passam pelos processos de alisamentos. Dessa forma, no próximo tópico analisaremos a relação das nossas interlocutoras com os seus cabelos. Especialmente as nossas interlocutoras que vivenciaram a transição capilar. Nossa principal argumentação é que fazendo um paralelo entre a história local e a fronteira com o movimento nacional, o cabelo é retomado pelas nossas interlocutoras como um constructo da identidade negra e quilombola.

## 1.6 Voltando às origens: transição capilar, cabelo afro e identidade.

*“[...] A questão não é com o cabelo em si, mas com os significados que historicamente lhe foram atribuídos no contexto do racismo.”*

*Nilma Lino Gomes (2019)*

Nos últimos anos a Comunidade Quilombola Cruz da Menina, começou a visualizar um novo cenário estético, composto por cabelos estilos *black power*, tranças, laces, dentre outros penteados afros que têm relação com a construção estética da identidade negra e conseqüentemente a identidade quilombola.

Primeiramente, é bom ressaltar que o ato de soltar o cabelo era uma grande luta travada no território como salienta Marinalva Maria<sup>54</sup> que antes, ainda na sua infância, não soltava o cabelo, era o cabelo sempre preso, amarrado. Esse relato não foi só exposto por ela, nossas outras interlocutoras recordaram também o aprisionamento dos seus cabelos na infância e agora na fase adulta. Analiso que essa experiência perpassa a maioria das trajetórias de nós negras, uma vez que os nossos cabelos foram aprisionados por muito tempo pelo racismo, pela sociedade ou mesmo, pelas indústrias de cosméticos.

Na seqüência, Marinalva Maria relembra que antes de 2010, se chegássemos ao território quilombola, iríamos encontrar muita gente com o cabelo liso, que era alisado quimicamente. Nossa interlocutora interpreta que tal prática ocorria porque “achavam que isso amenizava alguma coisa<sup>55</sup>”. Compreendemos que essa ideia de “amenizar”, está vinculada ao que intitula a pesquisadora Tayná Mesquita (2022) como pedagogia do racismo.

A pedagogia do racismo é segundo Mesquita (2022) os diversos “[...] mecanismos pelos quais se engendra este doloroso processo de coação para assumir um sentido para a própria existência que passe necessariamente por não ser, pelo desejo impossível de ser branco [...]” (MESQUITA, 2022, p.44). Como resultado, a pedagogia racista encaminha negros e negras a exercer algumas práticas cotidianas, na tentativa de evitar eventos racistas, dentre estas práticas, a autora aponta a relação entre “a higiene e o autorrefinamento”, que é a busca de sair sempre bem “arrumada”. Assim sendo, a mãe de Marinalva Maria argumentava que elas tinham que ter o “cabelo amarrado, não podia

---

<sup>54</sup> Marinalva Maria da Silva Teófilo em entrevista a pesquisadora no dia 12 de dezembro de 2022.

<sup>55</sup> Idem.

ficar feia [...] porque de tanto os filhos passar por preconceito as mães ajeitava deixava muito arrumadinho[...]"<sup>56</sup>.

Todavia, cabe questionar: porque o cabelo é fruto de discriminações raciais? Vale destacar aqui, o que argumenta a pedagoga Nilma Lino Gomes (2019), para a autora quanto mais a cor da pele da pessoa negra é preta e o cabelo é crespo, mais essas pessoas negras são desvalorizadas e ensinadas a se desvalorizarem. Esse processo vai muito além da questão estética, pois como argumenta a autora aprendemos a nos desvalorizar também como seres humanos, dado que em conjunto o racismo e a branquitude operam e lançam “[...] danos venenosos sobre a construção da identidade negra e tentam limitar os indivíduos negros, sobretudo as crianças e as mulheres que, ao se mirarem no espelho, veem aquilo que ele – o racismo- coloca à sua frente” (GOMES, 2019, p. 15).

Desse modo, levantamos aqui que o racismo coloca na frente das nossas interlocutoras a inferiorização e a marginalização dos seus cabelos, o qual foi internalizado e reproduzido por elas. Foi possível observar, por diversas vezes, nossas interlocutoras reproduzirem frases como “meu cabelo é de bucha mesmo” e “cabelo duro” quando se referiam ao próprio cabelo e ao mencionar o cabelo de pessoas brancas elas denominavam como “cabelo lindo” como forma de admiração.

Ao analisar tais reproduções, concordamos com Aníbal Quijano (2009) que as experiências do colonialismo e da colonialidade do poder se fundiram com as necessidades do capitalismo, formulando assim, um novo universo de relações intersubjectivas pautadas por uma hegemonia eurocêntrica. Em outras palavras, a classificação social trazida pelos invasores europeus, atingiu a corporeidade e a subjetividade das pessoas inseridas na subalternização.

Posto isto, historicamente, o cabelo afro foi fruto de discriminações e tentativas de manipulações para chegar o mais próximo possível dos cabelos das pessoas brancas. Do ponto de vista de Grada Kilomba (2019), o cabelo dos/as negros/as escravizados/as foi utilizado para “justificar” a subordinação de africanos/as, sendo construído como o mais visível “estigma” da negritude, já que:

[...]Uma vez escravizadas/os a cor de pele de africanas/os passou a ser tolerada pelos senhores brancos, mas o cabelo não, que acabou se tornando um símbolo de “primitividade, desordem, inferioridade e não-civilização”. O cabelo africano foi então classificado como **“cabelo ruim”**. Ao mesmo tempo, negras e negros foram pressionadas/os a alisar o **“cabelo ruim” com produtos químicos apropriados, desenvolvidos por indústrias europeias.**

---

<sup>56</sup> Idem.

Essas eram formas de controle e apagamento dos chamados “sinais repulsivos” da negritude. (KILOMBA, 2019, p. 126-127; grifos nossos).

Se historicamente o cabelo afro foi inserido e reproduzido pelo discurso racista como ruim e que “precisava” ser alisado para se “aproximar” do cabelo bom, ou seja, das pessoas brancas, na década de 1960 nos Estados Unidos segundo Nádya Santos (2015) o cabelo afro passa a ser ressignificado e é utilizado como uma arma de resistência durante o movimento *Black Power*.

Inclusive, o movimento *Black Power* foi um dos precursores a questionar a imposição do alisamento para adequar-se aos padrões de beleza europeus, este período de imposição ao alisamento ficou conhecido como a ditadura do cabelo liso. É neste ensejo, que o penteado *Black Power* trouxe a libertação do cabelo crespo para assim “[...] transmitir todo o ideário de resistência e empoderar mulheres e homens negros com **conscientização** de que seus **traços naturais são lindos**, ou seja, ‘*Black is beautiful*’.” (SANTOS, 2015, p.14, grifos nossos).

Já de 2010 para cá, iniciou-se um importante movimento no qual mulheres negras, especialmente jovens, vêm se apropriando das mídias digitais, contando as suas histórias sobre a experiência de vivenciarem a autoaceitação dos seus cabelos naturais, em um processo conhecido aqui no Brasil como transição capilar. A transição capilar consiste em “[...] deixar o cabelo crescer para gradualmente ir cortando toda a química restante até deixá-lo totalmente natural.” (SANTOS, 2015, p.4).

Para as pesquisadoras Dailza Lopes e Ângela Figueiredo (2015), esse movimento de voltar ao cabelo natural impulsionado pelo uso dos meios de comunicação como o *Facebook* “[...] permitiu que as pessoas pudessem estar distantes geograficamente e ao mesmo tempo próximas virtualmente trocando ideias e experiências” (LOPES; FIGUEIREDO, 2015, p. 12), possibilitando assim, surgir novos espaços de ativismos e construção das nossas identidades de mulheres negras.

*Hashtags* como #orgulhocrespo ou #voltandoaoscachos se multiplicaram nas redes sociais. Também ocorreram campanhas como “deixa o cabelo da menina no mundo” que surgiu logo após a fala da designer Diane Lima no TEDX São Paulo (2015). Na fala em questão Diane Lima ressaltou o empoderamento ensinado pela sua mãe, que sempre dizia a frase “se a menina quer deixar o cabelo solto, deixa o cabelo da menina no mundo”, para as pessoas que queriam prender o seu cabelo na infância. Foi a partir desta frase que iniciou convocações para ilustradores e ilustradoras participarem e propagarem a ideia através das suas artes (SANTOS, 2015).

Esses movimentos saíram das telas dos computadores e celulares e adentraram o ambiente social, conseqüentemente se expandiram para a sociedade brasileira, fazendo surgir “movimentos como a Marcha do Orgulho Crespo, realizada em diversas cidades brasileiras, e eventos como Empoderamento Crespo e Encrespa Geral” (GOMES, 2019, p. 16), possibilitando assim, que nós negras pudéssemos refletir sobre o processo de alisamento dos nossos cabelos e em seqüência aceitá-los naturalmente como um ato de pertencimento identitário.

Com as nossas interlocutoras não foi diferente, atualmente temos a Michele Ione e a Dione Maria passando por transição capilar; Maria do Socorro que está com o cabelo natural porque argumenta que já está velha e reduziu o alisamento e a Bianca Cristina e Marinalva Maria que já concluíram a transição capilar e assumiram seus cabelos afros. A fim de analisarmos a relação entre a transição capilar e o tornar-se quilombola, recorreremos às fotografias cedidas pela Bianca Cristina, Marinalva Maria e Michele Ione, fazendo assim um cruzamento entre as imagens fotográficas e a história oral.

Para tanto, partimos aqui da perspectiva da historiadora Ana Maria Mauad (2008), que compreende a fotografia como uma importante fonte histórica e ressalta a necessidade de uma análise histórica que prese a interdisciplinaridade com a semiótica, por exemplo. Do ponto de vista temporal, argumenta Mauad (2008) “[...] a imagem fotográfica permite a presentificação do passado, como uma mensagem que se processa através do tempo” (MAUAD, 2008, p.41).

A primeira fotografia a ser analisada é da Michele Ione que exerce principalmente o ofício de cabeleireira. Como narrado anteriormente, Michele Ione expôs que através do seu trabalho, várias mulheres voltarem para as suas origens, que é o cabelo natural, experiência esta que ela também está vivenciando:

[...] E, eu também tou tentando me aceitar toda, para fazer, sair do liso. Já estou fazendo o BC do meu cabelo. Cortando de pouco em pouco e para isso estou usando tranças. Tou usando, só não sei até quando (risos). Mas um dia vou ter que sair para me assumir de fato, né? Minha negritude. (Michele Ione entrevista a pesquisadora no dia 08 de dezembro de 2022).

**Figura 7:** Michele Ione a esquerda em 2017 e Michele Ione em 2019 a direita.



**Fonte:** Arquivo pessoal de Michele Ione da Silva Teófilo cedido à pesquisadora.

É possível observar que Michele Ione experienciar um processo de autoaceitação do seu cabelo afro. Analisando mais detalhadamente as fotografias, elas dão um destaque ao rosto, tendo em vista que são *selfies*. Segundo a comunicadora Fernanda Ferrarezi (2018), “as selfies são fotos em que retrata a si mesmo, geralmente com destaque para o rosto, esse tipo de fotografia, conquistou o mundo a partir dos anos 2000, especialmente com o advento dos smartphones equipados com câmeras digitais.” (FERRAREZI, 2018, p.15).

Ambas as fotos tem o mesmo pano de fundo, que é uma boneca em um papel de parede do seu salão, no entanto, as fotos possuem iluminações diferentes. Na primeira, observamos um reflexo de uma luz na sua pele, olhos e cabelos, possivelmente pode ter sido capturada pela parte da noite, ou pode ser uma estratégia para destacar o “brilho” do cabelo liso. Na segunda imagem, não temos o destaque das luzes, o que faz parecer visualmente que a pele da Michele Ione está mais preta.

Ao expor que está usando tranças enquanto tenta assumir o seu cabelo natural, Michele Ione expressa o sentido que ela atribui aos seus cabelos, pois:

[...] as tentativas de alisar o cabelo ou usar outros penteados podem ser utilizados para camuflar a etnia a qual se pertence, as frustrações, os traumas vivenciados no decorrer do processo da construção da identidade negra e se esconder na tentativa de amenizar o preconceito a qual são expostos (LEITE, LUZ, 2021, p. 7).

À vista disso, por mais que as tranças possibilitem camuflar as texturas diferentes durante a transição capilar e ao mesmo tempo possua relação com a identidade negra em diversas sociedades, é possível ver que algumas mulheres negras

utilizam para esconder seu cabelo natural. Daí a preocupação de Michele Ione em não saber até quando utilizará as tranças, pois o processo de tornar-se negra demais (KILOMBA, 2019) não é simples e belo, mas doloroso.

É interessante observar também que Michele Ione reflete que um dia ela “irá assumir o seu cabelo afro, a sua negritude”. Concernente a isto, Leite e Luz (2021) interpretam que a transição capilar, vai muito além da mudança dos seus cabelos, está ligada ao reconhecimento da identidade étnica a nível individual e coletivo em que “[...] os cabelos se tornam veículos que podem transmitir mensagens políticas, de diversidade, aceitação e beleza” (LEITE; LUZ, 2021, p.9).

Aceitação essa que Marinalva Maria já passou na sua trajetória. Tudo começou quando ela engravidou da sua filha mais nova, uma vez que não poderia dar progressiva devido às químicas existentes nos produtos. Além deste fato, Marinalva Maria foi pegando informação, tendo mais conhecimento sobre a relação entre possíveis doenças causadas pelos produtos utilizados nos processos de alisamentos, foi quando:

Aí eu disse quer saber de uma coisa, peguei a parte que tava lisa, txu, txu, txu, arranquei tudo. Ficou só o cabelo natural, menina, isso foi um choque, porque se você ver nas minhas redes sociais, você vai ver muitas fotos minhas de cabelo liso, aí você vai ver também, umas que eu postei do cabelo cortado, cortei mesmo bem baixinho. (Marinalva Maria em entrevista à pesquisadora no dia 11 de dezembro de 2022).

Neste instante que Marinalva Maria cortou todas as pontas lisas do seu cabelo é conhecido como o BC, famosa expressão que se popularizou nas redes sociais e é a abreviação da expressão em língua inglesa “*Big Chop*”, que em tradução ao pé dá letra significa “grande corte”. É o momento expresso na fotografia 10 à direita.

**Figura 8:** Marinalva Maria à esquerda com cabelo liso e à direita logo após o BC.



**Fonte:** Arquivo pessoal de Marinalva Maria da Silva Teófilo cedido à pesquisadora.

As duas fotografias acima expostas também são *selfies*, como narrado anteriormente refletem os rostos. O cenário da fotografia à esquerda é a Escola Municipal Educador Paulo Freire, que está localizada no território quilombola e é onde Marinalva Maria trabalha. Esteticamente, nossa interlocutora está usando um brinco de pérola. O cabelo encontra-se repartido ao meio e o ângulo da foto é de lado, o que nos dá a impressão que os traços negroides como o nariz e a boca “são mais finos”, porém, a cor de pele por ser a luz natural e o ambiente localizar-se com a luz apagada está mais preta.

Já na foto à direita, após o BC, nossa interlocutora escolhe um ângulo frontal que torna visível seus traços negroides, o cabelo agora é crespo e ornamentado com lenços, a luz da foto está muito forte o que a deixa com a pele mais clara e o fundo é um guarda-roupa branco. Analisamos que entre as duas imagens há uma possível relação entre o “[...] conflituoso processo de aceitação/rejeição do ser negro [...]” (GOMES, 2019, p.138) que neste caso em específico perpassa a aceitação inconscientemente dos seus traços negros, após a aceitação do seu cabelo crespo, a sua origem.

Por fim, ao ser questionada sobre o que ela achava da volta às origens, expôs:

A importância é muito boa, isso é a nossa raiz. É a nossa identidade, é o nosso povo, né? Porque você ver é, tantas que sofreram em busca desse cabelo perfeito, quantas não perderam a vida? Atrás desse cabelo perfeito, e a gente com o nosso cabelo perfeito querendo o cabelo dos outros, né? Porque quando você deixa o seu cabelo e quer alisar, deixar liso maravilhoso, você tá querendo o cabelo dos outros, e aquele não é o seu. O seu é esse que Deus lhe deu, então se você assumiu sua cor e assumiu o seu cabelo, você é a mulher mais feliz do mundo. Precisa de outra coisa mais não. Você solta o seu

cabelo, bota sua roupa colorida e vai embora né? [...] E graças a Deus as empresas aí estão fabricando xampu, creme, creme de hidratar, creme de aumentar até o volume, aquele cabelão lá, quer dizer é uma conquista gente. Isso, isso foi tudo através de luta, se você não lutasse, você não ia ter nada disso ia continuar na mesmice, usando coisa que não é sua. Usando é um pó que não é seu, né? Que você vai pegar um pó de uma pele branca vai passar na sua cara? Isso não vai dar certo, né? [...]”.<sup>57</sup>

Percebemos que Marinalva Maria além de aceitar o seu cabelo natural, vivencia a decolonização do eu (MESQUITA, 2022), pois começa a refletir sobre a imposição de um padrão de beleza eurocêntrico que leva a vida de dezenas de mulheres. Compreende que no momento que alisa você está querendo o cabelo dos outros, é o desejo pela brancura, como vimos anteriormente. O cabelo para ela é muito importante, representa a história do povo negro, é neste momento que Marinalva Maria enfrenta a sociedade racista, confrontando esse “padrão estético” ao assumir o seu cabelo crespo e os seus traços fenotípicos, sendo assim, “a autoaceitação tem contornos político-identitários”. (LOPES; FIGUEIREDO, 2018, p.14)

Outra importante questão exposta por nossa interlocutora foi a luta travada pelos movimentos negros, dentre esses, especialmente o movimento de mulheres negras, que a partir de muitas movimentações fez pressão na indústria de cosmético que começou a fabricar produtos específicos para a cor de pele negra e para os cabelos afros. Porém, não podemos deixar de destacar que embora tenhamos produtos para cor negra, estes ainda não atendem a todos os tons de pele negra e obviamente, o capitalismo absorveu tais reivindicações fabricando para estes tons de pele não porque busca por inclusão ou mesmo equidade, mas porque tem um grande mercado interessado.

Como resultado desse movimento social que contempla a autoaceitação, os ativismos virtuais e presenciais, a indústria de cosméticos e a constituição da identidade de nós mulheres negras, vemos que ser mulher negra é ser múltipla. É ter a escolha de usar tranças, assumir o cabelo natural ou mesmo alisar, sem esquecermos que o ato de alisar é uma imposição de um padrão de beleza eurocêntrico. É nesta diversa forma de reafirmar a sua identidade de mulher negra e quilombola que se encontra Bianca Cristina, uma vez que ela destacou na sua entrevista que:

[...] Hoje a gente tem mais essa liberdade, eu não tenho mais vergonha de soltar meu cabelo, né? É tanto que eu passei por um processo de transição de 2017 pra cá, eu, meu cabelo tá no, no natural. Mas eu sofri na questão de querer usar o cabelo liso, né? O cabelo era liso, todo tempo liso, mas na progressiva, né? [...] (Bianca Cristina da Silva Gregório, em entrevista a pesquisadora no dia 14 de fevereiro de 2023).

---

<sup>57</sup> Marinalva Maria da Silva Teófilo em entrevista à pesquisadora no dia 11 de dezembro de 2022.

Bianca Cristina foi a única interlocutora que chegou a relacionar automaticamente o ser mulher negra e quilombola ao cabelo afro, ao ser questionada acerca da sua identidade negra e quilombola. Recordou o seu processo de transição capilar, que ela passou do ano de 2017 para cá e problematizou como ela sofreu para manter o cabelo quimicamente liso, a base da escova progressiva.

Na fotografia à esquerda logo abaixo, Bianca Cristina já se encontrava no processo de transição capilar. Boa parte do seu cabelo ainda se encontrava liso, mas já conseguíamos ver uma parte cacheando. A foto foi tirada quando a nossa interlocutora trabalhava na Escola Estadual Clóvis Bezerra Cavalcanti, inclusive estava utilizando a farda da instituição.

**Figura 9:** Bianca Cristina no ano de 2017 e Bianca Cristina no ano de 2022.



**Fonte:** Imagens cedidas pela Bianca Cristina à pesquisadora.

Diferentemente das demais fotografias analisadas anteriormente, as imagens da Bianca Cristina não são *selfies*, foram capturadas por outras pessoas, sendo enquadradas em uma cena mais ampla. Ainda sobre a figura à esquerda, Bianca Cristina está com a pele refletindo a luz do ambiente, também podemos observar que Bianca Cristina já encontrava utilizando algum lenço que ficou cortado da foto.

Já na segunda imagem fotografada em 2022, Bianca Cristina encontra-se com o seu cabelo natural, trançado com tranças rasteirinhas e roupas mais coloridas. Ambas as fotografias, Bianca Cristina está sorrindo. Podemos observar que o contexto social representado na segunda imagem, demonstra a consolidação da trajetória enquanto liderança quilombola que estava dando uma entrevista para uma emissora de rádio sobre sua pré-candidatura a deputada estadual.

O ângulo da foto enquadra perfeitamente os seus cabelos agora cacheados e todos os seus traços fenotípicos já que o objetivo principal é evidenciar esses traços, que ela exibe com orgulho. Em outros momentos durante as observações participantes vi a Bianca Cristina utilizando diversos penteados de tranças, turbantes ou mesmo o cabelo escovado. A nossa interlocutora vive a liberdade de usar o seu cabelo do jeito que ela quiser, demonstrando que existem diversas formas de tornar-se quilombola e ser quilombola que vai muito além de uma forma estereotipada e essencialista, ser quilombola é ser múltipla.

Diante do exposto neste capítulo, tornar-se quilombola nas trajetórias da Bianca Cristina, Marinalva Maria, Michele Ione, Dione Maria e Maria do Socorro possibilitou um processo de empoderamento coletivo que se direcionou para a volta as origens seja ela da história da ancestralidade ou dos cabelos naturais. Foi tomar consciência do seu lugar no mundo formulando uma consciência histórica do passado, do presente e do futuro. É lutar e resistir todos os dias em uma sociedade racista que as querem ver mortas e sem direitos. Neste ensejo, no próximo capítulo problematizaremos como as trajetórias de lutas destas mulheres são perpassadas pelas interseccionalidades (AKOTIRENE, 2019) de serem mulheres, negras, quilombolas e de zona rural.

## 2. HISTÓRIAS DE CORAGEM: MULHERES QUILOMBOLAS DE CRUZ DA MENINA E SUAS LUTAS.

*Liberdade, liberdade! onde está você?  
porque eu preciso de liberdade também!*

*Beyoncé*

No dia 11 de maio de 2023, fomos impactadas pelo comovente pedido de socorro da Rose Meire dos Santos Silva, 44 anos, liderança do Quilombo Rio dos Macacos, que fica localizado no estado da Bahia. Durante o evento no qual o presidente Luiz Inácio Lula da Silva assinalou o decreto que regulariza a lei Paulo Gustavo<sup>58</sup> a líder subiu ao palco do teatro Castro Alves e entregou uma carta de oito páginas que descrevia a situação sub-humana em que se encontrava o seu território quilombola. Logo após, ajoelhou-se e muito emocionada disse: “Lula, nosso povo está morrendo. Pelo amor de Deus”.

Essa cena demonstra a difícil situação vivenciada pelas comunidades quilombolas do nosso momento presente. Tendo em vista que durante os últimos quatro anos vivemos situações em que ficaram evidentes uma política de morte, similar a biopolítica conceituada por Michel Foucault (1988) como o poder de um soberano no controle de quem pode viver. Dessa forma, salienta-se a análise feita pelo geógrafo Guilherme Tommaselli (2020) acerca do governo do ex-presidente da república Jair Messias Bolsonaro (2018-2022) pontuando a relação existente com a política de morte.

Tommaselli (2020) argumenta que os discursos, ações e representações do governo de Jair Bolsonaro, potencializava a política de morte, pois estavam preocupados “em armar, controlar e punir”. Essas mortes têm cor e endereço “são negros, pobres, indígenas, os que estão em situação de marginalização social, cultural, política, econômica e educacional” (TOMMASELLI, 2020, p. 188).

Especificamente, com a população quilombola, mesmo antes de ser eleito, Jair Bolsonaro já proferia o racismo no seu discurso. Para confirmar essa questão, basta recordarmos que em 2017, o ex-presidente disse em um discurso no Clube Hebraico do Rio de Janeiro que: “Eu fui num quilombo em Eldorado Paulista... olha, o

---

<sup>58</sup> Para mais informações e acesso ao vídeo e a carta ver: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitoshumanos/noticia/2023-05/comunidade-quilombola-que-pediu-socorro-lula-sofre-sem-direitos>. Acesso 28/05/2023 às 09:00.

afrodescendente mais leve lá, pesava sete arrobas... não fazem nada! Eu acho que nem pra procriadores servem mais... mais de um bilhão de reais por ano gastado com eles”<sup>59</sup>.

O racismo fica exposto nessa fala, como muito bem analisou os autores Ricardo Barreto e Helena Ferraz (2020), considerando que a arroba era uma unidade de massa, historicamente utilizada pelos negociadores de escravizados e ainda é empregada no meio agropecuário para pesagem de animais. Com isto, “[...] Bolsonaro estaria resgatando, de maneira um tanto infeliz, uma expressão histórica e se referindo aos afrodescendentes como ‘escravos gordos’ ” (BARRETO, FERRAZ, 2020, p. 712), além, é evidente, de estar comparando os/as quilombolas com animais.

Já eleito, o ex-presidente do Brasil ameaçava cotidianamente as comunidades quilombolas, pois representava diretamente a hegemonia branca, elitista e ruralista. Indo muito além do discurso, ele iniciou uma política de desmonte dos direitos quilombolas. Instituiu, assim, portarias que dificultavam os processos administrativos para as titulações dos territórios quilombolas, ampliando os entraves para efetivação do direito à terra.

Com a chegada da pandemia da covid-19 no Brasil no início de 2020, o governo de Bolsonaro ampliou as violações dos direitos quilombolas, além das portarias dificultando os processos de titulações, foi violado o direito à saúde e principalmente à Educação Escolar Quilombola. Inclusive, a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) denunciou em 2022, através de um manifesto<sup>60</sup>, as diversas violações dos direitos empreendidas por esse governo. O documento foi intitulado “Pela Efetiva Implementação da Educação Escolar Quilombola, pela democracia e pelo direito à vida!”, dentre outras coisas o manifesto destaca que:

[...] Há total descaso e recusa da atual gestão do governo federal e de várias gestões estaduais e municipais quanto ao cumprimento dos direitos quilombolas, em geral, e quanto à implementação das Diretrizes, em específico. As competências para a efetivação da política educacional para os quilombolas pela União, Estados e Municípios, contidas no artigo 2º da Resolução CNE/CEB 08/2012, não estão sendo cumpridas [...]a presidência de Jair Messias Bolsonaro (sem partido) – que antes mesmo de ser eleito expressava publicamente seu desprezo e preconceito pelas comunidades quilombolas brasileiras – exacerbou a situação de desigualdade, racismo e vulnerabilidade das comunidades quilombolas, tornando ainda mais forte o

---

<sup>59</sup> Bolsonaro é acusado de racismo por frase em palestra hebraica: <https://veja.abril.com.br/brasil/bolsonaro-e-acusado-de-racismo-por-frase-em-palestra-na-hebraica> acesso 23/10/2023 às 21:59.

<sup>60</sup> Quilombolas denunciam violação dos direitos no governo Bolsonaro: <https://www.em.com.br/app/noticia/diversidade/2022/06/29/noticia-diversidade,1376803/quilombolas-denunciam-violacao-dos-direitos-no-governo-bolsonaro.shtml>. Acesso no dia 06/10/2023 às 21:40.

descompromisso de gestores públicos conservadores com as políticas de igualdade racial, a questão quilombola e a Educação Escolar Quilombola. (CONAQ, 2022).

Analisa-se que a Educação Escolar Quilombola foi totalmente negligenciada pelo governo de Bolsonaro. Conforme ainda destaca o documento, com o avanço da pandemia, surgiu a necessidade do isolamento social. A educação então passou a ser implementada no modelo remoto emergencial. Sendo assim, muitos alunos e alunas quilombolas que não tinham acesso à internet ou a aparelhos tecnológicos, ficaram sem aula. Essa situação precária da educação nos territórios agravou cada vez mais as desigualdades sociais no que concerne à educação. Em Cruz da Menina, a nossa interlocutora Marinalva Maria que ensina na escola expôs que devido a precariedade no tempo pandêmico muitos alunos e alunas “estão no mesmo nível”.

Retomando o relato de Rose Meire, na sua comunidade quilombola, os/as quilombolas sofrem com a negação de direitos básicos como saúde, educação e saneamento básico. Convivem também, constantemente, com a violência exercida pela marinha que invadiu e construiu uma base em seu território. Esse episódio experienciado pela liderança e tantas comunidades quilombolas no tempo presente, faz-me recordar a música *Freedom*.

*Freedom* ou liberdade em português é uma música que compõe o álbum visual *Lemonei* da cantora negra estadunidense Beyoncé. Quando escutei *Freedom* pela primeira vez senti um misto de sentimentos, dentre eles raiva, dor, revolta e esperança. Os sentimentos eram mais negativos porque tanto a letra da música, quanto o videoclipe transmitiam para mim muita raiva.

É impossível não sentirmos dor, afinal como reforça o rapper Kendrick Lamar em um dos trechos da canção é “uma nação hipócrita que me trata como dados”. O sentimento de injustiça nos toma conta quando observamos mães segurando retratos dos seus filhos mortos pela violência policial, exterminados por uma política de genocídio da população negra na realidade do seu lugar, os Estados Unidos, como também é visto aqui no Brasil.

*Freedom* é bem mais que uma música potente de uma artista pop, segundo os autores Daniel Ferreira e Thiago Santos (2018), ao fazer a análise microtextual trazem a reflexão sobre as unidades lexicais e argumentam que a música alavanca o debate racial. A música possui uma implicação política “[...] por ser majoritariamente constituída pelo gênero rap, a música *Freedom* expressa a realidade cultural de pessoas negras, que experienciam o racismo independente dos limites geográficos [...]” (FERREIRA,

SANTOS, 2018, p.4). O racismo está intrinsecamente ligado à vivência das mulheres de Cruz da Menina, mesmo que exercidas de formas diferentes da realidade dos Estados Unidos.

Levando em conta tais questões, é interessante a análise acerca do racismo desenvolvida por Lélia Gonzalez (2020). Para a autora, o racismo foi formulado pela ciência da superioridade eurocristã que é branca e patriarcal. Essa “ciência” foi amparada pelo modelo ariano de explicação dos evolucionistas positivistas, consagrando a Europa, ou melhor a Oropa, como nomeia Gonzalez, no centro do mundo, os “superiores”.

Nas colônias recém-invasidas foram desenvolvendo uma “superioridade” do colonizador pelo colonizado/a, que veio a se expressar em duas faces: o racismo aberto e o racismo disfarçado:

O primeiro, característico das sociedades de origem anglo-saxônica, germânica ou holandesa, estabelece que negra é a pessoa que tenha tido antepassados negros (“sangue negro nas veias”). [...] Já, no caso das sociedades de origem latina, temos o racismo disfarçado ou, como eu classifico, o racismo por denegação. Aqui, prevalecem as “teorias” da miscigenação, da assimilação e da “democracia racial” (GONZALEZ, 2020, p. 130).

A pesquisadora não cita os Estados Unidos, no entanto, podemos associá-lo ao racismo aberto. Como sabemos os EUA passaram pela a segregação explícita com locais separadamente destinados a negros/as e aos brancos/as. Já aqui no Brasil é permeado por um racismo da denegação, o qual é amparado pelas teorias de miscigenação, formuladoras de uma suposta “democracia racial”, essa teve como um de seus “pais” o sociólogo Gilberto Freyre em Casa grande e Senzala.

Ganhando contornos “sutis”, mas ao mesmo tempo está impregnado na nossa estrutura, configurando-se como um racismo estrutural. Para Silvio de Almeida (2019), o racismo estrutural não é um tipo específico de racismo, pois a tese central do autor é que o racismo sempre é estrutural, sendo um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade. É por isto, que o “[...] racismo fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para a reprodução das formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea” (ALMEIDA, 2019, p. 15).

Violência essa que é refletida no Estado contra pessoas racializadas, a este respeito destaco a pesquisa da filósofa Denise Ferreira da Silva (2014). Segundo a autora, o Direito e o Estado estão situados nas dimensões da razão universal “como violência, força e poder” (SILVA, 2014, p. 72). Dessa forma, o Estado chega fortemente

nas favelas, por exemplo, através da violência empreendida pelos militares, a ideia não é “proteger” pessoas de “bem” dos “marginais”, mas o “Estado atua para proteger a si mesmo” (SILVA, 2014, p. 104).

Ainda segundo Denise Silva (2014), o Estado desempenha o papel da subjugação racial, nessa perspectiva os moradores das favelas “são ninguém”, isso porque a “existência deles acontece ante (de frente à) moralidade objetiva, do território ético-jurídico, das estruturas e procedimentos de aplicação da lei que são criados para proteger” (SILVA, 2014, p. 105). Assim, sendo “ninguém” a violência racial simplesmente não comove, não choca, naturaliza-se.

Apesar da filósofa em questão não analisar as comunidades quilombolas, podemos observar que em Cruz da Menina há uma violência simbólica, vivenciada cotidianamente, sendo exercida pelo Estado brasileiro e pelos fazendeiros, que nos faz questionar “liberdade, liberdade! cadê você?”, assim como bem salienta Beyoncé. Essa indagação me faz lembrar os relatos dos episódios de racismos, sexismos, classismos, da exclusão dos direitos à terra, educação e saúde, experienciados no território que nos leva a compreensão de que a liberdade é uma luta constante, parafraseando Ângela Davis (2018).

Por fim, veremos mais adiante, que o principal direito institucionalizado das comunidades “remanescentes de quilombos” é o artigo 68<sup>a</sup> dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) que normatiza o direito à terra. Mas, para além desse direito, temos decretos, artigos, portarias federais e estaduais que citam as comunidades quilombolas. Contudo, frisamos que a principal reivindicação é o direito à terra e ao território, pois é fundamental para sobrevivência física, material e cultural da comunidade negra. Para além desse direito primordial, focaremos em como está o acesso aos direitos humanos de saúde e educação em Cruz da Menina, levando em conta também que esses direitos são as principais demandas das lutas apresentadas pelas nossas interlocutoras.

## **2.1 Terra para quem? governamentalidade racista e a violência exercida nas trajetórias das mulheres de Cruz da Menina**

A principal luta e demanda reivindicada pelas mulheres quilombolas de Cruz da Menina é o direito a terra e ao território, que a comunidade vem discutindo a delimitação, já que o território faz fronteira com um assentamento e ambos possuem áreas de usos comuns. O território aqui é compreendido como uma apropriação de um espaço no sentido material e simbólico, no qual possuem uma relação entre o espaço

físico e a identidade dos/as sujeitos/as envolvidos/as, logo assim, perder o território seria como dizimar as populações tradicionais (HAESBAERT, 2007).

Dando continuidade, observarmos que as populações tradicionais são os “únicos núcleos que se mantem agarrados a terra” afirmar o intelectual indígena Ailton Krenak (2020). São as pessoas da borda do mundo que nunca foram incluídas nesse pacote chamado “humanidade”, que nos ensinam que não há separação entre nós e a natureza, que é preciso desacelerar o ritmo do capitalismo neoliberal que devasta nosso planeta. São os povos indígenas, quilombolas e caiçaras que nos alertam para a necessidade de adiarmos o fim físico do mundo (KRENAK, 2020).

Logo, a relação que as mulheres quilombolas de Cruz da Menina possuem com a terra é uma relação de importância ancestral. De acordo com Maria do Socorro, a terra é:

A terra minha fia pra mim é tudo, porque tudo de bom só vem da terra. Que pena que a gente não tem pra trabaiar, pa aí sustentar. Tudo o que a gente precisa é comprado, comprado, comprado. Se não tiver o dinheiro também não consegue, mai se tivesse a terra era um orgulho pra nois. (Entrevista concedida à pesquisadora no dia 31 de janeiro de 2023).

Maria do Socorro descreve a terra como uma totalidade, porque é tudo para ela e para as famílias quilombolas que moram em Cruz da Menina. Ao mesmo tempo que a terra também é falta, uma vez que não tem para trabalhar e dali tirar sua alimentação orgânica, sendo necessário a compra dos alimentos se tiver o dinheiro. Nessa situação, vemos imbricada a violência exercida pela negação dos direitos territoriais e a classe, já que a prática da agricultura, que desde criança perpassou a sua trajetória, hoje não pode ocorrer, como veremos adiante.

Prosseguindo, ela diz com muita fé e esperança que “um dia nós vamos ter, né? Vamo ter essa riqueza!”<sup>61</sup>. O sonho de receber a titulação perpassa mais de uma década, esse direito vem sendo negado há diversas comunidades quilombolas no tempo presente. Para a liderança Bianca Cristina, a busca pela titulação é uma demanda nacional, já que na Paraíba são 46 comunidades certificadas pela Fundação Cultural Palmares e destas apenas 4 têm seu território titulado completamente e um parcialmente.

Assim sendo, é necessário ressaltarmos os dispositivos que instituem o direito territorial e quais condições históricas o formalizaram. Foi na constituição cidadã de 1988, depois de três anos do fim da ditadura civil militar e cem anos após a abolição

---

<sup>61</sup> Maria do Socorro da Silva em entrevista a pesquisadora no dia 31 de janeiro de 2023.

institucional da escravidão que ocorreu em 1888, que tivemos mobilizações dos movimentos negros questionando a historiografia oficial da Escravidão, na qual ficou consagrada uma visão romantizada dos acontecimentos. Argumentando o contrário, a nova história da Escravidão demonstra quão pesado foi esse momento histórico e a necessidade da reparação histórica. Tendo em vista que o passado escravista pode ajudar a elucidar uma série de questões do tempo presente seja como “lembança, esquecimento ou negação” (WEINER, 2007).

Nesta conjuntura social de reivindicações dos movimentos negros que se sucedeu a primeira tentativa de políticas reparatórias para a população negra brasileira. Dentre elas, temos o artigo 68º dos atos das disposições constitucionais transitórias (ADCT), que ficou acordado: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhe títulos respectivos”<sup>62</sup> (BRASIL, 1988).

O artigo em questão foi uma das propostas da comissão dos povos indígenas, negros e minorias, que teria sido incorporado “no apagar das luzes”, com intensas negociações políticas levadas pelos/as parlamentares negros/as do Rio de Janeiro (ARRUTI, 2006, p. 67). Como podemos observar há toda uma disputa política, social e jurídica no que concerne o direito quilombola.

José Mauricio Arruti (2006) comenta ainda que no ato em questão foi instituída e criada pelo direito “os remanescentes de quilombos”, uma categoria jurídica que inicialmente mediante o decreto 3.912/2001 que regulariza o artigo 68º ADCT definia como marco temporal as terras que “eram ocupadas por quilombos em 1888 e estavam sendo ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em 5 de outubro de 1988” (BRASIL, 2001)<sup>63</sup>. Além disto, o dispositivo jurídico estava voltado para uma suposta continuação dos quilombos históricos, aqueles consagrados pela historiografia como agrupamento de fugitivos/as (GOMES, 2016). Obviamente, essa lei não deu conta das múltiplas formações das comunidades negras rurais.

Desta maneira, o movimento negro continuou a luta por reparação histórica, política e social. Assim, no ano de 2003, já em outro contexto político, em um governo progressista e de esquerda, foi sancionado o decreto 4.887 que incorporou a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) de Povos Indígenas e Tribais. O decreto determinou:

---

62

Disponível

em:

[https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88\\_Livro\\_EC91\\_2016.pdf](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf)

<sup>63</sup> Disponível em: [D3912 \(planalto.gov.br\)](http://D3912.planalto.gov.br).

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. Vide ADIN nº 3.239

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade (BRASIL, 2003)<sup>64</sup>.

Este novo decreto, segundo a historiadora Daniela Yabeta (2014) é responsável por regular a aplicabilidade do artigo 68º dos ADCT, a sua aprovação trouxe o debate entorno da autodeclaração da comunidade como remanescente de quilombo. Com isto “[...] muitos desses grupos, por conta da experiência em conflitos que se arrastam por várias gerações, acabam vendo na titulação quilombola a possibilidade de garantir o território que ocupam tradicionalmente. [...]” (YABETA, 2014, p. 185).

Ao ser reconhecida como comunidades remanescentes de quilombos, as comunidades negras eram contempladas tanto com os direitos coletivos das terras que vinham ocupando quanto com às políticas públicas do programa Brasil Quilombola. Ter o direito ao território e o acesso as políticas públicas foi o principal fator social apontado pela liderança Bianca Cristina para seguir o caminho quilombola (FIGUEIREDO, 2012) e se organizarem enquanto quilombolas<sup>65</sup>.

O programa Brasil Quilombola foi lançado no ano de 2004 pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial Promoção (SEPPIR), no governo do atual presidente da república Luiz Inácio Lula da Silva. O programa em questão tinha por objetivo consolidar os marcos das políticas do Estado para os territórios quilombolas em quatro eixos: acesso à terra; infraestrutura e qualidade de vida; inclusão produtiva e desenvolvimento local e direitos e cidadania (ENAP, 2014)<sup>66</sup>. Infelizmente, o programa foi extinto após o golpe de Estado de 2016.

Diante dessa emergência étnica (SANTOS, 2020), como pontuado anteriormente, no ano de 2008 a Comunidade Quilombola Cruz da Menina recebeu a

---

64

Disponível  
[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%204.887%2C%20DE%2020,Ata%20das%20Disposi%C3%A7%C3%B5es%20Constitucionais%20Transit%C3%B3rias](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%204.887%2C%20DE%2020,Ata%20das%20Disposi%C3%A7%C3%B5es%20Constitucionais%20Transit%C3%B3rias).

<sup>65</sup> Bianca Cristina durante à entrevista coletiva realizada pela pesquisadora no dia pesquisadora no dia 11 de fevereiro de 2024.

<sup>66</sup> Integração de dados do Programa Brasil Quilombola: <https://repositorio.enap.gov.br/bitstream/1/2149/1/Integra%C3%A7%C3%A3o%20de%20dados%20do%20Programa%20Brasil%20Quilombola%20%28PBQ%29.pdf> acesso 27/10/2023 às 16:47h.

certidão de auto atribuição pela Fundação Cultural Palmares como “remanescente de quilombos”. Nesse momento, convém recordarmos qual é o caminho para titulação das terras quilombolas.

Daniela Yabeta (2014) destaca que o primeiro passo é a certificação, ou seja, a comunidade precisa ter uma associação, apresentar a ata e anexar um breve relato da História comum da comunidade. Após a pesquisa desses dados será emitida uma certidão de autodeclaração como remanescente quilombola pela Fundação Cultural Palmares.

Na sequência, à comunidade entrará com um processo administrativo pela titulação do território no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Após esse procedimento, o principal passo é a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) pelo INCRA. Esse documento objetiva conhecer o território quilombola e sua situação fundiária. É nesta fase que se encontra o processo de titulação da Comunidade Quilombola Cruz da Menina.

No site institucional Comissão Pró-Índio de São Paulo, que faz levantamentos sobre as situações fundiárias das comunidades quilombolas do tempo presente, é mostrado que a comunidade quilombola Cruz da Menina ainda não foi titulada e a última atualização sobre o processo administrativo foi no dia 03 de agosto de 2021.<sup>67</sup>

Na busca por mais informações do processo administrativo da titulação de Cruz da Menina, entramos em contato com o INCRA superintendência da Paraíba e nos informaram que o processo encontra-se em fase de elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), a propósito o relatório antropológico ainda não foi iniciado.

Logo após a aprovação do relatório pela regional do INCRA, ele deverá ser encaminhado a diversos órgãos públicos para análise. Caso não tenha contestação, o RTID será publicado no Diário Oficial da Unidade Federativa, o INCRA também notificará os ocupantes do território reivindicado pelos/as quilombolas, não havendo novamente contestação, o INCRA reconhece e declara os limites do território quilombola e, finalmente, chega o momento da titulação. Lembrando que os títulos são coletivos e tem como característica a cláusula da “inalienabilidade, imprescritibilidade e

---

<sup>67</sup> Dados sobre o processo administrativo de Cruz da Menina: <https://cpisp.org.br/cruz-de-menina/> Acesso 27/10/2023 às 16:59h.

de impenhorabilidade”<sup>68</sup>, ou seja, as terras dos territórios quilombolas não podem ser vendidas, penhoradas ou doadas.

Além disto, ressalta Yabeta (2014), que esses procedimentos podem mudar se porventura as terras incidam em órgãos públicos, por exemplo. Como é visto, o caminho até a regularização fundiária perpassa uma grande morosidade do Estado brasileiro.

É visto que a comunidade quilombola Cruz da Menina entrou com o processo administrativo pela titulação do seu território no ano de 2011<sup>69</sup> e até agora não foi finalizada sequer a primeira fase do longo caminho burocrático para a titulação do território. São 13 anos de espera e apreensão. Analisamos que essa morosidade se constitui como uma das práticas exercidas pela governamentalidade racista definido pela historiadora Mariléa de Almeida (2022) como:

[...] As práticas de exclusão engendradas contra os corpos daqueles que vivem nos territórios quilombolas, materializadas em três direções. A primeira, pelas tecnologias de poder expressas pela excessiva burocratização do processo jurídico[...] A segunda, pelas constantes ameaças de perder a terra diante das investidas dos empreendimentos turísticos, do mercado imobiliário e dos proprietários de terra; nesse caso, o medo tem sido o afeto central entre as populações quilombolas. A terceira, pelos modelos normativos de identidade construídos sob perspectivas culturais essencializantes; aqui, a valorização cultural tem sido a forma sofisticada de invisibilizar os efeitos do racismo nas comunidades quilombolas [...] em suma, a governamentalidade racista mescla biopolítica e racionalidade neoliberal (ALMEIDA, 2022, p. 35-36).

Notamos que a excessiva burocratização exercida pelo processo jurídico causa empecilhos para a efetivação do direito à terra. Com isso, o corpo dos/as quilombolas é “afetado pelo cansaço da espera” (ALMEIDA, 2022, p. 35), esse cansaço fica expresso na análise feita pelas nossas interlocutoras Michele Ione e Marinalva Maria:

**Eu me sinto assim um pouco oprimida** por conta que tem território que já foi reconhecido né? Que já tem seus territórios e a gente aqui, não tem ainda. A gente precisa desse território para a gente poder desenvolver os nossos trabalhos, **a gente quer poder plantar mais**, a gente que poder aumentar e a gente não pode porque é território privado, cada cá tem suas repartições de terras né? E não pode, **e daqui a pouco a cidade entra dentro da nossa comunidade e a gente vai fazer o que?** Depois, que entrar né? Tá bem dizer em cima, tá dentro, e a gente não vai poder fazer nada até agora, só depois desse reconhecimento (Michele Ione em entrevista a pesquisadora no dia 08 de dezembro de 2022).

---

<sup>68</sup> Art. 17. A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2º, **caput**, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade. (BRASIL, 2003). Ver mais em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm). Acesso no dia 30/05/2023 às 12:20.

<sup>69</sup> Dados sobre o processo aberto no INCRA: <https://cpisp.org.br/cruz-de-menina/>.

Michele Ione se sente oprimida ao analisar que têm comunidades (muito poucas), que já tiveram seus territórios titulados e enquanto isso, Cruz da Menina ainda não. Nossa interlocutora também frisa a necessidade do território para o desenvolvimento da agricultura. Vemos a vontade e a necessidade do território como um lugar de reprodução de saberes ancestrais, dentre eles o ato de plantar sendo retirado delas.

O único lugar que elas usufruem para poder plantar são os próprios quintais, como bem ressalta Maria Silva (2022). Nesses espaços nossas interlocutoras plantam desde plantas medicinais para utilizarem para fazer chás quanto a produção temporária da região como milho e feijão. Por fim, Michele Ione destaca o medo constante da estrangulação experienciada pelo território, mediante a expansão da cidade, o que encaminha a entrada de pessoas que não são quilombolas, mesmo medo vivenciado pela nossa interlocutora Marinalva Maria:

Mulher, isso é uma luta que tá se arrastando, que tá demorando porque a gente mora aqui num bico de ferro é uma comunidade grande né? A nossa comunidade quilombola **mai você não tem espaço, você é preso, e, e essa luta peça, por esse título ela tá demorando demais.** Tá demorando demais porque **é um direito nosso**, a gente tá vendo muitas pessoas que não é da comunidade entrando, chegando e **você cada vez mais oprimido**, porque a partir do momento que você tem uma propriedade e você vende e outra chega, tá chegando outras pessoas que não é **raiz dentro da comunidade entendeu?** E isso vai deixando você meio é (reflexão) apreensivo né? (Marinalva Maria da Silva Teófilo em entrevista a pesquisadora no dia 11 de dezembro de 2022).

A nossa interlocutora reflete que a terra é um direito quilombola que não vem sendo efetivado. Essa demora desperta a sensação de estar presa e apreensiva com a chegada de pessoas não quilombolas no território. Esse fato se deve a “invasão” constante de Cruz da Menina ocasionada pelo aumento da região urbana. Lugares que antes pertenciam à comunidade, como por exemplo, a Rua Nova Brasília, hoje é um bairro da região urbana. Local este que também é periférico e próximo ao “morro”, uma favela na qual é possível visualizarmos que a cor da pele da maioria das pessoas que vivem lá é preta.

Esse processo de expropriação é muito próximo da realidade experienciada pelos/as quilombolas do território de Paratibe. O Quilombo em questão está situado na zona da mata paraibana e é uma comunidade quilombola urbana, este fato se deve a expansão do município de João Pessoa, e a intensa atuação da especulação imobiliária que avançou sobre o quilombo – que era da zona rural – fazendo o território se tornar uma extensão do bairro Valentina Figueiredo (MONTEIRO, 2013).

A outra violência vivenciada pelas nossas interlocutoras ganha contornos mais simbólicos. No sentido de um poder simbólico nomeado pelo Pierre Bourdieu (1989) como um “[...] poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 1989, p. 8).

Com isto, percebemos o poder dos fazendeiros e do próprio Estado ao retirarem os lugares de memória (PACHECO, 2017) das nossas interlocutoras, seja o lugar que nasceu, como é o caso de Maria do Socorro, e/ou o lugar que elas brincavam na infância, como lembra Bianca Cristina. Esses lugares afetivos estão marcados pela cerca, porteiros e cadeados.

Diante disso, argumentamos que a cerca, a porteira e os cadeados representam a materialização e a privação de todo um território no sentido físico e de afetos, já que há uma relação intrínseca entre o lugar e a memória coletiva. A cerca relembra toda a violência vivenciada no dia a dia e o terror causado pelo medo de perder a terra, vemos aí outra prática da governamentalidade racista (ALMEIDA, 2022).

Ao final, gostaria de pontuar que a expropriação das terras de Cruz da Menina, não é de hoje, ao contrário, é uma prática antiga que pode ser observada a partir de uma análise minuciosa da memória da nossa interlocutora matriarca Maria do Socorro:

**Antigamente era muita coisa grande, muitos dos nossos avôs, bisavôs era donos da terra.** Muita terra mai a pessoa que era pequeno não podia dizer nada. Os avôs antigamente, os povos mai véi era besta, não sabia de nada, **arrumava os grande vinha e tomava.** Iguamente uma imbissão de herdeiro, aquele que era mai interessado não vai só tomando pra si? [...] Pega isso aqui pra tu, aí tu vai e dá! Fique com ele! Aí chega outro besta ali, **mai rapai pega isso por isso aqui, isso aqui não dá nada não, é mermo. Aí pega e vai tomando.** Mermo assim era na outra época o povo não sabia de nada, **tinha medo porque quem tinha dinheiro tinha valor!** Aí tomaram tudo! (Maria do Socorro da Silva em entrevista a pesquisadora no dia 31 de janeiro de 2023).

Maria do Socorro ressalta que antigamente, no tempo dos mais velhos, eles possuíam muitas terras. Todavia, os fazendeiros que eram grandes latifundiários começaram a tomá-las se aproveitando da “ingenuidade” de alguns quilombolas, usando do poder econômico para se apropriarem delas. O principal algoz referenciado pelas nossas interlocutoras foi o latifundiário Joaquim Cabral de Melo, à vista disso, é importante conhecermos essa figura emblemática que marcar as memórias de Cruz da Menina.

Segundo o autor G. G. Carsan (2017), Joaquim Cabral de Melo era filho adotivo de José Eugênio Neves de Melo e de Ana da Conceição de Melo. Seu pai era juiz e

trabalhava na cidade de Bananeiras e a sua mãe era filha do coronel bananeirense Zé Antônio, considerado um homem muito rico e poderoso, que inclusive era dono da metade do território que hoje é Dona Inês. A maior parte da herança que Ana da Conceição Melo herdou do seu pai, cerca de 4 mil hectares de terra, formava “[...] a Fazenda Tanques com 2.400 hectares, que se espalhava da divisa com Araruna (atual Riachão) e chegava no Sítio Queimadas, Tapuio e se aproximava da Cruz da Menina [...]” (CARSAN, 2017, posição 323). Ambos moravam no Recife e vinham passar as férias na Fazenda Tanques.

Prosseguindo, Carsan (2017), apresenta mais detalhes da vida de Joaquim Cabral de Melo, ele nasceu e foi criado na Barra do Cunhaú, no estado do Rio Grande do Norte. Quando adolescente foi pescador e também trabalhou na fábrica de tecidos de Rio Tinto. Posteriormente, entrou para a Marinha do Brasil, onde alcançou a patente de terceiro sargento no Rio de Janeiro. É visto, que ao ser adotado pelo casal, Joaquim Cabral de Melo vivencia uma mudança social e se tornar o herdeiro desta família abastarda. Em uma das muitas visitas que fazia aos pais no Recife, a família definiu que ele assumiria as grandes vastidões de terras do pai, tendo em vista que ele estava doente e sem condições de administrar. Foi aí que Joaquim Cabral veio para Dona Inês assumir o comando das terras do pai, se estabelecendo na Fazenda Tanques.

É importante, pontuar, o que o autor Carsan (2017) levantou durante as pesquisas sobre a história do juiz José Eugênio Neves de Melo:

Segundo os mais antigos, o Dr. Zé de Melo herdou uma grande propriedade, mas aumentou sobremaneira comprando as terras vizinhas das suas. Por ser juiz, homem conhecedor das leis e muito temido pela população ignorante, adquiria terras a preço de banana, às vezes contra a vontade do proprietário e os seus vaqueiros estendiam os limites sempre que podiam, mudando a cerca de arame farpado de lugar, conforme relatos colhidos de pessoas que preferem o anonimato. (CARSAN, 2017, posição 333.)

Vemos que o “Dr. José de Melo” como era mais conhecido, pai de Joaquim Cabral herdou ao casar com a Ana da Conceição grandes vastidões de terras, que expandiu de forma significativa ao comprar terras dos vizinhos a preço de banana. Por vezes contra a vontade dos próprios proprietários ou expandiam as suas cercas tomando as terras dos mais próximos, que no caso era os aquilombados, os mais velhos, que nossa interlocutora Maria do Socorro destacou.

Por ser juiz e ter um poder simbólico (BOURDIEU, 1989) de um latifundiário, ninguém o questionava quando ele tinha cada vez mais terras, expropriando os aquilombados dos seus territórios, é um falso fazendeiro como nomeia Margarida Moura (1988). E tendo tal poderio e domínio, o seu filho, Joaquim Cabral de Melo, conseguiu se eleger duas vezes prefeito do município de Dona Inês, sendo o seu primeiro mandato entre os anos de 1964 à 1969 e o segundo foi de 1973 à 1977. Ambos mandatos no tempo da ditadura civil militar. Vale lembrar que Joaquim Cabral era ex-militar e com isso conseguiu todo apoio das autarquias federais, implementando assim uma ditadura do “voto de cabresto”. Com isto, possivelmente, continuou com o legado do pai e agora ocupando o poder executivo, quem iria questionar o aumento cada vez maior das suas terras?

Todavia, temos uma mudança social no mundo rural e na cidade de Dona Inês argumenta Carsan (2017), com a chegada de um padre Belga em 1972. Ele tinha como característica ser ligado a teologia da libertação. Logo assim, o padre Belga começou a conscientizar os trabalhadores rurais sobre o direito a terra juntamente com a chegada do Sindicato de Trabalhadores Rurais na cidade de Dona Inês.

Esse momento foi marcado por diversos conflitos, emboscadas contra padres, demolições de casas e destruição das roças das pessoas que trabalhavam para Joaquim Cabral, dentre eles/elas alguns aquilombados. Posteriormente, em 1979, as terras de Joaquim Cabral que formavam a Fazenda Sítio em outra área da cidade de Dona Inês foram desapropriadas pelo INCRA para reforma agrária, no entanto, ele recorreu aos seus amigos poderosos da ditadura militar e conseguiu retoma-las.

Somente 10 anos depois em 1989, foi criado o assentamento Fazenda Sítio, logo após “o fato que marcou, acelerou e praticamente pôs fim ao conflito iniciado quase 20 anos atrás” (CARSAN, 2017, posição 1710), depois de várias discussões, o então prefeito de Dona Inês José Eugênio, filho de Joaquim Cabral investiu contra 40 posseiros e 7 pessoas ficaram feridas, felizmente ninguém morreu.

Mas e as terras da Fazenda Tanques? O que aconteceu com elas? Para entendermos essa situação fundiária, recorreremos novamente ao “relatório do projeto responsabilidade social: levantamento fundiário do território tradicional quilombola Cruz da Menina, Dona Inês – PB” apresentados pela professora Amanda Marques e a discente Maria Filha (2018).

Para as autoras, a área reivindicada pelos quilombolas como de usos comuns que é a Fazenda Tanques foi desapropriada para fins de reforma agrária, formando o Assentamento Tanques. Segundo as nossas interlocutoras elas tinham direito a está parte

mas mediante os inúmeros relatos de conflitos agrários que demonstramos acima elas optaram em não reivindicar. Mesmo se esquivando dos conflitos, mais recentemente, quando a comunidade negra foi reconhecida como remanescentes de quilombos, elas observavam pessoas que moram no território e que não são quilombolas que adentraram mediante esses históricos de expropriações ficarem “vigiam” o que elas conversavam durante as reuniões da Associação. Essa era uma forma de coagi-las, colocando de alguma forma um “terror”.

Por fim, um outro lado da comunidade segundo Marques e Filha (2018) pertenciam ao também fazendeiro Josué Lucas de Araújo que teria conseguindo, adquirir as terras mediante a lei do usucapião e hoje é de seu filho. Enquanto o falecido fazendeiro conseguiu facilmente as terras que nem lhe pertenciam, os/as quilombolas que estão a mais de cem anos ocupando e cuidando do território, ainda não conseguiram esse importante direito, o que demonstram que a lei é para poucos. Posto isto, no próximo tópico retornaremos e conheceremos mais profundamente a trajetória da nossa interlocutora matriarca Maria do Socorro da Silva.

## **2.2 “Eu sempre fui o homi, eu sempre fui à múie minha filha”: A história de vida de Maria do Socorro da Silva.**

*A minha história é só trabalho minha fia  
Maria do Socorro*

Sorridente e muito conversadeira, como descrevem as próprias filhas, Maria do Socorro da Silva, possui 64 anos, estudou até a quinta série do ensino fundamental, é e agricultora aposentada. Nossa conversa se sucedeu no dia 31 de janeiro de 2023<sup>70</sup>, ao lado da sua casa, após a sua total recuperação da cirurgia de tireoide que, inclusive, foi um momento muito delicado para toda a família.

Levando em consideração que ela estava “sufocando” com o aumento da glândula e mesmo tendo feito tratamento em João Pessoa pelo Sistema Único de Saúde (SUS) não conseguiu a cirurgia, todas as filhas e genros se uniram e pagaram na rede particular de saúde. Esse fato evidencia o descaso que perpassa o serviço público de saúde em Cruz da Menina, nos próximos tópicos retornaremos tal discussão.

A conversa com Maria do Socorro foi uma das entrevistas que mais esperei ansiosamente, já que ela é a nossa interlocutora matriarca e tem uma excelente

---

<sup>70</sup> Diário de campo, 31 de janeiro de 2023.

memória. Além disso, foi Dona Socorro que anteriormente havia comentado que nossas famílias possuíam um parentesco em comum, sobre esse fato falarei mais adiante, por enquanto, gostaria de destacar o nosso vínculo afetivo que foi se constituindo ao longo desta pesquisa. Guardo na memória um dos nossos múltiplos encontros, sempre regados pelos nossos sorrisos e conversas, como podemos observar na figura abaixo:

**Figura 10:** Maria do Socorro da Silva ao lado da pesquisadora.



**Fonte:** Diário de campo, São João do Quilombo, (2023).

No dia do São João do Quilombo<sup>71</sup>, Maria do Socorro estava atenta e orgulhosa pelas apresentações das crianças do quilombo, assim como toda a comunidade quilombola que estava presente em uma espécie de culminância com todos os núcleos familiares. Dona Socorro encontrava-se muito animada, com a sua energia contagiante de sempre. Neste dia, conversamos muito sobre coisas cotidianas do nosso dia a dia, comemos comidas típicas do São João, também fui para a casa da sua filha Michele Ione comer pamonha. Foi um momento ímpar, a sensação era como se eu estivesse em casa, era o ápice de uma relação de acolhimento e confiança que se desenvolveu afetivamente.

Retomando nossa conversa anterior, após desligar o gravador e irmos tomar chá com o capim-santo colhido da horta existente no seu quintal, na casa da sua filha Dione Maria, pude conhecer mais das nossas famílias. Descobri que o meu bisavô Idelfonso Luiz de Oliveira, que morava no território quilombola bem antes do

---

<sup>71</sup> Diário de campo, 18 de junho de 2023.

autorreconhecimento e faleceu por volta de 40 anos atrás, era parente distante dos pais de Maria do Socorro e de primeiro ou segundo grau do seu ex-companheiro, que inclusive carrega o sobrenome Luiz, sobrenome herdado pelo meu pai. Este momento foi de uma grande epifania afetiva, afinal, pude conhecer mais um pouco da minha família negra e comprovar que tenho ascendência quilombola.

Voltando-se novamente para a entrevista, ainda no início da nossa conversa, pedi para ela contar um pouco da sua história, então Maria do Socorro disse:

A minha história é só trabalho minha fia. A minha história é muito longa, pesquisa de trabalho foi muito duro. Era na época que eu trabalhava era roçado, em agave, é, carregando lenha, carregando água, muito difícil, muito difícil, muito difícil. Hoje em dia não, hoje é uma riqueza, têm tudo nas mãos, tudo têm né? Mas na época que a gente criou, na época que eu nasci, me criei, casei, criei meus fi foi toda, totalmente trabalhando tudo na mão. Não tinha negócio de ter ajuda não, hoje tem né? ajuda, têm o trator, cortar, já é uma mão né? e antigamente era só braçal mesmo! (Maria do Socorro da Silva em entrevista a pesquisadora no dia 31 de janeiro de 2023)

Maria do Socorro relaciona a sua vida ao trabalho, especificamente, trabalhos braçais, esse fato possui relação direta com a formação da sociedade brasileira. As mulheres negras foram e são as que se encontram nos trabalhos mais precários, na prestação de serviços porque como denuncia Lélia Gonzalez (2020) na maioria das vezes os outros trabalhos requerem “boa aparência” e esse biotipo é de uma mulher branca.

Com os homens negros não é diferente, e em Cruz da Menina é possível visualizar essa dimensão social. Dado que a grande maioria tem que recorrer à migração para os grandes centros urbanos como João Pessoa, Campina Grande, Natal ou o Rio de Janeiro para trabalhar na construção civil, e os poucos que ficam na comunidade quilombola trabalham nas pedreiras presentes no município de Dona Inês. Trabalho este que é exaustivo pois tem que cortar uma grande quantidade de pedras para conseguir um valor razoável, sem nenhum direito trabalhista, no qual arriscam a própria vida ao explodirem pedras com dinamites.

Prosseguindo, Maria do Socorro relembra que começou a trabalhar muito nova, “em toda qualidade de serviço, tudo que você imaginar de serviço eu sei fazer! Eu sei trabalhar de enxada, sei trabalhar de foice, eu sei trabalhar de machado, eu sei trabalhar de pedreiro, sei trabalhar de, de toda qualidade de serviço que fizer eu tou trabalhando”. Observa-se que a nossa interlocutora desempenhou ocupações tidas como “masculinas”, especificamente a de pedreira que é uma profissão responsável pela construção civil,

indo contra ao que foi “formulado” pela sociedade capitalista na divisão sexual do trabalho.

Esse trecho da nossa conversa me faz recordar as críticas empreendidas pelos feminismos negros aos feminismos branco e burguês, que lutou pelos direitos ao voto e para poderem trabalhar. Porém nas linhas da interseccionalidade (AKOTIRENE, 2019) que nos atravessam enquanto mulheres negras, as nossas ancestrais não entenderam o porquê dessa luta, já que desde criança trabalhavam. Assim sendo, quando a abolicionista afro-americana Sojourner Truth subiu no palco da Convenção dos Direitos da Mulher em 1851, no estado de Ohio, nos EUA e questionou “e eu não sou uma mulher?”, era exatamente para refletirmos essa categoria universal do ser mulher e reivindicar a visibilidade (RIBEIRO, 2019) para nossas lutas e dores.

Ainda acerca da profissão de agricultora, nossa interlocutora destaca que antigamente, “só comia o que plantava”, que era o feijão, arroz do brejo machucado no pilão e a farinha de mandioca. Gostaria de frisar, especialmente, que a produção de farinha é uma das principais atividades agrícolas desenvolvidas pelas “comunidades remanescentes de quilombos” (GOMES, 2016, p. 421).

O processo ocorria inicialmente com o plantio da mandioca, logo após faziam a farinha. Nesse momento específico, os/as quilombolas plantavam no Zé de Fogo, sítio que é vizinho ao território, na fazenda de Josué Lucas de Araújo. Ao abrir o terreno, os quilombolas começaram a plantar roça lá, para nossa interlocutora era muita fartura, pois fazia muita farinha. Passavam muitas semanas desenvolvendo a farinhada para vender, comer e doar para as pessoas do território que tinham família.

Como acordo, o dono da terra ficava com uma parte da produção, que era a conga, no entanto, Maria do Socorro ressalta com certa tristeza e nostalgia que tudo isso acabou, já que ninguém planta mais por não ter terra, e os fazendeiros vizinhos estão optando pela criação de gado, conseqüentemente, não fizeram mais acordos com os aquilombados.

Além dos trabalhos brutais e braçais, nossa interlocutora também desenvolveu o ofício de parteira. Trouxe ao mundo mais de vinte crianças, profissão de cuidado e afeto que herdou da sua avó dona Eliedina, ela que pegou quase todas as crianças do quilombo em sua época. Maria do Socorro disse que era muito difícil para as mulheres antigamente darem à luz, passavam até três dias “para ter um menino”, muitas mulheres morriam de parto. Mas, conforme chegaram os hospitais, este cenário foi mudando e as crianças começaram a nascer fora do território.

Inclusive, somente duas das suas seis filhas nasceram no território, as outras foram em hospitais próximos ao município de Dona Inês. É importante salientarmos mais sobre a família de nossa interlocutora. Maria do Socorro é filha de Maria Daluz da Silva e Agenor Pedro da Silva, notamos que os seus pais eram da mesma parentela, o Silva. Nossa interlocutora casou-se também com um primo Damião Luiz da Silva e teve seis filhas, sendo elas, por ordem de nascimento: Bianca Cristina da Silva Gregório, Dione Maria da Silva, Michele Ione da Silva Teófilo, Idaone Maria da Silva, Idaiane Maria da Silva e Iraiane Maria da Silva (SILVA, 2019). Criou todas as filhas com muita dificuldade, conforme ressalta:

Seis filhas foi difícil, de muito difícil minha fia [...] é porque quando eu me separei do meu marido as meninas já tava. Tava meia gradinha. Eu quando pá, deixar mermo já tava com o que foi vinte e cinco ano de casada. Mai vou dizer casamento orige, só quinze. Quinze ano, aí quando foi de a depoi, aprontou e eu ainda aguntei mai dez ano. Dez ano de sofrimento, no foi dez ano de bença não. Foi de luta, aperrei. Sangue caindo nos pés, pá eu vencer na vida. Pá criar as minhas fias mais novas, crescidinha né? [...] (Maria do Socorro da Silva em entrevista a pesquisadora no dia 31 de janeiro de 2023).

Nossa interlocutora reflete que as dificuldades enfrentadas para criar as suas filhas se deve ao sofrimento vivenciado no seu casamento. Algo que nos chama atenção na sua trajetória é que assim como a sua mãe, experienciou o lugar da solidão afetiva destinada historicamente a nós negras. Segundo Táhcita Mizael, Sarah Barrozo e Maria Hunziker (2021), as mulheres negras sofrem do preterimento afetivo-sexual, tanto por parceiros brancos, quanto dos negros, isto se deve à formação brasileira que busca o embranquecimento, é uma construção social que afeta, infelizmente, os homens negros.

As autoras argumentam ainda que a solidão da mulher negra não se resume à dimensão afetiva-sexual. Longe disso, ela engloba desde a solidão da criança negra na escola que se isola para evitar humilhações racistas ao abandono do próprio pai. Nesse sentido, observaram na literatura sobre a temática que as mulheres negras apontaram a poligamia negra masculina como um dos fatores que as afetaram, inclusive “por meio de relações extraconjugais de longa duração” (MIZAE; BARROZO; HUNZIKER, 2021, p. 220).

Como exemplo, podemos refletir a respeito do abandono que Maria do Socorro passou, especificamente, quando o seu pai Agenor Pedro foi para o Rio de Janeiro e lá constituiu outra família, deixando a sua mãe e outros nove irmãos e irmãs em Cruz da Menina. Porém, nossa interlocutora manteve contato com o seu pai até a sua morte, chegando a conhecer todos os irmãos, pois o visitava constantemente no Rio de Janeiro.

Já o seu ex-companheiro ao “aprontar”, muito possivelmente, manteve relações extraconjugais com outras mulheres.

Porém, ao invés de ser “abandonada” por ele, Maria do Socorro usou a “estratégia” de aguentar até as suas filhas mais velhas crescerem ao ponto de poder cuidar das mais novas e assim optar por sair de um relacionamento amoroso que não lhe fazia bem. Em vista disso, ela escolheu a solidão afetiva, diferente do que comumente se construiu como a solidão da mulher negra. Sobre isso, Luciana Lessa (2020) argumenta que enquanto sujeitas, “[...]a uma capacidade de se autogerir que dispensa os modelos hegemônicos de companheiro e de casamento[...]” (LESSA, 2020, p. 190). Assim sendo, nossa interlocutora, mesmo sem ter conhecimento de conceitos feministas elaborados, rompeu com a lógica patriarcalista ao escolher não prosseguir em um relacionamento que não era respeitada e usou como estratégia o fortalecimento das suas filhas.

Percebemos também que mesmo antes da separação, Maria do Socorro argumentou que “sempre foi o homem e a mulher” no sentido de buscar uma dependência financeira e não depender do homem como o único provedor. Quando seu ex-companheiro saía para ir trabalhar, ela ficava em um mercadinho que abriu ao lado da sua casa e com esta “vendinga” e a agricultura proveu o que foi necessário para suas filhas.

Ainda sobre a criação das suas filhas, Maria do Socorro as defendeu como uma leoa, segundo ela “antigamente, o racismo era mais forte” e toda a comunidade experienciou coletivamente uma exclusão racial. De fato, foi se constituindo narrativas acerca do quilombo de Cruz da Menina que eram fantasiosas e racistas. Uma delas recordada por todas as nossas interlocutoras foi o mito que no quilombo existiriam pessoas canibais, que teriam comido uma criança desaparecida do próprio território.

As nossas interlocutoras ouviam “piadinhas” como “pegou fogo” quando elas se deslocavam para Dona Inês. Essa expressão racista simbolizava a ideia de que quando a mata pegava fogo ficava preta e eles comparavam os/as quilombolas ao carvão mineral. Dona Socorro nos confessou que pegava muita briga e batia em muita gente da cidade por não aguentar o racismo, especialmente para defender as suas filhas:

[...]Eu queria ser tudo no mei do mundo. Mai não mexesse com as minhas nega não! [...] Se eu soubesse que fosse pra cidade e chegasse em casa, mãe nós passemos por um canto e fulano de tal e fulano mangou de nós, mangou no foi? Amanhã vocês vão na frente que eu vou atrás. Ooo, **vocês passa que eu vou ficar atrás expiando que quando a pessoa mangar eu chego nos pés, quebro os beijos todim.** Eu fazia isso sabia? Mai o povo tinha um medo da porra (inaudível). Pra nunca gostar de tirar piada não [...] quando chegava

na escola que vinha um problema pra um resolver, aí elas dizia a fia de quem? Daquela muíe? Nem mexa com aquelas fia dela. **Ah foi uma bença porque se eu não tivesse botado ordem todo mundo queria trepar em cima porque era nego, na escola era ropa, cabelo[...]**depois desse tempo que eu fui na escola uma vez, acabouse o racismo dentro de Dona Inês, porque eu botava pra torrar mesmo não queria saber não. Eu não sabia se era prefeito, se era fi de grande, era de pequeno. Eu não queria nem saber não, botava pra descer mesmo! (Maria do Socorro em entrevista à pesquisadora no dia 31 de janeiro de 2023).

Vemos que a nossa interlocutora destaca que ao sair do território as suas filhas eram alvos de ataques racistas com tom de “mangação”, como falamos aqui no Nordeste, que seria a zoação. Seus traços fenótipos como o cabelo, a roupa que usavam, tornavam-se “motivos” para racistas as inferiorizarem, tais práticas se aproximam do racismo recreativo (MOREIRA, 2019), um humor racista, no qual compreende micro agressões vivenciadas por nós negros/as.

O principal local onde as filhas sofriam racismo era a escola, observamos que na memória de todas as nossas interlocutoras esse espaço é ressaltado como o lugar que mais sofreram racismos. Porém, Maria do Socorro ia lá tomar satisfações sempre que as filhas lhes apontavam o racismo vivenciado, muitas vezes ela reagia com agressões físicas, vemos que era uma forma de ser respeitada e respeitarem as suas filhas e, assim, ir combatendo o preconceito. Para ela não importava se o racismo era cometido por um filho/a de pobre ou de rico, pois sempre iria exigir que respeitassem as suas filhas.

Diante desta problematização sobre o racismo na escola, no próximo capítulo iremos aprofundar essa memória das nossas interlocutoras. Além disso, analisaremos como atualmente vem se desenvolvendo o acesso à educação no território de Cruz da Menina.

### **2.3 O dispositivo da racialidade e os entraves para a efetivação da Educação Escolar Quilombola na Escola Municipal Educador Paulo Freire**

A Escola Municipal Educador Paulo Freire está localizada no território da Comunidade Quilombola Cruz da Menina, especificamente no núcleo familiar dos Teófilos. A instituição foi construída há 25 anos e atende, exclusivamente, as crianças deste território quilombola, ofertando duas etapas da educação básica: Educação Infantil e Ensino Fundamental Anos Iniciais (SOUSA, 2021).

Acerca da estrutura física da escola a pedagoga Maria do Livramento Reis da Silva (2019), frisa que é bem conservada. Existem duas salas de aula, porém no momento da sua pesquisa só uma estava sendo utilizada para o ensino, a outra era para os ensaios culturais. Também possui um refeitório, uma cozinha, uma dispensa, dois

banheiros, uma secretaria, um laboratório de informática. A autora observou, ainda, que a escola continha na sua decoração elementos da cultura afro-brasileira o que demonstra a materialização da parte estrutural da escola que está inserida na educação diferenciada quilombola, nesse sentido é importante definirmos o que é educação escolar quilombola.

Partindo do antropólogo José Maurício Arruti (2017) e das pesquisadoras e intelectuais quilombolas Givânia Maria da Silva (2012) e Gessiane Ambrosio Nazario Peres (2020) entendermos como educação escolar quilombola, a educação escolar destinadas aos estudantes quilombolas, tanto nas escolas que ficam dentro do território quanto aquelas que recebem alunos e alunas quilombolas.

A educação escolar quilombola é no seu cerne política e tem um papel primordial na construção de sujeitas/os críticas/os da sua realidade pautado em um projeto de futuro “[...] que envolve vários saberes como etnicidade, cultura, histórias e territorialidade. Mas o principal é o território (PERES, 2020, p. 297). Logo assim, a educação escolar quilombola, situa-se dentro da proposição de uma educação diferenciada que além de atender os/as estudantes quilombolas é importante ter o reconhecimento da identidade e da cultura quilombola que a escola está inserida, para construir uma “educação com os quilombolas e não para os quilombolas” argumenta Givânia Silva (2012).

No início do ano passado, a nossa interlocutora Bianca Cristina<sup>72</sup> pontuou que a escola estava passando por mais uma reforma. A melhoria alcançada era uma reivindicação constante da liderança em questão. Com muito entusiasmo, ela informou que os poderes públicos estavam pintando a escola, colocando forro no teto e cerâmica no chão. No ano passado, a frente da escola foi grafitada com algumas imagens que nos chamaram atenção:

---

<sup>72</sup> Bianca Cristina da Silva Gregório em entrevista à pesquisadora no dia 14 de fevereiro de 2023.

**Figura 11:** Foto panorâmica da frente da Escola Municipal Educador Paulo Freire.



**Fonte:** Arquivo da pesquisadora (2022)

Na figura acima, observamos como encontra-se atualmente a fachada da Escola Municipal Educador Paulo Freire. Nela podemos notar diversos elementos da cultura afro-brasileira, como rodas de capoeira ao longo de todo o grafite, uma griot contando histórias embaixo de uma árvore, crianças dançando ciranda. Também temos a grafia de uma mulher com vestes que remetem ao Egito Antigo, muito possivelmente, deve ser a Hatshepsut a única faraó mulher em toda a história daquela civilização.

E por fim, bem no meio do grafite e ao lado da porta de entrada, está uma criança preta, lendo um livro cuja capa possui as palavras liberdade e quilombo. Atrás da criança compreendo que são os/as ancestrais quilombolas que participaram das resistências históricas. Tais figuras grafitadas não são meramente ilustrativas, elas representam a valorização da história negra e, conseqüentemente, da identidade negra e quilombola que é trabalhada pela escola como veremos mais adiante.

Vale acentuar que a Escola Municipal Educador Paulo Freire, constitui-se, assim, como um importante marco para o território. Tendo em vista que a partir deste momento as crianças da comunidade não precisariam se deslocar até a cidade para começar os estudos, lugar no qual, infelizmente, sofriam vários episódios de racismos.

A esse respeito, nossas interlocutoras destacaram, durante as entrevistas, que quando vinham estudar na cidade experienciavam o racismo, seja por parte dos colegas de sala de aula ou dos próprios professores/as. Elas ouviam “apelidos” racistas que as menosprezavam como “pé de cinza” ou “cabelo de bombril”. Desperta nossa atenção o que lembrou Michele Ione ao evidenciar que: “a gente perguntava ao professor porque uma dúvida que a gente tinha, e o professor ficava se negando dá. Aí chegava outro

aluno, porque era branco, de família média pedindo informação, o professor ia lá e ensinava”<sup>73</sup>.

É possível analisarmos tal prática a partir da paparicação elaborada pelas educadoras Fabiana Oliveira e Anete Abramowicz (2010). Segundo as autoras, a paparicação seriam as práticas pedagógicas ocorridas na creche por elas analisadas que demonstravam um “carinho” e atenção por parte das professoras para as crianças brancas, enquanto as negras, quase sempre, eram excluídas. Similaridades vivenciadas pelas nossas interlocutoras por parte dos professores/as do município, pois eram cotidianamente ignoradas, tratadas como “ninguém”.

Até aqui demonstramos a importância da construção da Escola Municipal Educador Paulo Freire para a Comunidade quilombola de Cruz da Menina. Essa instituição possibilita a construção de imagens positivas acerca da negritude para essas crianças terem orgulho das suas identidades. Diferentemente do que acontecia na cidade onde tinham que enfrentar todos os dias a inferiorização exercida pelos colegas e os próprios docentes. No entanto, isso não quer dizer que dentro da escola não existam discriminações, especificamente de gênero e religiosas, pois estamos falando de crianças múltiplas que carregam e reproduzem muito o que foi apreendido em casa.

Agora, porém, convém, voltarmos nossa atenção para as devidas efetivações dos direitos educacionais para “comunidades remanescentes de quilombos”, que Cruz da Menina passa a ser incluída após a sua certificação em 2008. Para isso, utilizamos as “Diretrizes Curriculares para a Educação Escolar Quilombola” do Conselho Nacional de Educação e da Câmara de Educação Básica (2012).

O documento das Diretrizes curriculares para a Educação Escolar Quilombola tem como principal objetivo orientar os sistemas de ensino brasileiro para colocar tal modelo próprio de educação em prática. Dentre as orientações salientamos que a Educação Escolar Quilombola compreende todas as fases da Educação Básica, ou seja, a Educação Infantil, o Ensino Fundamental e o Ensino Médio. Especificamente, as escolas que recebem alunos/as quilombolas, independentemente de ser no território ou não, têm que contemplar os parâmetros curriculares para a Educação Escolar Quilombola.

Ademais, gostaríamos de reforçar que nas escolas localizadas nos territórios quilombolas deve-se considerar: os aspectos ambientais, econômicos e socioeducacionais de cada quilombo; a atividade docente ou mesmo a gestão da instituição deve ser exercida, preferencialmente, por professores/as e gestores/as

---

<sup>73</sup> Michele Ione da Silva Teófilo em entrevista à pesquisadora no dia 8 de dezembro de 2022.

oriundos/as das próprias comunidades quilombolas com a garantia de formação inicial e continuada para os/as docentes da educação escolar quilombola (CNE/CEB, 2012).

Inclusive, é pontuado a necessidade da implementação de um currículo escolar aberto, flexível e de caráter interdisciplinar, elaborado de modo a articular o conhecimento escolar e os conhecimentos construídos pelas comunidades quilombolas. Juntamente com a implementação de um projeto político-pedagógico que considere as especificidades históricas, culturais, sociais, políticas, econômicas e identitárias, com a garantia de uma alimentação escolar voltada para as especificidades socioculturais das comunidades quilombolas (CNE/CEB, 2012).

No tocante à Escola Municipal Educador Paulo Freire, as pesquisadoras Maria Liliane Silva (2019) e Maria do Livramento Silva (2019) observaram que existem uma participação da comunidade quilombola Cruz da Menina na construção do Projeto Político Pedagógico (PPP) o que é fundamental e primordial na construção de uma Educação Escolar Quilombola.

Ao prosseguirem com as suas análises do PPP e realizarem entrevistas com a professora da escola que já vem lecionando no território há 11 anos e é de fora do território. Levantaram que a lei 10.639/2003 que traz em seu texto a obrigatoriedade do ensino da História da África e da História Afro-brasileira é trabalhada de forma transversal durante todo o ano e tem a culminância na Semana da Consciência Negra no mês de novembro.

Acerca dessa temática a nossa interlocutora Marinalva Maria frisou que a história e a cultura afro-brasileira é introduzida, especialmente na disciplina de história, e trazem a história do território de Cruz da Menina convidando os mais velhos para contar a sua própria história e resistência desenvolvidas no território para assim levantar a autoestima das crianças se inspirando nas figuras reais do quilombo.

Ainda de acordo com Maria Liliane Silva (2019) e Maria do Livramento Silva (2019) há uma resistência de alguns pais em relação as temáticas da cultura afro-brasileira, em particular, as temáticas sobre as religiosidades de matrizes africanas. Essa resistência demonstra a tensão em torno do currículo da escola, por isso é tão importante pensarmos na proposta de um currículo decolonial.

Sobre isto, poderia fazer um currículo inspirado na proposta da Escola Afro-Brasileira Maria Felipa (2018-2020) localizada em Salvador, no estado da Bahia. Segundo as autoras Maria Clara Araújo dos Passos e Bárbara Carine Soares Pinheiro (2021), está última idealizadora da escola em questão, pontuam que os currículos decoloniais se opõem aos epistemicídios históricos que são incrustados pelo

eurocentrismo, que inclusive, impactam de forma negativa a construção “identitária das infâncias negras” (PASSOS, PINHEIRO, 2021, p.120).

Dando continuidade, Passos e Pinheiro (2021), aprofundam como os currículos epistemicidas abordam as epistemologias ameríndias e afro-brasileiras ocultando-as ou desqualificando-as. Diferentemente desta visão, o currículo decolonial da Escola Afro-brasileira Maria Felipa retira da marginalização e da subalternidade as epistemologias e os saberes afro-brasileiros e indígenas trabalhando com a sua valorização em diálogo com os conhecimentos tidos como hegemônicos.

Por isto, tal proposta curricular possui forte ligação com a interculturalidade crítica que segundo a Catherine Wash (2019), principal estudiosa da temática, a interculturalidade apresenta processos de construções de um conhecimento outro e de uma outra sociedade. Apontando assim, uma outra forma de pensamento contra a imposta modernidade/colonialidade, que a partir do poder mundial do capitalismo colonial e moderno (QUIJANO, 2009) utilizou a classificação social baseadas na raça e também no gênero (LUGONES, 2014).

A luz destas questões, a pesquisadora Vera Candau (2020) nos sugere pensar a interculturalidade juntamente com a decolonialidade para construirmos uma educação democrática, justa e plural que por meio do conceito de interseccionalidade abordem nos currículos as questões referentes a gênero, sexualidade, relações étnico-raciais, racismo e homofobia, e correlacionados, indo contra a onda conservadora e a própria colonialidade do saber e do poder.

Outra questão, que é importante pontuarmos foi exposta pela nossa interlocutora Marinalva Maria que trabalhava na escola como auxiliar de serviços gerais e no ano passado assumiu como professora da escola, a única professora do próprio território que é formada em pedagogia. Segundo ela, a instituição está lutando para implementar a Educação Escolar Quilombola, o que não está sendo fácil, uma vez que faltam muitos recursos didáticos e o fato de as turmas serem multisseriadas com crianças de diversas faixas etárias acabam dificultando ainda mais.

Analisamos que é preciso que ocorra uma formação docente continuada para dar suporte para as professoras da instituição, que possa mostrar possibilidades de práticas pedagógicas inspiradas em outras escolas quilombolas, já que todo quilombo é único. Como por exemplo, temos a elaboração de um quadro para contação das histórias dos quilombolas da Caveira, Rasa e da Região dos Lagos, trazendo bonecos representando as pessoas reais dos quilombos.

Essa proposta de elaboração de material lúdico didático foi pensada pela educadora quilombola Gessiane Ambrósio Nazário Peres (2020). Observamos, que infelizmente não existe uma formação continuada em Cruz da Menina, de acordo com o que levantou o pesquisador Carlos Sousa (2021). Na escola, se quer tem uma equipe de gestão (SILVA, 2019), sendo a outra professora a única responsável por tudo.

Há de se pontuar ainda, o que nos apresentou a liderança Bianca Cristina, que não existe um desenvolvimento pela Secretaria Municipal de Educação de Dona Inês de trabalhos voltados para a questão étnico racial em todas as escolas do município. Com esse relato, é visto que as demais escolas que recebem os alunos e as alunas quilombolas não têm cumprido com as normatizações da Educação Escolar Quilombola que contempla toda a Educação Básica, e muito menos com a lei 10.639/2003. Já que geralmente trazem a História Africana e Afro-brasileira durante o dia 20 de novembro, como uma data “folclórica” lembrada anualmente e não efetivada através da integração de todos os semestres já que ainda predomina uma supervalorização da História Europeia.

Diante disto, percebemos que há uma série de barreiras que atrapalham a devida aplicação das normativas acerca da Educação Escolar Quilombola. Com efeito, acaba não se conhecendo a história negra e, conseqüentemente, não havendo o combate aos preconceitos acerca da cultura negra e quilombola, o que infelizmente leva a frequentes discriminações vivenciadas atualmente pelos jovens do quilombo que “desistiram porque não aguentaram a questão do racismo[...] teve quadro de ansiedade muito forte e não foi mais estudar”<sup>74</sup>.

Ademais, entendemos que tais empecilhos, barreiras e dificuldades enfrentadas pela Escola Municipal Educador Paulo Freire na efetivação da Educação Escolar Quilombola não pode ser romantizado. Na verdade, analisamos que essas práticas podem ser devidamente relacionadas com o dispositivo da racialidade proposto pela filósofa Sueli Carneiro (2005), e demonstram o poder empreendido pelo Estado racista. Assim sendo, o dispositivo é:

[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo [...]” (FOUCAULT apud CARNEIRO, p. 38).

---

<sup>74</sup> Bianca Cristina em entrevista à pesquisadora no dia 14 de fevereiro de 2023.

É a partir deste ponto de vista advindo do Michel Foucault que a Sueli Carneiro menciona “[...] uma ferramenta teórica para a apreensão das relações de força implicadas no domínio da racialidade no Brasil.[...]” (CARNEIRO, 2005, p. 32). E esses “domínios” atinge os corpos negros, sendo expresso por meio do epistemicídio, compreendido como o apagamento sistemático da história ou dos escritos de autores e autoras negros e negras e o genocídio da população negra através da violência policial e, aqui, argumentamos a partir do descaso da atenção à saúde da população negra, conforme veremos mais adiante.

Por fim, vale expressar o trabalho feito pelas professoras da Escola Municipal Educador Paulo Freire, na construção positiva da identidade negra e quilombola, transformando a escola em mais um espaço de resistência. Dado que, existe uma tensão entre aceitação ou a rejeição da identidade negra nas subjetividades das crianças, Marinalva Maria relembra:

[...]aí os pequeninhos dizia assim: eu não só nego, pequeninho, tamanho, deste tamaninho, eu não sou nego, minha mãe não é nega, e falava assim me a mãe não é nega, minha mãe é banca, ele falava minha mãe é banca. Aí a gente sentava com ele e ia conversar, e perguntava, e dizia oh meu amor sua mãe que cor é a sua mãe me diga? Aí botava duas, três corzinhas [...] aí ele dizia é essa, aí eu digo essa corzinha, essa corzinha aqui é branca? Aí ele dizia é não, essa corzinha, que corzinha é ela? Ele dizia é marrom, como não tinha o definitivamente é marrom, eu dizia não meu amor essa corzinha aqui, não é marrom não, essa corzinha aqui é negra, pele negra, se você nasceu com a sua pelezinha mas clarinha um pouquinho mai meu amor é negro. [...] (Marinalva Maria em entrevista à pesquisadora no dia 11 de dezembro de 2022).

Assim, como foi analisado anteriormente, o colorismo mais uma vez foi apontando como um fator que encaminhou algumas crianças a rejeitarem as suas identidades negras. No entanto, de forma muito didática Marinalva Maria expressou através das cores, que independentemente do tom da pele, elas são negras e quilombolas. Para além deste exemplo, todos os dias é trabalhado o fortalecimento da auto estima por meio de elogios cotidianos dos cabelos afros, dos traços fenótipos e do tom da pele.

Assim, já é possível observar uma mudança na autodefinição e autoafirmação (COLLINS, 2019) deles e delas seja através da alegria e valorização quando falam da cultura afro-brasileira e dos saberes de Cruz da Menina ou mesmo quando se afirmam como negros e negras. Pode, inclusive parecer sutil, mas hoje como lembrou nossa interlocutora as crianças negras e quilombolas de Cruz da Menina pintam todos os seus desenhos de negros. Com isto, percebermos que a Educação Escolar Quilombola de Cruz da Menina vem sofrendo diversas barreiras mas também construindo resistências,

porque é preciso uma educação para transgredir (hooks, 2013) assim, como experienciou Marinalva Maria, que veremos no próximo tópico.

#### 2.4 Uma educação para transgredir: A vida de Marinalva Maria da Silva Teófilo.

*[...] E hoje eu, eu bato no peito com maior orgulho, de falar para você, que eu sou uma mulher negra, quilombola, orgulhosa da minha cor, orgulhosa da minha família, orgulhosa das minhas, dos meus antecedentes né? Que lutaram para que hoje eu esteja dando essa entrevista aqui para você. (Tia Nalva).*

Marinalva Maria da Silva Teófilo, mais conhecida carinhosamente por tia Nalva, além de ser tia de muitos, é também mãe e avó. Atualmente está com 48 anos, possui nível superior em pedagogia, e tem como profissões ser auxiliar de serviços gerais e professora, funções estas que já ocupou ou ocupa na Escola Municipal Educador Paulo Freire. Logo tia Nalva, é a primeira professora da escola já citada que é quilombola o que possibilita um olhar de dentro acerca dos saberes e fazeres do território.

**Figura 12:** Marinalva Maria da Silva Teófilo dançando ciranda com os/as alunos/as da Escola Educador Paulo Freire.



**Fonte:** Diário de Campo, São João do quilombo, 2023.

Nosso encontro aconteceu no entardecer do dia 11 de dezembro de 2022<sup>75</sup>, a entrevista ocorreu na sua casa, ao lado da sua neta e filha. Ao longo de toda a nossa

---

<sup>75</sup> Diário de campo, 11 de dezembro de 2022.

conversa, ela estava solta, pois ela já deu várias entrevistas e já tinha se familiarizado com o gravador de voz. Foi aos risos que ela contou sobre a sua história de vida:

A minha história é um pouco puxada, vou tentar dar uma enxugada, para não ficar tão comprida. A gente nasceu e cresceu aqui no quilombo né? a gente foi criada aqui com muita dificuldade, não passava necessidade, mas também muita fatura não tinha, e matéria de estudo, de, da mãe da gente colocar para trabalhar, para estudar fora da cidade era um pouco complicado, ter, sabe que mãe é ciumenta né? [...] Aí era muito difícil da gente sair daqui para estudar na rua, aí sempre ela contratava uma pessoa para ensinar em casa, aí foi onde a gente aprendeu a fazer o nome, em casa, aí teve uma época que não dava mais para segurar né? Aí foi tempo que ela teve que colocar para buscar conhecimento fora da comunidade, aí era constrangedor né? Que nem já falei, eu gosto de frisar isso, você com 16, 17 anos estudando em uma turma de criança de 9 e 10 anos, isso era muito ruim, até hoje eu acho que deve ser muito ruim, você se sente muito constrangida né? mas a gente ia estudar só que é, a medida você não sabia se defender, eu digo assim é, não tinha aquela força e não sabia mesmo se defender do preconceito, do bullying, que hoje o povo coloca mai para bullying, mai é preconceito mesmo E pronto, isso levava a gente, tou falando a gente porque não era só eu, era meus irmãos, era minhas primas, que a gente formava um grupo pa estudar mas não aguentava a pressão, não aguentava o preconceito e a gente acabava parando de estudar né? [...] (Marinalva Maria da Silva Teófilo em entrevista à pesquisadora no dia 11 de dezembro de 2022).

Nossa interlocutora salienta que nasceu e se criou em Cruz da Menina o que demonstra a sua relação afetiva e necessária na sua experiência, partindo assim do seu território. Sua vida não foi fácil, como a história de vida de muitas mulheres quilombolas, não chegando a passar necessidade, mas conforme reforça não tinha fatura, experiencia essa que aponta a exclusão vivenciada pelas pessoas do território de Cruz da Menina.

Dando continuidade Marinalva Maria narra-se a partir da educação. Para ela esse fato marca a sua trajetória, aprendeu a escrever o seu nome na sua própria casa aonde sua mãe pagava uma professora para lhe ensinar. Contudo, chegou o momento que ela e as suas irmãs precisavam avançar na aprendizagem e foi nestas circunstâncias, que sua mãe dona Daluz, mesmo como muito “ciúme”, o que muito possivelmente era o receio de suas filhas vivenciarem racismo na cidade, deixou elas estudarem.

Nesse instante, a jovem Marinalva Maria, já por volta dos seus 16 anos, foi estudar em uma turma de crianças entre 9 e 10 anos. Para ela era muito constrangedor, afinal, com essa idade era para ela já está em um nível mais avançado das séries escolares. Porém, esse não foi o maior empecilho, ao iniciar os estudos na cidade ela, seus irmãos e primas experienciaram o racismo na escola, chamavam seus cabelos de “bombril”, os pés de cinza, dentre outras palavras e atitudes racistas, como já citado anteriormente. Como sabemos, o racismo afeta muito a psique, e assim devido aos episódios de racismos desistiam de ir estudar.

Outro ponto que nos chama atenção é quando tia Nalva, enfatiza que não sabiam se defender, nesse sentido, o ensino antirracista e decolonial com a valorização da identidade negra é uma das muitas saídas possíveis para se combater o racismo na escola. Porém, gostaria de problematizar como a gente que é negro tem que se moldar para sobreviver a sociedade racista. Se Marinalva Maria, seus irmãos e primas fossem brancos, precisariam se defender? A resposta é muito simples, não, não precisariam como esses efeitos são destinados aos nossos corpos negros, esse é um dos muitos privilégios experienciados pela branquitude.

Após diversas idas e vindas, insistências e desistências dos estudos Tia Nalva retornou por volta dos seus 30 anos para a sala de aula, conseguindo finalmente terminar o ensino fundamental e o ensino médio através do Ensino de Jovens e Adultos (EJA). O EJA foi fundamental na trajetória da nossa interlocutora, como ela mesmo destaca que seu estudo foi todo na base do EJA e de muito esforço<sup>76</sup>.

Durante o período do ensino médio tia Nalva, já trabalhava como auxiliar de serviços gerais profissão que ela era concursada pelo município de Dona Inês, sendo, juntamente com sua cunhada que faleceu, as primeiras concursadas da história da comunidade. Trabalhava o dia todo e estudava pela parte da noite. Ainda nesse momento Tia Nalva teve que ir para o hospital dormir com a sua sogra que se encontrava hospitalizada, foi quase um mês com essa rotina exaltante, o cansaço era tanto que ela quase pensou em desistir novamente dos estudos. Porém ela “disse não vou desistir não que eu não tenho tempo para isso mai não. Pra desistir mais não, tenho que enfrentar”<sup>77</sup>, expandido assim a sua potência de vida para assim terminar o ensino médio.

Depois da conclusão do ensino básico, nossa interlocutora passou um tempo sem estudar até a chegada de outra professora na escola do quilombo, nesse instante, através do incentivo da nova professora Marinalva Maria se matriculou e cursou o nível superior em licenciatura em pedagogia, sobre essa experiência ela pontua:

[...] Aí comecei a estudar, aí pronto, foi até o fim. Terminou o ensino superior graças a deus com **muita dificuldade né? Porque você trabalhar e pagar uma faculdade para estudar não é pouca coisa, passava a vez, tirava de um canto pa cobrir outro, pra não atrasar a mensalidade, pra não ficar em débito com a faculdade foi sofrido mai fui até o fim né?** Graças a deus. (Marinalva Maria da Silva Teófilo em entrevista a pesquisadora no dia 11 de dezembro de 2022).

---

<sup>76</sup> Marinalva Maria da Silva Teófilo em entrevista a pesquisadora no dia 11 de dezembro de 2022.

<sup>77</sup> Idem.

As dificuldades ressaltadas por Marinalva Maria, demonstra como partimos de lugares distintos. Muitas pessoas especialmente brancas, podem se dedicar exclusivamente aos estudos com o apoio dos pais. No caso da nossa interlocutora, ela além de desenvolver e ocupar outros espaços como trabalhar o dia todo, ser mãe, ela também tinha de racionalizar o dinheiro, muitas vezes tirando de uma necessidade para investir nos seus estudos.

A experiência dela, é um contra argumento a famosa meritocracia que prega que “você precisa só se dedicar que consegue”, esse é um discurso fraco empregado pela extrema direita, majoritariamente branca, que é contra as políticas reparatórias, como por exemplo, as cotas raciais para universidades públicas, concursos públicos, entre outros. Como somos iguais se estamos há mais de 300 anos da história do Brasil sendo explorados? ontem pelos senhores da casa grande e hoje pela continuação da colonialidade da branquitude que se nega a os trata como humanas e sujeitas de direitos?

A exemplo podemos pensar na luta por direitos trabalhistas das empregadas domésticas. O próprio nome doméstica vem da escravização assim como frisa Lélia Gonzalez (2020). A PEC das domésticas se sucedeu em uma batalha jurídica e social, que ultrapassa as intercessões de raça, classe e gênero, pois o trabalho do cuidado foi historicamente desempenhado por mulheres negras, que muitas vezes tiveram o direito a maternar negado e cuidaram dos filhos dos senhores brancos.

Essa foi uma vivência que Marinalva Maria também passou quando tinha por volta dos seus 17 anos de idade e foi trabalhar em uma casa de família no estado do Rio de Janeiro. Relembra que “quando eu fui para o Rio de Janeiro eu senti necessidade de trabalhar e você sabe quando você sai daqui para canto a única coisa que aparecesse logo de cara é casa de família pra trabalhar né?”<sup>78</sup>.

Ao lembrar essa memória em específico, tia Nalva disse ficar toda arrepiada, afinal é uma memória dolorosa. Prosseguindo ela explicou que a família tinha dois filhos, um maior e outro menor e um determinado momento ela estava brincando com as crianças e chegou uma visita e eles disseram para ela “vá para a cozinha pra clarear a sala, pra sala ficar mais clara”<sup>79</sup>. Marinalva Maria saiu do cômodo tomou um pouco de água e foi para o quarto, lá ela ficou refletindo sobre essa frase, até cair a ficha e entender que ela que estava “escurecendo a sala”.

---

<sup>78</sup> Idem.

<sup>79</sup> Idem.

Diferentemente da Val uma empregada doméstica interpretada pela Regina Casé no filme “Que Horas ela volta?”, que era tratada como “da família”, mas se quer poderia comer o mesmo sorvete ou entrar na piscina da sua patroa, afinal que parente é tratada desta forma? Val só tomou “consciência” da desumanização vivenciada na casa que trabalhou inicialmente como babá e depois do cuidado do lar após a sua filha Jéssica chegar e ir morar com ela e dismantelar a casa do senhor. A filha quebrou padrões de inferioridade internalizado pela sua mãe, depois disso, Val pediu demissão.

Já tia Nalva naquele instante de reflexão começou a analisar aquele episódio racista por ela experienciado. Relembrando que demorou cerca de 20 minutos para “cair a ficha”. No outro dia ela foi até os patrões e pediu demissão, eles na sua cumplicidade branca, se questionavam o porquê de tal decisão. Ela só conseguia dizer que queria ir embora, não sabia como explicar, pois “[...] uma coisa é você tá aqui no meio do quilombo, arruado de gente da mesma cor que eu e você cair numa área branca e só você de preto no meio, viu? É difícil [...]”.

Depois desse evento tia Nalva voltou para Cruz da Menina e nunca mais quis sair do seu território e muito menos voltar a trabalhar em casa de família, embora muitas pessoas pedissem para a sua mãe para ela trabalhar na sua casa, mas dona Daluz não deixava, pois além do racismo experienciado por sua filha as suas sombrinhas também lhe confessavam o racismo vivido nas casas dos patrões. O conselho que ela deixa para todas nós é “trabalhar, estude, arranje um emprego, aprenda a se defender, vá atrás de seus sonhos, é seja, uma pessoa independente sem ser humilhada por ninguém”.

É importante reforçar, que infelizmente esse não foi o único episódio de racismo cotidiano vivenciado por nossa interlocutora. Marinalva Maria vive a tensão constante ao sair do quilombo. Ser do quilombo de Cruz da Menina, um território ultrapassado pelo racismo territorial é ser discriminada pela branquitude. Por exemplo, ao ir em supermercados, ela relata que as pessoas a ficavam monitorando, pois para aquelas pessoas racistas ela “queria” pegar alguma coisa.

Quando chegavam pessoas negras na cidade automaticamente apontavam que era de Cruz da Menina. Além deste racismo territorial, Marinalva Maria era constantemente confundida com outras pessoas negras, lhe cobravam inclusive dívidas, ela se sentia constrangida e respondia indignada “Você tá errado, você já sabe o constrangimento que você tá errado, você tá fazendo a outra pessoa passar, cobrando essa conta a mim?”.

Pediam-lhe perdão, algumas vezes ela perdoava e outras não, sentia muita raiva. A raiva inclusive vem sendo muito potencializadora de nós como apontado pela

feminista negra Audre Lorde (2019). Engraçado que sempre nós negras e negros somos comparados uns com os outros e outras, enquanto os brancos são todos plurais, porque as pessoas brancas são postas como “diversas”.

Por fim, observamos como a educação foi um caminho para a transgressão (hooks, 2013) na história de vida de Marinalva Maria, possibilitando uma formação política acerca da análise crítica do mundo. Nas suas palavras “[...] eu sei o que é ter minha liberdade entende? Isso é um orgulho pra uma mulher, no período que a gente vive hoje no século XXI, você morar no quilombo e dizer assim eu tenho a minha liberdade financeira, isso é muito maravilhoso”<sup>80</sup>. Vemos como ela ao analisar a sua trajetória ressalta as dificuldades, mas também a sua potência de enfrentar uma sociedade racista que a queria longe da educação. Por fim, para finalizarmos esse capítulo, analisaremos a saúde em Cruz da Menina.

## **2.5 “A saúde é o assunto mais delicado”: Refletindo sobre o acesso à saúde pública em Cruz da Menina**

Ao dialogarmos sobre o acesso à saúde pela Comunidade Quilombola de Cruz da Menina, nossas interlocutoras argumentaram tratar-se de um tema delicado. Tendo em vista que enfrentam coletivamente inúmeros descasos por parte do poder público municipal, estadual e federal.

Como sabemos, a saúde é um direito constitucional instaurado através do artigo 196, de 1988 que a normatiza como:

[...] direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação (BRASIL, 1988)<sup>81</sup>.

De acordo com Jurema Werneck (2016), o direito à saúde é uma conquista coletiva que foi empreendida historicamente pelos movimentos negros, e em específico, o movimento de mulheres negras. Essas reivindicações foram postas principalmente no pós-abolição e se “[...] intensificaram na segunda metade do século XX, com forte expressão nos movimentos populares de saúde, chegando a participar dos processos que geraram a Reforma Sanitária e a criação do Sistema Único de Saúde” (WERNECK,

---

<sup>80</sup> Idem.

<sup>81</sup>

Disponível

em:

[https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88\\_Livro\\_EC91\\_2016.pdf](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf).

2016, p.2). Todavia, em pleno tempo presente, ainda é possível notarmos como falta equidade no que concerne o acesso a população negra, e em destaque as comunidades quilombolas, à saúde.

Dessa maneira, analisamos que a Comunidade Quilombola Cruz da Menina vem sofrendo cotidianamente com as dificuldades ao acesso à saúde pública e de qualidade. A comunidade é atendida por uma Unidade Básica de Saúde, a qual se encontra fora do seu território. Mesmo sendo relativamente próxima a UBS fica localizada no bairro Tapuio, sobre essa questão Marinalva Maria, destacou:

É sobre esse, esse assunto como a comunidade tá crescendo né? A gente tem um posto âncora ali em cima, é o PSF II, que fica próximo à comunidade, é bom né? Mas tem hora que a gente fica meio apreensivo porque às vezes não consegue pegar ficha. Melhorou agora um pouquinho porque tem atendimento ao sábado, tem atendimento às vezes à noite, mas pra gente que trabalha, como eu mesmo trabalho eu fiquei vários meses sem conseguir passar um exame (Marinalva Maria da Silva Teófilo, em entrevista a pesquisadora no dia 11 de dezembro de 2022).

Como é bem lembrado, Marinalva Maria descreve a apreensão cotidiana para pegar uma ficha de atendimento, seja para consulta médica ou acompanhamento na dentista. Essas são as principais demandas recebidas pela UBSF, nas quais os serviços ofertados ocorrem em horários específicos durante a semana. Atualmente, expandiram o atendimento passando a abranger também o turno noturno em alguns dias específicos e aos sábados, o que facilitou a nossa interlocutora em finalmente conseguir mostrar um exame.

Ela refletiu ainda o porquê de a comunidade estar enfrentando tal dificuldade perante o SUS. Para ela a unidade básica em questão se desdobra para atender a região do bairro Tapuio onde está inserida, a população quilombola e uma grande parte da região central da cidade, o que gera uma sobrecarga ao sistema.

Obviamente, não estamos menosprezando o Sistema Único de Saúde (SUS), pois não compactuamos com esse tipo de discurso pautado na depreciação desse Sistema que vem sendo reproduzido pela extrema direita brasileira para implementar uma política neoliberal de privatização. Longe disto, aqui buscamos demonstrar como está sendo assistida uma parte específica da população brasileira e, assim, contribuir para uma devida aplicação deste direito fundamental.

Quando nossas interlocutoras apontam que precisam chegar de madrugada para conseguir uma ficha de atendimento médico, notamos que elas se colocam em risco ao sair do território passando por um caminho com pouca iluminação. Essa questão reflete

o que Werneck traduz a partir de Cooper, Hill e Powe (2016) como as barreiras em saúde para equidade racial e étnica, que no quesito estrutural englobam a disponibilidade, o agendamento, o grau de organização e o transporte (WERNECK, 2016, p. 544).

Então, entre as principais reivindicações políticas de Cruz da Menina apontadas por Bianca Cristina, Marinalva Maria e Maria do Socorro, está a busca de que uma equipe médica de clínica geral, odontológica e psicológica vá até a comunidade quilombola em um dia específico e atenda todas as pessoas que estão precisando naquele momento.

Em destaque, Bianca Cristina argumenta que é necessário:

[...] um olhar especial para essas famílias, inclusive **eu sou hipertensa** e a gente precisa, né? Que o, o, os governos, o governo municipal dê um olhar especial pra comunidade, **porque nós temos muitas pessoas com diabetes também. Diabetes, então a gente tem que, é mudar esse quadro ainda[...]**. (Bianca Cristina da Silva Gregório em entrevista a pesquisadora no dia 14 de fevereiro de 2023).

Percebermos que na comunidade quilombola Cruz da Menina existem muitas pessoas com hipertensão e diabetes, essas duas comorbidades juntamente com a anemia falciforme, englobam o que o sistema das nações unidas define como doenças genéticas pré-existentes para a população negra, como podemos visualizar abaixo:

**Quadro 2:** Quadro de doenças que atingem a população negra

Grupo das doenças	Tipos
Geneticamente determinadas	<ul style="list-style-type: none"> <li>Anemia falciforme e deficiência de glicose 6-fosfato desidrogenase; ou dependentes de elevada frequência de genes responsáveis pela doença ou a ela associadas</li> <li>Hipertensão arterial</li> <li>Diabete melito.</li> </ul>
Adquiridas, derivadas de condições socioeconômicas desfavoráveis	<ul style="list-style-type: none"> <li>Desnutrição</li> <li>Mortes violentas</li> <li>Mortalidade infantil elevada</li> <li>Abortos sépticos</li> <li>Anemia ferropriva</li> <li>DST/AIDS</li> <li>Doenças do trabalho</li> <li>Transtornos mentais resultantes da exposição ao racismo</li> <li>Transtornos derivados do abuso de substâncias psicoativas - alcoolismo e a toxicomania.</li> </ul>
De evolução agravada ou de tratamento dificultado	<ul style="list-style-type: none"> <li>Hipertensão arterial</li> <li>Diabete melito</li> <li>Coronariopatias</li> <li>Insuficiência renal crônica</li> <li>Câncer e mioma</li> </ul>
Condições fisiológicas alteradas por condições socioeconômicas	<ul style="list-style-type: none"> <li>Crescimento</li> <li>Gravidez</li> <li>Parto</li> <li>Envelhecimento</li> </ul>

**Fonte:** Enfermagem no cuidado à saúde de populações em situação de vulnerabilidade (2022).

É possível ver que doenças geneticamente determinadas como a hipertensão e a diabetes podem ser agravadas ou se tornarem de tratamento dificultoso, como observamos no quadro acima. Além destas doenças que ultrapassam as nossas

interlocutoras e a própria comunidade quilombola como um todo, vemos que condições históricas e genéticas também levaram a vida de crianças no território.

Duas crianças pequenas, com menos de três anos, que estavam boas e sem nenhuma doença aparente, foram acometidas por uma espécie de cansaço e mesmo sendo socorridas, infelizmente, vieram a óbito. Marinalva Maria recorda como foi doloroso para a sua sobrinha perder a filha de forma tão prematura. Esse fato resultou em uma ação coletiva da prefeitura em parceria com uma clínica que realiza exames laboratoriais:

Foi, foi uma, a prefeitura, o pessoal da secretaria com outra uma empresa que fez parceria e veio fazer, e foi muito bom, a comunidade não ficou um que não fizesse, entre criança e adulto, porque teve a morte da minha sobrinha, que foi assim inexplicável sem a gente saber do como foi, o que levou essa morte [...] aí foi aquele movimento todo, eu fui saber a origem, vamos investigar o que foi que tava acontecendo, vamos fazer os exames na população todinha, pra ver na população quilombola, pra ver se tem alguma, alguma genética, alguma coisa, eu sei que foi um movimento todo, todo mundo tirou sangue nesse dia e fizeram esse exame mas a gente não recebeu o resultado (Marinalva Maria da Silva Teófilo em entrevista a pesquisadora, no dia 11 de dezembro de 2022).

A morte inexplicável da criança despertou à atenção da equipe de saúde, naquele momento procuravam entender o porquê do ocorrido, já que logo após o óbito, o médico liberou a criança para casa. Nessas circunstâncias, a família se mobilizou para organizar o velório, mas quando tudo estava pronto, o médico solicitou que a mãe levasse a criança novamente para ser encaminhada para a autópsia. Diante disso, ela muito comovida com a perda da filha e com tudo organizado para o velório, optou em não levar. “Eram duas dores”, afirma Marinalva Maria.

A mobilização de tentar entender o que motivou a morte da menina tão prematuramente se sucedeu através de exames de sangue realizados em toda a população do território, desde as crianças até os/as idosos/as. No entanto, cerca de sete anos depois esses resultados não chegaram até a população de Cruz da Menina. Essa denúncia foi feita no dia da formação em cidadania quilombola, uma parceria que ocorre entre a prefeitura e a casa de cultura Ilê Asé D’ Osoguiã, no qual acompanhei a participação das mulheres de Cruz da Menina.

Uma última forma de genocídio que observamos é a morosidade entre o diagnóstico, o tratamento e a resolução das doenças que acometem nas comunidades quilombolas. A exemplo, Maria do Socorro alega que passou anos fazendo tratamento de tireoide pelo SUS, deslocando-se quase que semanalmente para João Pessoa. Ela nunca conseguia a medicação que precisava devido a burocracia, e assim o tempo foi

passando até o período que precisou fazer a cirurgia.

Esse foi o momento mais crítico na sua trajetória em que se cruzam a raça, a classe e o gênero. Uma vez que ela já tinha feito dois empréstimos para manter seu tratamento, um para comprar medicamentos e outro para fazer a biópsia. Foi nesse momento que as filhas entraram em desespero e se reuniram para pagar a cirurgia dela na rede privada de saúde.

Talvez, se a família não tivesse conseguido o valor necessário, Maria do Socorro não estivesse mais conosco, a sua tireoide estava piorando, não conseguindo comer quase nada. Logo, vemos que nesse momento de dor, a união e a construção de uma resistência frente a esse dispositivo foram demonstradas.

Um dispositivo que evidencia como o racismo institucional impera diante da efetivação de políticas destinadas à população negra. Especialmente à saúde das mulheres negras que está atravessada com a raça, classe e o gênero, aspecto que se relaciona com a certa análise de Michele Ione “era branca teria mais acesso e teria dinheiro, teria tudo mais fácil, mas para quem não tem, fica tudo mais difícil, hoje em dia o que vale é o dinheiro e os conhecimentos também”.

Diante o que foi exposto neste capítulo, finalizamos recordando a fala da Rose Meire evidenciada no início deste capítulo: “Lula, o nosso povo tá morrendo”. Morrendo pela invasão e expropriação dos seus territórios, morrendo porque enfrentam dificuldades de acesso aos direitos a terra, saúde e educação. No entanto, como bem analisou Sueli Carneiro (2005) onde há poder também existe resistências. Á vista disso, no próximo capítulo finalizaremos a dissertação visibilizando as resistências traçadas pelas mulheres de Cruz da Menina.

### 3. RESISTIR PARA EXISTIR: A CONSTRUÇÃO DAS RESISTÊNCIAS COMUNITÁRIAS NA FORMULAÇÃO DE UM EMPODERAMENTO FEMININO.

*Eu sou uma, mas não sou só*

(Sued Nunes)

*[...] nós existimos porque nós resistimos[...]E essa resistência que nós trazemos conosco é de nossa ancestralidade, é dos nossos territórios, é de lá que nós tiramos resistência.*

(Selma dos Santos Dealdina)

A cantora negra Sued Nunes, enfatiza na música povoada que “eu sou uma, mas não sou só”, partindo desse pensamento, entendemos que nós negros e negras herdamos uma história de lutas, resistências, saberes e potências. Não somos só, pois carregamos conosco os nossos ancestrais que foram as/os primeiras/os a ocuparem lugares construídos historicamente para a branquitude, elas e eles estão conosco nos protegendo espiritualmente.

Em diversas culturas do Continente Africano, é de extrema importância e representatividade escutar os mais velhos. Tem como propósito o aprendizado de diversos saberes que são repassados por gerações. No Brasil, temos os/as griots, pessoas escolhidas pelo sagrado para contar histórias e transmitir os ensinamentos. Muito possivelmente Idelfonso Luiz, meu bisavô, era um griot. Meu pai conta que ele lhe ensinou quando iria chover, bastava olhar para a “bulandeira” uma espécie de círculo ao redor da lua, ou escutar o cantar dos sapos.

Outra história que meu bisavô contava para meu pai era que um dia as pessoas iriam andar em um cavalo-do-cão<sup>82</sup>, uma vespa conhecida por sua picada extremamente dolorosa. O cavalo-do-cão, hoje meu pai interpreta que é a motocicleta, lembrando que no tempo que meu bisavô contava essa estória, nunca se tinha ouvido falar sobre motocicletas no interior da Paraíba, na zona rural de Dona Inês, na comunidade negra Cruz da menina, era uma profecia.

---

<sup>82</sup> A vespa cavalo-do-cão é um inseto famoso pela sua agressividade e pela potência de seu ferrão, responsável pela **picada de inseto mais dolorida do mundo!** Essa vespa é conhecida por diversos nomes, entre os quais marimbondo-caçador, marimbondo-cavalo, vespa-caçadora e caçador-de-aranha. Para mais detalhes acesse: [Conheça o cavalo-do-cão, o inseto com a picada mais dolorida do mundo! - HiperCultura.](#)

Sou uma, mas não sou só, também traduz, ao meu ver, uma das dimensões da filosofia africana Ubuntu. De acordo com Mogobe Ramose (1999), na filosofia Ubuntu a morte não interrompe a vida das pessoas que faleceram, ao contrário, acreditam que a morte não é o fim, para eles/elas a vida continua em um mundo desconhecido do nosso.

Prossegue Ramose (1999), que no fundo dessa crença os/as falecidos/as são mortos-viventes, que continuam a viver, são imortais. Logo “[...] o morto-vivente é importante para a manutenção e proteção da família dos vivos. Isto também é verdade em relação à comunidade em geral [...]” (RAMOSE, 1999, p. 11). São os mortos-viventes, ou como chamamos aqui no Brasil, os/as ancestrais, que acompanhado dos territórios produzem as resistências negras e quilombolas, conforme afirma na epígrafe acima a intelectual quilombola Selma dos Santos Dealdina (2020).

Ressaltamos, neste contexto, que há uma ancestralidade feminina negra pensada na coletividade, que utilizou estratégias políticas para combater o sexismo e o racismo. É nesse sentido que a intelectual negra Jurema Werneck (2010) afirma que os nossos passos veem de longe. Fato é que as nossas ancestrais tiveram que se organizar em uma luta contra a violência do aniquilamento “racista, heterossexista e eurocêntrico”, buscando assim condições de vida para elas e para todos/as os/as negros/as.

Nos primórdios da diáspora, após o sequestro e o tráfico forçado para esta territorialidade, as articulações e estratégias das mulheres negras se sucederam no combate ao sistema escravista. É dessa maneira, que algumas mulheres negras se destacaram na compra de alforrias e libertação de pessoas escravizadas, na organização de protestos ou mesmo na formulação das associações como a irmandade da boa morte na Bahia, que estabeleceu condições materiais de subsistência “[...]para as mulheres de diferentes etnias africanas e para as afro-brasileiras, bem como propiciaram as articulações necessárias para o confronto ao regime da época [...]” (WERNECK, 2010, p. 13).

Com o fim do regime escravista, Werneck (2010) observou que as organizações das mulheres negras se direcionaram para “[...] a garantia de participação de negras e negros na sociedade brasileira em condições de equidade [...] (WERNECK, 2010, p.15)”. A exemplo, a autora traz a fundação da primeira associação de trabalhadoras domésticas, que foi no estado de São Paulo, na década de 30 do século XX. A associação tinha como objetivo à integração da população negra à sociedade brasileira no pós-escravidão e teve como principal articuladora a ativista Laudelina Campos Melo, que também integrava a Frente Negra Brasileira.

Por fim, cabe ressaltar os apontamentos feitos por Werneck (2010) sobre as lutas empreendidas pelas mulheres quilombolas, ela expõe que:

É possível encontrar em diferentes relatos sobre os quilombos no Brasil, ainda que de forma indireta, pistas da participação e liderança femininas em diferentes posições de comando, exemplificados pelas figuras de quilombolas como Aqualtune, Acotirene, Mariana Crioula, entre outras, ou de articulação econômica ou política de resistência[...] (WERNECK, 2010, p. 14-15).

As mulheres quilombolas participavam ativamente nas organizações e formulações de estratégias para combater ao racismo, sexismo e colonialismo. Muitas das vezes em posições de comando como exemplo tivemos a Aqualtune, Acotirene, Maria Crioula entre outras que foram vítimas dos epistemicídios da “história oficial”. No entanto, são heroínas dos seus quilombos e lembradas pela memória coletiva dos seus territórios.

No nosso momento presente as mulheres negras e quilombolas vêm prosseguindo com os legados das suas ancestrais, resistindo nos seus territórios, travando assim diversas estratégias políticas a partir de um fortalecimento das suas identidades como mulheres, negras e quilombolas. Neste ensejo, percebermos que a principal instituição utilizada como frente das resistências são as associações comunitárias por isto, mais adiante aprofundaremos esse importante espaço de resistência em Cruz da Menina. Contudo, primeiramente, cabe uma breve reflexão se no território em questão temos um movimento de mulheres negras ou feministas?

### **3.1. Movimento de mulheres ou feminista? Questões iniciais**

Muito antes do tornar-se quilombola, as mulheres negras de Cruz da Menina vinham se organizando e se mobilizando na luta contra o racismo experienciado coletivamente. Buscavam também mudar a realidade de exclusões e desigualdades sociais no território por meio das alianças políticas com diferentes organizações sociais.

Já que, segundo Mariléa de Almeida não há uma separação entre o pensar e o agir, e as lideranças quilombolas percebendo o racismo e o sexismo, colocam no centro “de suas lutas pela terra a transmissão de saberes como forma de construir subjetividades outras, fortalecidas pelos laços de solidariedade e pelas relações que estabelecem com o território [...]” (ALMEIDA, 2018, p. 277).

Como já visto, uma das primeiras ações pensadas na coletividade foi trazer para o território a pastoral da criança, aonde puderam acompanhar e combater a desnutrição das crianças da comunidade negra. Posteriormente, com a formulação e legalização da

Associação da Comunidade dos Remanescentes de Quilombos de Cruz da Menina (ACRQCM), vieram mais conquistas coletivas que puderam, aos poucos, transformar socialmente e politicamente a realidade experienciada no território.

É visto ainda que o ato de se tornar quilombola, implica diretamente um exercício político de tornar-se sujeita perante as relações de poder. O processo de tornar-se sujeita é pontuado pela feminista negra estadunidense bell hooks (2019) como o processo de descolonizar as mentes do pensamento supremacista branco, que “[...] insinua que somos inferiores, inadequados, marcados pela vitimização[...]”. Especialmente, no caso das nossas interlocutoras envolveu o exercício de fazer análises críticas da realidade e a potência da comunhão entre mulheres negras para lutar pelo território.

Postas estas questões, como estamos falando sobre mobilizações de resistências de mulheres negras e quilombolas, é importante evidenciarmos como as nossas interlocutoras se autodefinem, para não cairmos nas armadilhas colonialistas, imperialistas e eurocêntricas de impor uma nomeação.

As nossas interlocutoras possuem visões diferentes sobre se afirmarem enquanto feministas ou não. Michele Ione, Dione Maria e Maria do Socorro, salientaram não saber o que significava ser feminista. No caso das duas últimas interlocutoras, elas me questionaram o que era ser feminista? e lhes respondi de forma simplificada que são as mulheres que lutam para ter os mesmos direitos que os homens, e Maria do Socorro disse:

Eu sou dessa qualidade, se eu pudesse ser um homem. Eu só, só, eu não invejo homem porque eu já sou um homem! Eu não invejo, porque o que o homem faz eu faço dez vei melhor. Só uma coisa que eu não faço que nem o homem, é porque eu não tenho o cajá. Mai se eu tivesse ele não me imitava em nada! (risos). Porque as vei, muita coisa que eu faço os homi quer fazer e não sabe! Só eu que sei (risos), pra isso eu tenho orgulho, graças a deus!. (Maria do Socorro da Silva, em entrevista a pesquisadora no dia 31 de janeiro de 2023).

Maria do Socorro ao tomar conhecimento de uma forma simples do que seria o feminismo, ressaltou que é “dessa qualidade”, para ela tudo o que um homem faz, ela faz dez vezes melhor. E por isto, não teria “inveja” deles, a única diferença seria o órgão sexual masculino que aos risos ela diz não ter. Embora nossa interlocutora não se intitulasse feminista e nem conhecesse o significado dessa nomenclatura, a sua trajetória foi permeada pelas práticas feministas, principalmente da descolonização de gênero. Na verdade podemos pensar que a concepção de gênero nos territórios se diferencia da

visão hegemônica e eurocêntrica, por isso aprofundaremos mais na frente tal análise no território de Cruz da Menina.

De modo similar, Dione Maria afirmou ser a favor dos direitos iguais para todos e todas. Com isto, constatamos a partir da intelectual quilombola Givânia Silva (2022), que as lutas das mulheres negras e quilombolas, mesmo sem nomeá-las através das linguagens cotidianas se “[...] associam-se a categorias tanto do feminismo negro como das perspectivas decoloniais [...]” (SILVA, 2022, p. 195).

Já a liderança comunitária Bianca Cristina disse:

[...] eu não, eu não me vejo assim como feminista. Eu luto pelas causas das mulheres, mas assim não tem aquela, não têm aquela personalidade EU SOU FEMINISTA. Luto pelas causas femininas, não, muita, muito, como se diz, é como eu posso dizer a palavra, eu, eu não me intitulo feminista. Eu luto pelas causas sociais da mulher, da mulher negra, quilombola, da mulher agricultora, doméstica e aí vai. (Bianca Cristina da Silva Gregório, em entrevista a pesquisadora no dia 14 de fevereiro de 2023).

Observa-se que Bianca Cristina não se reconhece como feminista, mas argumenta que luta “pelas causas sociais da mulher, da mulher negra, quilombola, da mulher agricultora e doméstica” tal autodefinição dela nos encaminha para algumas reflexões. Primeiramente que muitas mulheres negras, quilombolas ou indígenas, por exemplo, partindo de um ponto de vista muito específico, não se reconhecem dentro das lutas das mulheres brancas, de áreas urbanas e das classes média e alta, que não incluíam outras intersecções nas suas análises e lutas, para além do gênero/sexo. Por isso, a importância dos movimentos feministas negros e interseccionais.

Um exemplo para refletirmos, é exposto pelas filhas da ventania ou Wayrakunas na língua do povo Aymara. As filhas da ventania é um movimento de indígenas mulheres, composto por: Aline Kayapó; Bárbara Borum-Kren; Eliane Potiguara; Jamille Payayá; Jumara Payayá; Káritas Ywa’dju Minri e Miguelina Lopes<sup>83</sup>. Elas que vêm dando continuidade as lutas das suas antepassadas insurgentes guerreiras originárias, apontam que:

“[...] resumir a nossa resistência ancestral em um feminismo, é ignorar que durante séculos o corpo da mulher branca europeia e as heranças deixadas por ela, refletidas no corpo da atual mulher politicamente branca e racista, foi extremamente pernicioso para a integralidade dos nossos corpos, e que, portanto, considerar uma luta só, seria um ultraje para as nossas memórias de resistência”.

---

<sup>83</sup> Pensando na importância de visibilizar e combater os epistemicídios optamos em inserir o nome de todas as autoras indígenas e quilombolas em vez da expressão *et. al.*

É importante entender que enquanto “mulheres” dividimos questões específicas, mas é primordial levar em conta que existe outras intersecções, porque não somos universais. E do mesmo modo, que compartilhamos da experiência de luta contra o patriarcado e sexismo, por outro, pode-se reproduzir no caso das mulheres brancas o racismo contra as mulheres indígenas e mulheres negras.

Além disso, as filhas da ventania argumentam que nos seus territórios as questões de gênero não são pontos centrais, uma vez que, ainda estão lutando pelas suas casas, através da aplicação do direito ao seu território. Essa concepção vem de encontro com as críticas empreendidas pelas mulheres negras e quilombolas expostas no livro “Mulheres quilombolas: territórios de existência negras femininas” (2020).

Para Selma Dealdina; Givânia Silva; Maria Mendes; Sandra Andrade e Ana Fernandes é necessária uma concepção quilombista dentro do feminismo negro. Tendo em vista que se torna importante pensar algumas especificidades e elementos simbólicos como os “[...] os territórios, a cura, a relação com a sociobiodiversidade, a influência dos lugares, das regiões geográficas[...].” (SILVA,2020, p.55).

E ainda Givânia Silva (2020), chama a atenção para a geolocalização, dado que é indispensável situar/pensar a relação entre o rural e o urbano porque somos mulheres negras de lugares diversos, que carregamos lutas próprias. Por fim, vale sublinhar, o que Sandra Andrade e Ana Fernandes (2020) analisam:

[...] Caso seja possível se falar num feminismo negro quilombola, pois há que se considerar que muitas delas não se reconhecem como feministas, pode-se afirmar que elas não operam em uma lógica individualista. A ideia do grupo, de povo, é muito forte. Não é raro ouvir de lideranças quilombolas a expressão “nosso povo”, demonstrando assim que a luta quilombola é um projeto de emancipação coletiva, imensurável e também ancestral. (ANDRADE, FERNANDES, 2020, p. 125)

As lutas das mulheres quilombolas tem no seu cerne, a coletividade, na qual busca uma emancipação de toda a comunidade. Consequentemente, envolve a emancipação dos homens dos seus territórios, pois a uma perspectiva de gênero própria, que se difere do patriarcado ocidental e se assemelha de uma concepção existente em África. Por isso, essa visão sobre as relações de gênero se assemelham as colocadas pelos feminismos de terreiros pesquisado pela Thais Marinho (2023).

Os terreiros são para Marinho (2023) espaços de convivência próprios aos negros/as, que há uma superestrutura simbólica de matriz africana revivida por meio de “celebrações, mitos revividos e práticas cotidianas (incluindo aí a compreensão de

gênero), estabelece um elo entre os afro-brasileiros e seu passado africano” (MARINHO, 2023, p. 23).

Assim sendo, os feminismos de terreiros são praticados cotidianamente pelas mulheres negras, através de um movimento social que se fortalece por meio da oralidade e na busca por um “projeto de empoderamento feminino, articulado nos “terreiros” (MARINHO, 2023, p. 26).

No caso específico de Cruz da Menina, este movimento se articula por meio da apropriação da associação feita pelas mulheres quilombolas do núcleo familiar Silva, que se destituindo da ordem patriarcal ocidental assumiram e assumem o papel “de chefes de família, provedoras, habilitadas a ocupar o espaço público [...]” (MARINHO, 2023, p. 26).

Dando continuidade as análises, Marinalva Maria se destaca como a única interlocutora a se autodefinir como feminista, ela diz:

Feminista? Defensora das causas, das causas, das causas das mulheres? Eu sou, eu sou feminista né? **Eu sou, eu sou porque, se você não for feminista pra defender os seus direitos, os seus valores, quem é que vai defender por você?** Né? a gente tem que ser é, lutar e ajudar a outras a lutar também né? é aquele, como é, Maria vai com as outras. Não a gente não é Maria vai com as outras, a gente é fortalecedora uma das outras, porque se você não for, não tem ninguém que vai fazer não, né? Então, eu me aceito, eu me declaro, eu sou feminista sim, eu gosto de uma luta [...]. (Marinalva Maria da Silva Teófilo em entrevista à pesquisadora no dia 11 de dezembro de 2022).

Marinalva Maria explica que é importante ser feminista para defender os nossos direitos e valores, dado que, se não lutarmos pelos nossos direitos ninguém irá fazer por nós. Ela faz assim uma análise de que as conquistas femininas, como o direito ao voto; direito ao divórcio; ao salário maternidade; direitos trabalhistas para as mulheres empregadas domésticas, seria impossível sem as movimentações feministas. Acrescento ainda, a necessidade da raça, classe, gênero, idade e geolocalização para podemos avançar ainda mais nas conquistas de direitos.

Nossa interlocutora ressalta também a importância de sermos fortalecedoras umas das outras. Por isso, um primeiro passo é rompermos com o mito da sororidade feminina. Tendo em vista, que nós negras, carregamos lutas e dores próprias que não se enquadram em um feminismo branco e hegemônico. No qual no seu cerne lutava contra o sexismo e não contra abolição, pois as mulheres negras escravizadas não eram consideradas “mulheres”, por isso a dororidade (PIEDADE, 2017) nos faz mais sentido.

Fortalecer é para Marinalva Maria o foco principal da luta em Cruz da Menina, inclusive, em um dado momento da nossa conversa ela frisou a importância das

mulheres negras e quilombolas do território ocuparem vários espaços. Para não ser, nos dizeres dela “só aquela mulher dona de casa ou a mulher de casa para o roçado” e ver outras possibilidades para além do que foi “destinado” historicamente.

Diante do que foi exposto, nesta breve reflexão compreendemos que existe no território de Cruz da Menina um movimento de mulheres negras e quilombolas composto por mulheres quilombolas que se autodefinem ou não enquanto feministas. Fato é que esse movimento de mulheres negras quilombolas, hora se assemelha a um feminismo negro, hora a um feminismo de terreiro ou mesmo um feminismo comunitário que trazem perspectivas decoloniais, pois a compreensão de gênero não é ocidental, mesmo sem fazer-se presente na linguagem cotidiana delas (SILVA,2022). Posto isto, no próximo tópico apresentaremos a última trajetória desta pesquisa, a história de vida da Dione Maria da Silva.

### **3.2 Mover-se para além das dores impostas as mulheres pretas: A história de vida da Dione Maria da Silva**

Eram por volta das três horas da tarde do dia 27 de janeiro de 2023, quando me desloquei para a Comunidade Quilombola Cruz da Menina. Desta vez, para conversar com a interlocutora Dione Maria da Silva, atualmente com 38 anos. Uma mulher, negra, quilombola, mãe e manicure que cursou até o terceiro ano do ensino médio. A nossa conversa ocorreu em frente à sua casa, debaixo de um pé de manga, sentindo a brisa do campo e os sons do território.

**Figura 13:** Dione Maria da Silva



**Fonte:** arquivo pessoal de Dione Maria cedido à pesquisadora

Em um primeiro momento, conversamos sobre a sua história de vida, e ela por sua vez disse:

[...] da minha luta de vida, de vivência, desde pequena a gente sofre muito, no caso do preconceito, quando a gente estudava era muito preconceito, muito, muito, muito. Eu tomava muita briga na escola, eu era uma aluna quando chegava na escola, todo mundo tinha medo, é Dione que vai chegando, vish maria aquela menina! Meu deus do céu, aquela menina é um perigo [...] (Dione Maria da Silva em entrevista à pesquisadora no dia 27 de janeiro de 2023).

Dione Maria ao narrar a sua trajetória de vida, ressalta a tensão experienciada por ela ao sair do território de Cruz da Menina, especialmente o racismo vivenciado cotidianamente no tempo da escola. Porém, diferentemente, do que nos foi ensinado pela sociedade racista e eurocêntrica, relativo à forma como um corpo feminino e negro deveria se “comportar”, envolto de submissão, Dione Maria resistia fisicamente “tomando muita briga” este ato de não se submeter fez com que os episódios de racismos amenizassem, pois os/as coleguinhas da escola ficavam com medo dela.

Tal fato de desobediência lhe inseriu no imaginário branco, como “o perigo”, mas eu pergunto quem era o perigo? Os/as colegas que a inferiorizava e menosprezava através das práticas racistas na escola, que muitas das vezes levou inúmeros/as quilombolas a desistirem, ou a criança negra que diante da vivência do racismo se autodefendeu?

Na verdade a violência física é pensada “como necessidade vital” de “práxis da resistência” conforme levantou a intelectual Elsa Dorlin (2020). Para Dorlin (2020), a autodefesa é/foi uma maneira de resistir que foi traçada historicamente por grupos negros, de mulheres lésbicas e de homens gays nos Estados Unidos.

Especialmente, gostaria de frisar, o movimento *Black Power* que em determinado momento da história estadunidense inseriu a autodefesa na sua prática. O movimento ressaltava que não havia justiça para a população negra e por isto a importância de se autodefenderem, pois ter o corpo negro é estar do lado dos corpos “encurralados em táticas defensivas” (DORLIN, 2020, p. 12) basta olharmos para os números de jovens negros e negras vítimas da violência policial para entendermos como o dispositivo defensivo como nomeia Dorlin (2020) nos mata cotidianamente.

Se por um lado a infância da nossa interlocutora é marcada pelo racismo, pelo outro lado, é o território e a relação com a terra que se destacam como as memórias boas da sua infância. Relembrou que brincava e se divertia muito, ela e as suas irmãs aproveitavam quando a sua mãe Maria do Socorro ia fazer roçado, para irem com ela.

Lá elas arrancavam bonecas de sabugo de milho, que elas enfeitavam com pedaços de pano, também faziam bonecas com pedaços de madeira.

Com nostalgia ela lembra que era “um tempo bom demais”, onde tinham tanta brincadeira que hoje já não existe mais. Inclusive ela comparou que “hoje as crianças têm boneca brinca hoje ah eu não quero mais não, tá vendo a diferença?”. Com isto, observamos que mesmos diante das dificuldades e vulnerabilidades sociais enfrentadas, brincavam e se divertiam com o que era extraído do território.

O território que demarca a sua própria existência, pois já tentou morar fora durante 1 ano e não conseguiu se adaptar, seu corpo sentiu, se sentia nostálgica e perdeu o apetite era hora de voltar para Cruz da Menina. Foi nesse tempo que viveu fora do quilombo, junto com a família do seu esposo no Ceará que ela experienciou dois episódios marcantes na sua trajetória.

O primeiro deles foi quando ela estava em uma rodoviária, indo para a cidade da família do seu companheiro no Ceará, ela relembra:

[...]um pessoal da rodoviária me parou pra tomar o menino dizendo que nós tinha roubado o menino[...] por conta que eu era, meu menino branco, e nós, e eu preta né? [...] perguntaram cadê os documentos desse menino? Eu disse tá na mala, tira os documentos, o que você vai fazer com essa criança? Tá, se eu tou andando porque é minha né? Eu sei que queria pegar o menino, foi tanto do choro, foi choro nesse dia viss. [...] Me dê o documento, eu disse meu deus do céu tá na mala, eu não sei onde é que tá não, se eu soubesse eu tinha ido logo cedo, botado na mala né? Mai eu não sabia que tinha esse processo todo. Aí eu sei que depois de muito tempo, muita luta. Aí o pessoal conseguiram encontrar os documentos que estava na última mala lá em baixo, aí olharam minha identidade [...] o registro do menino, aí viram que era, aí foram pedir desculpas. (Dione Maria da Silva em entrevista a pesquisadora no dia 27 de janeiro de 2023).

Ao viajar com o seu filho mais velho, Dione Maria viveu um momento de medo e apreensão, onde evidencia a violência da branquitude. Pelo fato dela ser uma mulher preta e seu esposo um homem negro de pele clara o seu filho nasceu com o tom de pele mais claro. Logo na visão racista, ela não poderia ser mãe dele e estaria “sequestrando a criança”, esses são estereótipos racistas que sempre colocam pessoas negras em posições de marginalização, provavelmente se fosse ao contrário, uma mulher branca acompanhada por uma criança negra, teria acontecido tal violência?

Ela só pode embarcar, após averiguarem todas as suas malas a procura do registro da criança e, respectivamente, as carteiras de identidade dela e do companheiro. Tal violência é similar a vivenciada por inúmeras pessoas negras e especialmente, jovens negros que têm que andar com os documentos para comprovar que não são

“delinquentes”. Como exemplo, tivemos um caso que ganhou muita repercussão nas mídias digitais e na televisão, um jovem negro surfista foi acusado por um casal de brancos de ter roubado a bicicleta deles, só pelo fato do jovem ser negro, quando na verdade quem havia roubado a bicicleta era um homem branco<sup>84</sup>.

O segundo evento envolveu a sua segunda filha, quando ela estava varrendo a frente da sua casa no Ceará, uma mulher a cumprimentou e a questionou de quem era a bebezinha? E se a mãe da criança não parava em casa? Dione Maria, por sua vez afirmou que ela era a mãe. A mulher incrédula lhe questionou se a menina era realmente dela, porque ela era preta e a menina “branquinha”.

Desta vez, nossa interlocutora se sentiu muito constrangida, e começou a dizer para a sua sogra que não queria mais andar com a menina no colo para evitar de sofrer preconceito. A estratégia por ela utilizada, foi ao chegar nos lugares já amamentar a filha, para assim ninguém a questionar se era ou não a sua filha<sup>85</sup>.

Em ambos os eventos racistas, observa-se como o imaginário branco cria e define o que é ser negro. Recorrendo novamente as políticas de pele da psicanalista Grada Kilomba (2019), podemos entender que diferentemente da branquitude, que é apontada como diversas, detentora de uma variedade de fenótipos, a negritude é vista como se “todos/todas” negros e negras fossem iguais. Para essa conjuntura de poder uma mulher preta, “naturalmente” não teria filhos mais claros, é uma visão racista que não leva em conta a multiplicidade dos tons de pele, cabelos, olhos e demais traços fenótipos negros.

E é por isso que é tão importante o trabalho de fortalecimento da identidade negra, feita por Dione Maria com os seus filhos e filhas. Embora, com o passar dos anos eles/elas tenham ficado com a pele cada vez mais escura, ainda tem o tom mais claro que a sua mãe e é por isso que ela diz que eles e elas são negros “porque a mãe é negra, o pai é negro” e “toda a família é negra e onde moram é todo mundo negro” e mesmo eles e elas sendo mais “clarinhos”, são negros igual a mãe, demarcando as características étnicas do quilombo Cruz da Menina e o seu sentimento de pertencimentos dos seus filhos e filhas.

Ainda acerca da construção das resistências, no que concerne à criação dos filhos e filhas, nossa interlocutora destaca que a uma divisão de todos os afazeres domésticos independentemente do gênero, “todos trabalham”. Já escutou de pessoas

---

<sup>84</sup> Para mais detalhes acesse: [Casal branco acusa jovem negro de roubar a própria bicicleta no Rio \(uol.com.br\)](https://www.uol.com.br) acesso no dia 29/02/2024 às 13:16.

<sup>85</sup> Dione Maria da Silva em entrevista a pesquisadora no dia 27 de janeiro de 2023.

próximas diversas críticas por colocar o filho para fazer tais atividades e sobre isto ela reflete que não é porque que ele e o seu esposo fazem os serviços domésticos se tornam menos homens.

Por fim, gostaria de apontar o momento que Dione Maria acentua ser mais marcante da sua trajetória:

Só o que tá marcando a minha vida até hoje é a partida do meu filho! Só o que me marca até hoje! Eu não consigo tirar essa ferida, só isso que me marca até hoje! [...] Eu peço a deus assim todos os dias, eu peço a deus misericórdia a ele, peço a deus que ele venha tirar de mim essa angustia, esse peso da minha mente. [...] E assim eu me sinto mais mal assim, quando eu vejo, quando eu vejo é, as crianças brincando, assim quando [...] têm uma festinha de aniversário que muitas das vezes, uma festa de aniversário, festa de final de ano, que é eu vejo todo mundo brincando, as crianças brincando, todo mundo brincando e quando eu olho assim ele não tá! As vezes aqui em casa também, quando eu coloco o almoço, quando eu faço café, as vezes até chamo ele! [...] (Dione Maria da Silva em entrevista à pesquisadora no dia 27 de janeiro de 2023)

Ao relatar o momento que mais marca a sua trajetória, nós duas choramos juntas, mesmo não sendo mãe, senti toda a dor que Dione Maria carrega no peito, uma dor imensurável que é compartilhada por diversas mães pretas, a perda do filho. No caso da nossa interlocutora se sucedeu com a perda precoce do seu terceiro filho, que se foi quando tinha por volta dos 5 anos de idade. Ele adoeceu, foi até o pronto atendimento e infelizmente não resistiu. Relembrar esse episódio foi muito difícil, afinal, seu filho não voltará para os seus braços, ele não estará presente em datas comemorativas e nem nas festas de aniversário.

Quantas mães negras não tiveram o direito de ver o seu filho crescer? Quantas mães pretas não sentem a mesma dor da nossa interlocutora? O genocídio da população negra leva vidas e histórias, mas para o Estado e os noticiários televisivos se resumem a números. No caso do filho de Dione Maria, se tivesse tido um olhar mais cuidadoso por parte do Estado no que concerne a saúde das crianças do território, muito possivelmente ele estaria aqui, pois como destacado anteriormente, temos políticas públicas que visam prevenir doenças pré-existentes na população negra, mas na prática existe uma negligência por parte do Estado brasileiro.

Apesar das dores imposta pela branquitude e pelo racismo, Dione Maria se move assim como nos convida a bell hooks (2016), por isso não quero reduzir toda a sua história a perda do seu filho, que dói e revolta a todos/as nós, afinal o genocídio da população negra se iniciou desde a chegada do primeiro navio negreiro que trouxe nossos ancestrais forçadamente para esta terra e permanece até os dias atuais. Seja por

meio da violência do Estado que através do aparato da dita segurança pública, destina várias balas achadas em corpos negros periféricos, seja por meio da negação de serviços públicos como educação, saúde e o direito ao território.

Dione Maria resiste e formula resistências através do fortalecimento da sua identidade negra e dos seus filhos e filhas, com a sua participação política na Associação do território, com o sorriso que coloca no rosto, não deixando a dor paralisá-la ela tenciona e reflete o seu mundo com práticas antirracistas, pois a sua potencialidade transforma os espaços “[...] valendo-se das dores e sofrimentos para construir relações renovadas com a vida.” (ALMEIDA, 2018, p. 62).

### **3.3 Construindo resistências: estratégias de enfrentamento aos racismos elaboradas pelas mulheres de Cruz da Menina.**

Pensar em práticas de enfrentamento ao racismo é um importante processo desenvolvido pelas mulheres do quilombo Cruz da Menina. Tendo em vista, que o racismo no Brasil de acordo com o sociólogo Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (1995) se configura como um racismo “sem cara”, universalista e que nega que exista a “presença integral” de pessoas negras e indígenas.

Guimarães (1995), pontua ainda que no caso do racismo brasileiro, o racista é a pessoa que separa e não a que nega a “humanidade de outrem”. Este fato se deve a formulação social da nação brasileira, alicerçada pelo mito da democracia racial. Como em um paraíso tropical existiria discriminações raciais? Se a nossa formação é “pautada” em um convívio harmônico entre as raças? Esse mito fundador, nega e trata como inexistente o racismo no Brasil, mas na verdade sabemos que o racismo vivenciado aqui é tão duro que construiu o negro como um não ser, uma raça “inferior” parafraseando Sueli Carneiro (2005).

Por isto, Guimarães (1995) argumenta que o antirracismo para nós negros, significa antes de tudo, a admissão da nossa “raça”, “[...] isto é, a percepção racializada de si mesmo e dos outros. Isso significa a reconstrução da negritude a partir da rica herança africana[...].” (GUIMARÃES, 1995, p. 43), ou em outras formas de resistências negras traçadas historicamente e pautadas no território, como é o caso das comunidades quilombolas.

Inclusive, vale frisar, que a raça nesta pesquisa não é entendida no sentido biológico que foi utilizada pelos invasores impondo uma “superioridade branca” em detrimento de uma suposta “inferioridade negra”. Ao contrário, aqui é compreendido como uma formulação do social, que foi e ainda é utilizada pelo movimento negro com

uma nova interpretação, que se baseia na dimensão social e política evidencia Nilma Lino Gomes (2005).

Postas essas questões iniciais, gostaria de lembrar as festividades do dia da consciência negra, que ocorreram no dia 20 de novembro de 2022<sup>86</sup>, na Comunidade Quilombola Cruz da Menina. Este dia foi marcado por diversas atividades no território, tivemos o desfile da beleza negra na qual fui convidada como jurada; apresentações culturais do grupo de dança afro Oxumaré; bandas de forró e uma palestra intitulada “Racismo, Intolerância Religiosa e a Violência nos quilombos” que nos ateremos mais nesta análise.

A liderança comunitária Bianca Cristina foi quem conduziu toda a palestra, iniciando com reflexões acerca da construção da identidade negra e quilombola, seguido pela denúncia das exclusões experienciadas e os eventos racistas nas trajetórias coletivas, foi neste momento que ela convidou Marinalva Maria para contar um “causo”.

Marinalva Maria, por sua vez, falou da sua trajetória de vida e destacou especificamente o racismo vivido na escola e como essa experiência traumática interferiu na sua vida e de todas as crianças do quilombo, que acabavam por desistir dos estudos, assim como ela também fez<sup>87</sup>.

Mais adiante, nossa interlocutora denunciou mais um evento racista por ela vivenciado, este era recente, e teria ocorrido em um estabelecimento comercial na cidade de Guarabira, próxima ao município de Dona Inês. Ela salientou que o segurança da loja a perseguiu do início ao fim da compra, ela o ignorou e fingiu que não estava vendo, pois aquilo não a lhe incomodava mais. E é por isto, que Marinalva Maria problematizou a importância de orientar os/as filhos/as a se defender do racismo, pois é preciso fortalecer eles/elas dentro do quilombo, que para ela é um lugar seguro.

De fato, ensinar a se autodefender pode “[...] recuperar o sentimento de dignidade, de orgulho e de autoconfiança [...]” (GUIMARÃES, 1995, p.43). Pois, o racismo é um “[...] comportamento, uma ação, resultante da aversão, por vezes, do ódio, em relação a pessoas que possuem um pertencimento racial observável por meio de sinais, tais como: cor da pele, tipo de cabelo, etc. [...]” que se “expressa de duas formas interligadas: a individual e a institucional” (GOMES, 2005, p. 52).

---

<sup>86</sup> Diário de campo, festividades do dia da consciência negra no território de Cruz da Menina no dia 20 de novembro de 2022.

<sup>87</sup> Para mais detalhes da história de vida da nossa interlocutora Marinalva Maria da Silva Teófilo ver o capítulo anterior.

A própria Marinalva Maria, explicou na entrevista que ela juntamente com outras mulheres negras e quilombolas do território buscavam estratégias políticas de defesa:

[...] antes você chegava na cidade aí dizia assim, “oh, é a mata pegou fogo!”, só que você não sabia porque que a mata pegou fogo, quando a mata pega fogo o que é que fica? Fica tudo preto, e a gente tem essa mania até hoje, é difícil você ver uma pessoa aqui da comunidade andando sozinha na cidade, muito difícil você vai ver? Mas você vai ver assim uma, duas, se for só, mas pode olhar que têm a criança, o filho do lado, porque eles, a gente não tem mania de andar só. [...] chegava na cidade entrava dentro do supermercado, muita gente ficava olhando se você ia pegar alguma coisa, é [...] muitos cobrava conta de outra pessoa pra você, isso já aconteceu comigo várias vezes [...] (Marinalva Maria da Silva Teófilo, em entrevista à pesquisadora no dia 11 de dezembro de 2022).

Ao relembrar as situações racistas nossa interlocutora argumenta que elas possuem uma “mania”, o ato de andar juntas, seja umas com as outras, ou acompanhadas pelos filhos ou filhas. Essa é uma estratégia que permanece até os dias de hoje, e ao meu ver, é uma tática desenvolvida para enfrentar o racismo. Para bell hooks (2019) faz todo sentido, que pessoas negras se autosegrem para se protegerem.

Outra forma, apresentada por Marinalva Maria, para enfrentar os episódios de racismo é levar o racista a refletir suas atitudes. Como exemplo ela cita uma situação na qual foi confundida com outra pessoa do quilombo, e cobrada de uma dívida que não possuía. O que vemos aqui, mais uma vez, é a visão racista da branquitude que tenta “definir” nós negros e negras como iguais.

Neste momento, Marinalva Maria experienciou o preconceito racial que é o julgamento negativo de um membro ou grupo social, materializado por meio da discriminação racial que saiu do mundo das crenças (GOMES, 2005) e foi vivenciada de forma direta quando ela foi expressamente excluída pela sua cor e pertença étnica racial.

Mas como ela reagiu? nossa interlocutora começou a questionar o racista se ele lembrava de ter vendido para ela, e ela ainda frisou que se quer sabia onde era o seu estabelecimento. Logo após essas reflexões ele pediu desculpa para ela. Diante desta observação, Marinalva Maria argumentou a importância do autocontrole, mesmo que o sangue ferva, para assim o que pode ser usado para a sua defesa, não ser usado para a sua condenação, e ainda sugere duas estratégias políticas para enfrentar o racismo.

A primeira delas é utilizar a tecnologia como uma arma potente, usando aparelhos eletrônicos para gravar os eventos racistas e levar para a justiça. Embora,

como reflete Bianca Cristina seja preciso o cumprimento da lei, já que “o pessoal comete racismo e continua solto”. Entendemos que apesar de todas as fragilidades e descumprimentos da justiça, a denúncia ainda é uma saída para enfrentar o racismo. A segunda seria ignorar “[...] porque uma parede sozinha, ele não vai lutar com uma parede sozinha, então você dá logo uma, coloca logo uma parede na frente dele que é pra ele barrar logo né? [...]”.

Ao refletir que “colocar uma parede na frente do racista, barra”, a parede se torna uma metáfora que traduz o momento que ela sai da cena colonial. Ao perceber que não adianta tentar se explicar, pois escreve Kilomba (2019) “o racismo não é sobre a falta de informação mas sobre a dominação da branquitude”, e é o ato de “[...] estabelecimento de limites que leva à própria descolonização [...]” (KILOMBA, 2019, p.230).

Já para Dione Maria, diferentemente de antes que ela reagia com o uso da autodefesa física, hoje ela diz que primeiro reflete o que a pessoa falou para depois questionar a pessoa porque falou aquilo com ela. Indo mas além ela diz:

[...] agora quando alguém nos desrespeita, aí a gente, em vez de baixar a cabeça, né? pra mostrar que a gente não é o que muitas das vezes o povo pensa né? Nos bota pra baixo, nos desmotiva, aí você vai dá aquele *up*, ah eu vou mostrar que eu não sou aquilo e muitas das vezes alguém vai e se arrepende de ter falado aquilo comigo, e é o que muito que acontece, é isso. (Dione Maria da Silva em entrevista à pesquisadora no dia 21 de janeiro de 2023).

Dione Maria lembra que antes ela “abaixava a cabeça”. Agora ela dá um *up*, uma elevada na sua autoestima para assim demonstrar não ser o que as fantasias brancas definem. Tais atitudes demonstram que é ela que define quem ela é, com toda a sua complexidade e beleza, essa é a importância da autodefinição (COLLINS, 2019) nos processos de empoderamento.

Por fim, resalto uma última reflexão apontada por Marinalva Maria quando a questioneei se ela teria mais uma coisa a dizer, ela disse:

Mulher só tem um, uma coisa, uma, eu sempre falo mai até aqui eu não tive nenhuma resposta. Eu fiz a pergunta e eu mesmo respondi, eu disse, que tem uma ladeira aqui em cima, que eu acho que ninguém nunca se tocou nesse nome, ela se chama ladeira dos macacos [...] desde que eu me entendo por gente que ela se chama assim, aí eu disse assim, eu pergunto as meninas, vocês nunca tiveram curiosidade não? De saber porque que essa ladeira se chama ladeira dos macacos? Aí as meninas disse não, eu disse quem é que mora abaixo da ladeira? [...] não tem como você descobrir quem foi que botou, que deu esse nome entendeu? Quem foi que batizou a ladeira como nome dos macacos e até hoje você pode perguntar, como é o nome mesmo dessa ladeira? Todo mundo vai dizer, ladeira dos macacos. E cortando as

palavras, ir cortando, minha gente é uma ladeira, uma ladeira normal e pronto, pra que ladeira dos macacos? (Marinalva Maria em entrevista à pesquisadora no dia 11 de dezembro de 2022)

Marinalva Maria acrescenta uma importante discussão que é a descolonização da linguagem. Ela encaminha as outras mulheres do quilombo a refletirem o nome racista de uma ladeira que leva ao território, intitulada de “ladeira dos macacos”. As outras mulheres não tinham se atentado, como aquela nomeação é violenta. Pois, dentre os insultos racistas, utilizados pela branquitude está a infeliz comparação de nós negros/as aos macacos.

É fato que “nenhuma língua tem cor em si simplesmente porque as línguas não existem em si. Mas as línguas têm sujeitos por trás delas” afirma o linguista Gabriel Nascimento (2019), e pensando, especificamente, na língua portuguesa, os sujeitos por trás desta língua foram os que invadiram as terras do que viria a ser Brasil, inferiorizou e dominou os povos originários e posteriormente trouxe forçadamente os povos das diversas partes do Continente Africano para essa territorialidade.

Logo a língua portuguesa foi quem reforçou a colonização ao nomear tanto os povos indígenas como “índios” e os povos vindos de África com a palavra pejorativa de “escravo”. Essas nomeações demonstram o poder das invasões portuguesas que instituíam o outro como estranho e inferior, por isso é preciso refletirmos sobre o racismo linguístico (NASCIMENTO, 2019).

Assim ao levantar a reflexão sobre “a ladeira dos macacos” e apontar a importância de “ir cortando”, Marinalva Maria está descolonizando a linguagem, uma vez que não importa como surgiu ou quem nomeou a ladeira com essa visão racista, é preciso parar de reproduzir essa relação de poder.

Afinal, a ladeira é só uma ladeira, e essa consciência política do seu lugar no mundo e a possibilidade de mudá-lo é transcrita da realidade individual de Marinalva Maria quanto das nossas demais interlocutoras que juntas por meio da Associação puderam conquistar mudanças sociais conforme veremos no próximo tópico.

### 3.4 ACRQCM: Um Importante Espaço de Resistência Negra, Feminina e Quilombola.

**Figura 14:** Posse da Nova diretoria da ACRQCM



**Fonte:** Jornal Folha de Belém (2011).

Na foto acima, é possível visualizarmos a posse das mulheres quilombolas do núcleo familiar Silva na presidência da Associação da Comunidade dos Remanescentes de Quilombos Cruz da Menina (ACRQCM), no dia 7 de agosto de 2011<sup>88</sup>. Ao centro da foto temos a liderança Bianca Cristina que discursa e ao seu lado Marinalva Maria, eleitas respectivamente como Presidenta e vice-presidenta. Logo após uma conturbada institucionalização da associação, marcado por conflitos internos, externos, políticos e de gênero, aonde como já foi salientado, um grupo de pessoas da comunidade que era aliado da nova gestão eleita no município de Dona Inês no ano de 2008, instituiu a associação e inseriu um aliado seu como presidente, que veio inclusive a ser um único homem a ocupar tal função, nesses 16 anos da entidade.

Foi um tiro pelas costas, afinal, as mulheres do núcleo Silva que já vinham desenvolvendo ações no território e foram as principais articuladoras durante o processo de autorreconhecimento da comunidade negra como remanescentes de quilombo se quer foi informada da formulação da associação. Bianca Cristina só descobriu que tinha uma associação quilombola no território 2 anos depois. Foi aí que ela e suas companheiras de

<sup>88</sup> Comunidade Quilombola Cruz da menina em Dona Inês Tem Nova Diretoria: a notícia apresenta a posse da nova diretoria da Associação da Comunidade dos Remanescentes de Quilombos Cruz da Menina e respectivamente a sua comemoração marcada pela presença de pessoas conhecidas e um bolo gigante. Disponível em: [.: Comunidade Quilombola Cruz da menina em Dona Inês Tem Nova Diretoria \(jornalfolhadebilempb.blogspot.com\)](http://jornalfolhadebilempb.blogspot.com).

luta adentraram a associação como sócias, foram candidatas e eleitas com uma expressiva votação, obtendo 15 votos de maioria em relação ao outro candidato à reeleição<sup>89</sup>.

Acredito que essa conjuntura marca não apenas uma disputa política contra o poder municipal, que tentava a todo custo dominar no quilombo e negar a sua autonomia, mas acima de tudo, uma disputa de gênero. É o momento que as mulheres quilombolas se apropriam da ACRQCM como uma importante ferramenta para as lutas coletivas, demonstrando que o lugar da mulher negra estar é onde ela quiser. A prova disto é que toda a diretoria eleita era composta por mulheres, sendo elas: Bianca Cristina da Silva como presidenta, Marinalva Maria Teófilo como vice-presidenta, no cargo de tesoureira Cleide Trajano, na secretaria Dione Maria, como diretora Cultural Michele Ione e no conselho fiscal Rosicleide Trajano; Jéssica Maria e Elisângela Manu<sup>90</sup>.

Após assumirem a presidência da instituição houve um aumento expressivo de sócios e sócias, saindo de 45 para 269, tal fato se desenvolve após um processo de conscientização feito com toda a comunidade destacando a importância daquela instituição para lutar pelo bem comum de todos e todas. Deste quantitativo de sócios/as 95% que participa assiduamente das tomadas de decisões são mulheres<sup>91</sup>, como podemos ver na figura abaixo:

**Figura 15:** Reunião Ordinária da ACRQCM.



<sup>89</sup> Bianca Cristina da Silva Gregório em entrevista a pesquisadora no dia 14 de fevereiro de 2024.

<sup>90</sup> **Idem.**

<sup>91</sup> **Idem.**

**Fonte:** Facebook da Associação dos Remanescentes de Quilombos Cruz da Menina. (2022)

Ao nos debruçarmos na fotografia da reunião realizada no dia 8 de outubro de 2022, podemos visualizar a presidenta e liderança Bianca Cristina em frente a associação provisória que já foi substituída por uma maior localizada em frente à escola do quilombo que tem a capacidade de acolher todas e todos dentro, diferentemente da imagem acima.

O que mais nos chama a atenção, é o fato de ter poucos homens cerca de três homens adultos e algumas crianças acompanhadas das suas mães. E as demais pessoas são mulheres de diversas gerações, o que expõe como a participação masculina é baixa, nossas interlocutoras destacaram que é raro aparecer homens nas reuniões, são associados mas não participam.

Para elas os homens não tem a paciência de lutar pelas as coisas, de se engajarem na luta ou buscar recursos. Assim são as mulheres que organizadas por meio da associação, começaram a trazer mudanças sociais e políticas no território. Essa reflexão vem de encontro a que levantou a historiadora Mariléa de Almeida (2018), para elas as mulheres quilombolas possuem modos singulares de fazer política contendo mais sensibilidades, no que se refere a empatia, perpassadas pelo ato de desenvolverem habilidades de saber o momento de “bater” e o momento de “amaciar”.

São muitas as conquistas coletivas desde a retomada das mulheres quilombolas do núcleo familiar Silva:

[...] a gente visualiza que foi um avanço para a comunidade foi a gente conseguir, é, **através de projetos, é cisternas, né? Pra dar melhoria de vida, né? É das pessoas da comunidade, porque a gente sofria muito com a questão da seca.** [...] Além de ter **conseguido habitação, né?** através da associação, além de ter conseguido também melhorar a questão da assistência por **cestas básicas** que a gente conseguiu implementar com mais é, uma maior atenção, porque aí a gente conseguiu atender a todos, né? na sua integralidade. E, ainda ajudar outras famílias de fora que não pertença à comunidade. Então, a partir da associação, a gente conseguiu trazer melhorias, conseguiu é pleitear alguns projetos, né? [...] (Bianca Cristina da Silva Gregório em entrevista à pesquisadora no dia 14 de fevereiro de 2023).

Foi por meio de parcerias que a associação sem fins lucrativos da Comunidade Quilombola Cruz da Menina trouxe mudanças sociais para o quilombo. Chegaram ao território reservatórios de água, que ao longo dos anos já totalizam 81 cisternas essa importante conquista, traz finalmente água potável para os/as quilombolas, que nos momentos de seca tinham que percorrer quilômetros em busca de água. Veio ainda casas de alvenaria destinadas para as famílias que viviam em casas de taipas. Ambas as

conquistas são uma questão de saúde pública, um direito humano básico, que devido ao abandono do Estado, era negado para eles/as.

A associação possibilitou atender com integralidade toda a comunidade quilombola com cestas básicas, e ainda pessoas que moram na cidade em uma parte “periférica” que também vivem com insegurança alimentar, além de outras conquistas coletivas. Tudo isto foi e ainda é possível graças a associação, pois “a partir da sua estruturação fica tudo mais fácil, porque não é só uma pessoa, mas um grupo” afirma Bianca Cristina.

Joice Berth (2019) discuti a importância de conselhos de bairros, plebiscitos, consultas prévias, entre outros espaços, como “mecanismos de participação popular dentro da rotina democrática”. É por meio destes espaços de participação que os “grupos oprimidos poderão ter acesso às decisões da vida pública, para além do voto a cada quatro anos” e “abrem a via para tantos diálogos e demandas sufocadas” (BERTH, 2019, p.53), nesse sentido, argumentamos que a ACRQCM é um importante espaço comunitário de resistência, de tomada de decisão, de empoderamento.

Esse empoderamento reflete-se também em uma mudança política no território, pois antes do autorreconhecimento e da institucionalização da associação as pessoas da comunidade eram “[...] muito preso, as pessoas eram muito fechadas, não tinham um desenvolvimento de sair para conversar para falar, de buscar as coisas, de ter atitude para ir atrás do que você queria né? E hoje a gente tem, através desses processos né?” diz Michele Ione.

Cabe por fim, ressaltar o que as mulheres quilombolas de Cruz da Menina vem destacando como foco principal da luta além da mais importante que é o território. Elas dizem:

O foco principal que a gente luta hoje, principalmente para ter reconhecimento, pra gente não ser só aquela mulher, só dona de casa, só aquela mulher de casa pro roçado, porque era antes era assim, antes era casa e roçado, hoje é diferente, hoje é casa e trabalho né? Não tou dizendo que roçado não seja trabalho porque é um trabalho maravilhoso, mas antes só tinha essa visão de roçado, de agricultura. Isso, isso, e hoje não, hoje você vai e faz essa etapa também, hoje você diz eu tenho um trabalho, eu tenho um emprego né? Eu sei o que é ter minha liberdade financeira entende? Isso é um orgulho pra uma mulher, no período que a gente vive hoje no século XXI, você morar no quilombo e dizer assim eu tenho a minha liberdade financeira, isso é muito maravilhoso. (Marinalva Maria da Silva Teófilo em entrevista à pesquisadora no dia 11 de dezembro de 2022).

Marinalva Maria pontua que o principal foco da luta atualmente é levar outras possibilidades para as mulheres do quilombo, saindo assim de um lugar que foi historicamente “destinado” a elas, como ser dona de casa ou agricultora. Isso não quer dizer que elas não ocupam tais ofícios, na verdade, por vezes, desempenham várias funções como vimos ao longo das trajetórias individuais das nossas interlocutoras mas entendem que tem outros horizontes possíveis.

Isto posto, outro importante ponto elencado por Marinalva Maria é a busca e incentivo pela liberdade financeira das mulheres. Para isto, a associação já desenvolveu e desenvolve diversas atividades direcionadas especificamente para as mulheres quilombolas como por exemplo, cursos profissionalizantes de pintura, corte e costura. Inclusive, fundou um grupo de costura nomeado “Costurando Raízes” aonde as mulheres costuram e debatem sobre questões vivenciadas no dia-a-dia, nos dedicaremos ao grupo de crocheteiras do quilombo a seguir.

### **3.5 Costurando Raízes e Conversando sobre gênero: As novas ações da Associação na busca por um empoderamento feminino**

Entre as estratégias de sobrevivência das mulheres de Cruz da Menina está o empreendedorismo, assim elas costuram, moldam argila e participam de eventos onde vendem seus produtos. Essas são as principais atividades direcionadas pela ACRQCM exclusivamente para as mulheres, organizadas por meio do grupo Costurando Raízes que foi fundado no ano de 2012, um ano após a posse das mulheres quilombolas do núcleo familiar Silva da associação.

O grupo Costurando Raízes se constitui como um espaço político que visa contribuir para a autonomia financeira das mulheres do território, e inicialmente, desenvolvia peças em crochê, ficando assim, conhecidas como as crocheteiras do quilombo. Atualmente o grupo do artesanato em barro e o grupo de costura conta com a participação de 13 mulheres que vem juntas desenvolvendo um projeto de ressignificação do tecido chita<sup>92</sup>. Pensando nisso, cabe rapidamente entender a posição política de ressignificar especificamente esse tecido.

Sabe-se que o tecido *chintz* surge de acordo com o pesquisador Jorge Duarte (2021) na Índia, e se caracterizava por ser um tecido com estampas florais vistosas, que representavam a diversidade da flora da região que era fabricado. Com o passar dos

---

<sup>92</sup> Bianca Cristina da Silva Gregório durante à entrevista coletiva realizada pela pesquisadora no dia 11 de fevereiro de 2024.

anos foi apropriado pela indústria europeia e foi através dos invasores portugueses e da indústria têxtil inglesa que chegou nas terras brasileiras.

Ao chegar aqui no Brasil o tecido chita começou a ser produzido “[...] tradicionalmente no tecido chamado morim e já com preço acessível, a chita disseminou-se na população [...]” (DUARTE, 2021, p.8), o morim que é uma espécie de tecido ralo de algodão foi a base da chita brasileira o que tornou acessível para as camadas mais pobres da sociedade.

Porém, o que mais nos chama atenção, quando pensamos nas vestimentas presentes no período colonial, são as imposições do sistema em demarcar e segregar a população por meio das vestes. O pesquisador Jorge Duarte (2021) e a pesquisadora Silvia Escorel (2000), por exemplo, apontam, respectivamente, que as cores das roupas eram utilizadas para segregar ao ponto que houve decretos, como o do ano de 1689, que restringia determinadas características das vestes como tecidos para pessoas abastardas.

Enquanto isso, os/as escravizados/as foram proibidas do “[...] o uso de determinados tipos de tecidos, cores e aviamentos”, esse ato é para Duarte (2021) “um processo de tentar criar uma distinção social por meio da vestimenta” (DUARTE, 2021 p.6). Já Escorel (2000), a partir da análise da indumentária dos personagens brancos e negros nas cenas urbanas registradas por meio de fotografias e pinturas, argumenta que o traje teria um papel social de reafirmar a subordinação das pessoas de pele escura.

Posto isto, observamos que há uma relação do poder colonial reproduzido por meio das vestes. Mas, qual é a relação com o tecido chita? É a pesquisadora Aline Monteiro (2012) que possibilita pensarmos a relação entre o uso da chita e o poder colonial, no qual consequentemente marginalizou o tecido. Monteiro (2012), dedicou-se ao estudo de duas saias da indumentaria de crioula<sup>93</sup> utilizada por mulheres negras escravizadas, no estado da Bahia oitocentista. Ela observou que os tecidos de algodão estampados não faziam parte do vestuário da elite da época.

Prosseguindo a autora, partindo de Torres (2004), cita que as saias eram de chita estampadas, com babados e um “perfeito capricho” no processo de sua confecção. Porém, Monteiro (2012), abre um parêntese, para ressaltar que por meio das análises de fotografias feitas na primeira metade do século XIX no Rio de Janeiro, a uma possibilidade de que mulheres negras livres e escravizadas podiam utilizar outras vestimentas para além do traje de crioula.

---

<sup>93</sup> Para Aline Monteiro (2012), a indumentaria ou traje de crioula, se refere a um conjunto de elementos formado essencialmente de turbante, blusa, saia, pano de costa, adereços e chilenos, quando esses podiam ser usados por mulheres livres (p.71).

Havia assim, um processo construído pela colonização de criar hierarquizações entre as próprias mulheres escravizadas, que mais uma vez, era reforçada pelas vestes por elas utilizadas. Por exemplo, as escravizadas de casa usavam vestidos de moda europeia ou o traje de crioula. Já as escravizadas de trabalhos mais pesados como na lavoura ou mineração não tinham tal possibilidade (MONTEIRO, 2012).

Diante de tais levantamentos, observa-se, que as roupas possuíam um papel social específico que era hierarquizar as mulheres negras escravizadas de trabalhos mais pesados. E assim, o uso da chita por essas mulheres, possivelmente, indica o motivo da sua marginalização. Por isso, em Cruz da Menina, o tecido era comumente utilizado para confecção de coberturas de mesa ou de colchões de palha<sup>94</sup>. Na direção oposta, o grupo costurando raízes vem transformando o tecido de chita em diversos modelos de vestidos, como é possível observarmos na figura a seguir:

**Figura 16:** Vestidos em Chita elaborados pelas mulheres quilombolas de Cruz da Menina



**Fonte:** Arquivo pessoal de Bianca Cristina cedido à pesquisadora.

Os vestidos acima foram expostos durante o 37º Salão do Artesanato Paraibano que teve como tema “Quilombo, Arte à Flor da Pele” e ocorreu entre os dias 12 de janeiro à 4 de fevereiro, na capital Paraibana, João Pessoa<sup>95</sup>. Na ocasião, a liderança comunitária Bianca Cristina foi homenageada com um painel exposto no evento, com a frase “reino no quilombo Cruz da Menina- Dona Inês”.

<sup>94</sup> Bianca Cristina da Silva Gregório durante à entrevista coletiva realizada pela pesquisadora no dia 11 de fevereiro de 2024.

<sup>95</sup> Para mais detalhes acesse: [Salão do Artesanato Paraibano funciona a partir desta sexta \(12\) em João Pessoa | Paraíba | G1 \(globo.com\)](https://g1.globo.com/paraiba/salao-do-artesanato-paraibano-funciona-a-partir-desta-sexta-12-em-joao-pessoa/)

Além da Bianca Cristina, outras interlocutoras, a exemplo Marinalva Maria também participaram revezando-se na exposição e venda dos produtos do quilombo ou indo ajudar por um dia como foi o caso de Dione Maria. Acerca dessa experiência nossas interlocutoras relataram a importância das vendas e da visibilidade dos seus produtos que foram inclusive para outros países.

Todavia, vale ressaltar, o que alerta Joice Berth (2019) acerca do empoderamento econômico por meio do empreendedorismo. Segundo a autora são as pessoas negras que historicamente empreendem não porque goste, mas por necessidade. Tendo em vista, que o racismo estrutural as impede de ter empregos formais e ainda estamos diante de um avanço do discurso neoliberal juntamente com a precarização do trabalho. Por isso é “[...] fundamental estar atento ao discurso “fácil” do empreendedorismo, que visa, muitas vezes, precarizar ainda mais situações dos trabalhadores, sobretudo para negros e negras [...]” (BERTH, 2019, p.48).

Por outro lado, as pesquisadoras Nathalia Zanella e Yana Magalhães (2023) observou que o afroempreendedorismo tornar-se para uma boa parte da população negra, um ato de inclusão social. Sendo, inclusive uma forma de dar oportunidades de empregos específicas para as pessoas negras, formulando assim estratégias jurídicas e políticas de enfrentamento do racismo no campo do empreendedorismo (AMARTINE, QUEIROZ, 2022) e na geração de renda como no caso do *black money* que busca girar o consumo e o dinheiro entre a comunidade negra.

Exclusivamente, para as mulheres negras, Adriana Silva (2023) em notas introdutórias argumenta que o empreendedorismo possibilita conquistar independência, autonomia e liberdade. Possibilitando assim, garantir o sustento da família e/ou obter uma renda extra. “[...]Para além de ser uma forma de superar as desigualdades de gênero, alcançando assim a sua autonomia e empoderamento tanto financeiro, quanto social” (SILVA, 2023, p.3).

Voltando nosso olhar para os vestidos, podemos observar algo marcante da estética elaborada pelo grupo Costurando Raízes, as cores fortes, como o amarelo e o vinho juntamente com as estampas da chita. Na primeira fotografia, o vestido vinho em primeiro plano, tem uma estampa de chita que nos lembra o tecido kente que teve sua origem em África nos povos *ashanti* e *ewe* pela similariedade com as “[...] padronagens geométricas complexas montadas a partir das formas básicas do triângulo, losango e retângulo, de cores vivas (sobretudo vermelho, verde, amarelo e azul) [...]” (SCOREL, 2000, p. 50), esse tecido, inclusive vem sendo utilizado como sinal da identidade negra.

Os demais vestidos utilizam a chita ao longo de todo o recorte, com estampas de flores grandes ou pequenas, acrescentado ainda do crochê. Tais fazeres e saberes elaborados no grupo de costura se assemelha a moda afro-brasileira, que segundo a pesquisadora Maria Santos (2022) é uma expressão que se popularizou dentro das faculdades de moda desde 2010, e, é caracterizada por ser uma moda contemporânea que carrega em seu bojo a luta de resistência da população negra. Essa é uma moda que vem “[...] das periferias, vem dos terreiros, vem dos quilombos, vem das marchas e manifestações de resistência negra [...]” (SANTOS, 2022, p.37).

Outra atividade desenvolvida pelas mulheres do quilombo Cruz da Menina é o artesanato de barro, um saber-fazer que foi retomado recentemente, mas que já fazia parte da infância das mulheres do quilombo. Quando elas eram crianças faziam casa de boneca, do mesmo jeito que era a casa da mãe delas, subindo paredes, fazendo sala, quarto, cozinha e banheiros. As bonecas eram feitas de milho, pois naquele tempo ainda não sabiam fazer as bonecas de argilas<sup>96</sup>.

Quando chovia derretia, foi com os anos que foram aprimorando esse saber orgânico quilombola como nomeia Antônio Bispo dos Santos (2019) que é um conhecimento próprio químico, não podendo deixar ar na argila, ir aquecendo aos poucos o forno, saber a hora de desligar o forno e colocar as peças e, por fim o melhor horário para queima que é a noite<sup>97</sup>.

**Figura 17:** Peças produzidas pelo grupo de barro do quilombo Cruz da Menina



**Fonte:** Arquivo pessoal de Marinalva Maria cedido à pesquisadora.

<sup>96</sup> Marinalva Maria da Silva Teófilo durante à entrevista coletiva realizada pela pesquisadora no dia 11 de fevereiro de 2024.

<sup>97</sup> Marinalva Maria da Silva Teófilo e Maria do Socorro da Silva durante à entrevista coletiva realizada pela pesquisadora no dia 11 de fevereiro de 2024.

Nossa interlocutora Marinalva Maria é uma das artesãs das peças acima, que retratam imagens sacras, como a de cristo na Cruz e do anjinho, ou peças para uso culinário como os pratos e xícaras, além das representações cotidianas como uma pessoa andando em cima de um jumento. Para ela, quando pega na argila e começa a manuseá-la, vem naturalmente imagens na sua cabeça e a partir daí ela vai tentando recriar no barro.

Relembrou com muito afeto, um dia que ela estava sozinha na sua cozinha, todo mundo dormindo e ela fazendo uma peça, quando terminou era o seu pai, o rosto ficou idêntico. Infelizmente a peça quebrou e mesmo tentando refazê-la não conseguiu, pois “cada peça que você faz nenhuma fica idêntica, sempre tem o seu formato”, e, é como se cada “peça tivesse um sentimento e uma emoção”<sup>98</sup>.

Além de todos os saberes orgânicos desenvolvidos no Costurando Raízes, o grupo tem um papel político fundamental, é lá que as mulheres costuram e refletem sobre a questão de gênero:

[...]então a gente está tentando tirar essas mulheres de dentro de casa, pra fazer um momento na associação. Então todo domingo à tarde a gente está se reunindo, pra fazer crochê e conversar sobre as questões sociais, as questões, as dificuldades que as mulheres enfrentam, que elas enfrenta em casa [...] é aqui na comunidade a gente não tem muito essa questão de violência e tal, mas tem algumas opressões, que algumas sofrem, mas é, tá dando pra levar. E assim a gente vem conversando e algumas vezes vem se sobressaindo e tirando aquele medo, de tudo o que fazer, só faz se for com a autorização do marido. E assim a gente viu que evoluiu muito, é esse querer da mulher fazer sem precisar de depender do Marido, né? Aí eu vou, eu vou, e pronto, tranquilo. Então, isso é louvado, isso é muito gratificante pra gente ver que a gente tá vendo outras mulheres saindo de suas casas pra fazer algo, buscando algo para sua melhoria, sem precisar depender do esposo. (Bianca Cristina da Silva Gregório em entrevista à pesquisadora no dia 14 de fevereiro de 2023)

A liderança comunitária Bianca Cristina destaca que durante os domingos, ela está tentando tirar as mulheres de dentro de suas casas e para irem até a associação. Para além de fazerem o crochê, conversarem e refletirem sobre as dificuldades enfrentadas por elas, principalmente nas suas casas com os seus companheiros. Isso demonstra a formulação de um espaço seguro (COLLINS,2019) de acolhimento, aonde elas se aponham juntas.

Uma das principais mudanças que é possível visualizar é o combate as opressões de gênero, afinal, nas linhas das interseccionalidades (AKOTIRENE, 2019) que as ultrapassam, dividem a raça e a geolocalização como negros e quilombolas, no entanto

---

<sup>98</sup> Dione Maria da Silva durante à entrevista coletiva realizada pela pesquisadora no dia 11 de fevereiro de 2024.

são mulheres negras e acabam sofrendo do sexismo por parte dos homens do território. Essa compreensão, é fundamental para combater e direcionar movimentos de insurgências e resistências.

Assim, as mulheres, negras, quilombolas e de Cruz da Menina vem mudando a relação com os seus companheiros, que antes perpassava o medo de tudo que iriam fazer pedir autorização a eles. Hoje elas se desfazem da submissão imposta pelo machismo e vão atrás do que querem.

Portanto, vemos que a Associação da Comunidade dos Remanescentes de quilombos Cruz da Menina é um espaço político de resistência negra, feminina e quilombola. Em que cria um ambiente favorável para desenvolvimento de processos de empoderamento coletivo das mulheres do território, por meio de ações como o grupo de costura costurando raízes, essas mulheres têm acesso a renda, que se reflete nas suas posturas políticas também debatidas afetivamente durante o processo de costura. Assim, quando elas costuram, tecem outras histórias, realidades fora da curva do patriarcado, com certeza essa é uma mudança política de empoderamento (BERTH, 2019).

#### 4. Considerações Finais

Diante do que foi exposto nessa pesquisa, analisamos a importância da construção da identidade negra e quilombola como uma estratégia política para finalmente conseguir acessar os direitos humanos fundamentais para sobrevivência no século XXI, resistindo assim contra ao sistema cisheteropatriarcal europeu.

Segundo o dicionário Dicio<sup>99</sup> a palavra resistência significa “uma ação ou efeito de resistir, de não ceder nem sucumbir. Uma recusa de submissão à vontade de outrem; oposição”. Essa é uma palavra forte, pois, carrega consigo uma ação constante de luta, das pessoas inseridas na marginalização como as mulheres negras e quilombolas.

Ao nos debruçarmos sobre as trajetórias das resistências comunitárias das mulheres negras e quilombolas do território de Cruz da Menina, observamos, que essas histórias perpassam necessariamente a luta por sobrevivência mediante uma sociedade racista, sexista e ruralista. Amparadas pelo Estado que reproduz todas as hierarquizações formuladas pelo colonialismo e tendo como eixo central o racismo.

Por isto, é tão importante e necessário uma análise crítica do mundo ao seu redor, não adianta querer lutar contra um “inimigo” inominável, é preciso traçar estratégias políticas. Neste contexto, as memórias dos mais velhos e também dos jovens da comunidade negra, foram a maior arma política utilizada para lutarem pelo direito a terra/território (SILVA, 2022).

Percebemos, que “o processo de se tornar quilombola permitiu a criação de novos sentidos sobre o passado” (ALMEIDA, 2018, p. 234), já que as memórias coletivas de submissão, perdas e ameaças exercidas pelos fazendeiros, e posteriormente, a estigmatização sobre “as pessoas de Cruz da Menina” construída pela branquitude urbana de Dona Inês, que criou, inclusive o mito da existência de “canibais” no território, se tornaram memórias de resistências ressignificadas.

Tais memórias nos fazem recordar o povo negro de Água Negra do livro Torto Arado (2019), de Itamar Viera Júnior, onde Bibiana, ao ser interrogada por um delegado que investiga a morte do fazendeiro que oprimia o quilombo, se afirmou como professora, casada por muitos anos com um militante e quilombola. O delegado, por sua vez disse que ninguém nunca havia falado sobre quilombos na região, e Bibiana contra-argumentou que a “história de sofrimento e luta diz que nós somos quilombolas”. Foi

---

<sup>99</sup> Para mais detalhes ver: <https://www.dicio.com.br/resistencia/> acesso no dia 06/03/2024 às 22:40.

nesse momento, que ela usou estrategicamente o caminho quilombola (FIGUEREDO, 2012).

Nas trajetórias de vida das nossas interlocutoras o caminho quilombola possibilitou a formulação de uma consciência política sobre o lugar que elas ocupam no mundo. Por isso, é tão importante ocupar diversos espaços, sejam eles no quilombo ou fora dele, exercendo os ofícios políticos de lideranças; professoras; artesãs; cabeleireiras; manicures ou agricultoras. Evidenciam ainda a relevância da autodefinição e autoafirmação (COLLINS, 2019) da identidade negra e quilombola para produzir uma coletividade que busque uma verdadeira mudança política e social, que tenha como objetivo a luta pela terra, saúde, educação.

Mas não é só de memórias ruins e dolorosas que marcam a história da comunidade negra. São memórias de experiências negras e camponesas, contadas e recontadas pelos mais velhos, pois, depois das labutas diárias, os mais jovens se reuniam pela parte da noite para escutar contos dos mais velhos, aprendendo saberes vindos do outro lado do Oceano.

Contextualizadas em memórias de festividades, brincadeiras, saberes de como cuidar da roça, do tempo de plantar, do rio que dividia o quilombo e era utilizado para tomar banho, do contato íntimo com a natureza que lhe mandava ou melhor ainda manda, sinais de quando vai chover, por exemplo, saber esse que herdei do meu bisavô quilombola.

É visto ainda que antes das nossas interlocutoras serem quilombolas, elas são negras, e possuíam relações diversas com essa identidade hora negando-a, hora se autoafirmando, do mesmo jeito toda a comunidade negra de Cruz da Menina. Por isso, foi tão importante o fortalecimento da identidade negra para constitui-se como quilombola. Tornar-se quilombola, assim como tornar-se negra, é acima de tudo uma identidade política.

A partir desse entendimento, nossas interlocutoras tiveram que criar estratégias para lutarem em prol da coletividade. Mas como explicar as diversas disputas internas que, por fim, as excluíram da associação que elas mesmas haviam organizado? Esse é um ponto necessário para reflexão, e para entender é preciso nos despir do essencialismo e misticismo que todas as comunidades quilombolas são unidas, que não há divergência.

Aqui, cabe mais uma vez consultarmos a ferramenta analítica da interseccionalidade (AKOTIRENE, 2019), e assim relembrarmos que são mulheres negras, quilombolas e de Cruz da Menina e por mais que dividam a raça e o

pertencimento étnico-racial com os homens do território, não suportam ver mulheres ocupando espaços de poder, como a presidência da associação.

Ao travar estratégias as mulheres quilombolas do núcleo familiar Silva, conseguiram ser eleitas como presidentas da associação, e assim, utilizar esse importante espaço dentro do sistema democrático para operarem mudanças coletivas, sem distinção de gênero, pois o foco principal é a comunidade, “o nosso povo”, como elas apontam.

Todas as resistências travadas em múltiplos espaços dentro e fora do quilombo, com saberes apreendidos fora mas sempre trazidos para dentro pois é necessário não perder a essência diz o mestre Antônio Bispo dos Santos (2019), se materializaram em três espaços: o Salão a sua Beleza Renovada; a Escola Municipal Educador Paulo Freire e a Associação da Comunidade dos Remanescentes de Quilombos Cruz da Menina. São espaços que trabalham a autodefinição política da identidade negra, pautadas pela construção de uma autoestima e autoaceitação do cabelo, da cor da pele, do pertencimento étnico-racial, afinal a revolução começa dentro de nós.

Além destas questões políticas, ressaltamos, a relevância da breve análise das políticas públicas de saúde e educação no território de Cruz da Menina, para ser um suporte nas implementações destes direitos fundamentais, que vem sendo negligenciados por parte do Estado brasileiro. Tal como o direito a titulação, que ainda é perpassado pela morosidade e reforçado por uma das práticas da governamentalidade racista (ALMEIDA, 2018).

Analizamos ainda, que diante das reflexões apontadas ao longo dessa dissertação, frisamos, a importância do aprofundamento de algumas questões específicas como: a história da ocupação da comunidade quilombola Cruz da Menina; questões genéticas pré-existentes na comunidade; se a educação do quilombo está dentro dos parâmetros de uma Educação Escolar Quilombola; as múltiplas religiosidades do território.

Sabemos que devido as limitações da pesquisa como o tempo curto do mestrado, não conseguimos utilizar mais fontes que poderiam ter contribuído para a história de ocupação da comunidade quilombola e também se tornou inviável expandir o número de interlocutoras. Posto isto, e tendo em vista, que o nosso principal objetivo era visibilizar as trajetórias de lutas comunitárias das nossas interlocutoras Bianca Cristina, Marinalva Maria, Dione Maria, Michele Ione e Maria do Socorro, não temos como objetivo encontrar respostas, mas indicar caminhos possíveis para a expansão e o

desenvolvimento de pesquisas sobre as mulheres do território de Cruz da Menina e suas diversidades.

Por fim, iniciamos essa pesquisa com a hipótese de que apresentaria nas trajetórias coletivas um movimento de empoderamento individual da liderança comunitária Bianca Cristina que teria possibilitado criar um ambiente favorável para as demais mulheres do território se empoderarem. Já que “[...] O empoderamento individual e coletivo são duas faces indissociáveis do mesmo processo [...]” afirma Joice Berth (2019). E podemos sim afirmar que as mulheres do território de Cruz da Menina veem desenvolvendo um processo contínuo de empoderamento.

Salientamos que é possível visualizarmos essa tomada de poder, por parte das mulheres do território, suas ações remetem a uma noção freiriana de empoderamento, que segundo Berth (2019) é constituído pela formulação de uma consciência crítica da realidade entrelaçado com uma prática transformadora. Essa prática transformadora é vista na autoestima e autonomia das mulheres negras e quilombolas de Cruz da Menina entrelaçadas na luta pela terra, saúde e educação digna para todos os quilombolas, pelo direito de ter água potável acessível e uma casa para resistirem.

Para concluir, entendemos que essas movimentações das mulheres negras e quilombolas do território de Cruz da Menina perpassam um legado ancestral das Vozes-Mulheres (EVARISTO, 2017), que vinham forçadamente para esse território, foram escravizadas, mas não aceitaram tal imposição e sempre foram insubmissas, lutando por liberdade. São vozes que lutaram ontem contra os senhores da casa grande e hoje por reparação, dignidade, cidadania e direitos.

## REFERÊNCIAS

ABUMANSSUR, Edin Sued. A Conversão ao pentecostalismo em comunidades tradicionais. **Horizonte**, Belo Horizonte, v.9, n.22, p. 329-415, 2021. Disponível: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.21755841.2011v9n22p396>. Acessado no dia 11/11/2023 às 21:15.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. 1. ed. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

AKOTIRENE, Carla, **Interseccionalidade**. Pólen: São Paulo, 2019.p.13-150.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Os quilombos e as novas etnias*. In: O'DWER, Eliane Cantarino. **Quilombos identidade étnica e territorialidade**. Editora FGV: Rio de Janeiro, 2002, p. 43-82.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **O tecelão dos tempos: Novos ensaios de teoria da História**. Intermeios: São Paulo, 2019. (p.39-56).

ALMEIDA, Mariléa de. **TERRITÓRIOS DE AFETOS: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro**. 2018. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)-, Campinas, 2018.

ALMEIDA, Mariléa de. **Devir quilomba antirracismos, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas**. Editora elefante: São Paulo, 2022.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. Pólen: São Paulo, 2019.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v.8, n.1, p. 229, 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880>. Acesso no dia 11/11/2023 às 21:17.

AMARTINE, Daniela Nunes de. QUEIROZ, Marcos Vinícius Lustosa. Discutindo o afroempreendedorismo: reflexões sobre o conceito a partir dos casos brasileiro e colombiano. **Revista Direito GV**. São Paulo, V. 18 N. 2, p. 1- 24, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdgv/a/HhT54GYkGxRN9TG55mKf4GH/>. Acesso no dia 06/05/2024 às 16:33.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola**. Edusc: São Paulo, 2006. (p. 25-122).

ARRUTI, José Maurício. CONCEITOS, NORMAS E NÚMEROS: UMA INTRODUÇÃO À EDUCAÇÃO ESCOLAR QUILOMBOLA. **Revista Contemporânea de Educação**, vol. 12, n. 23, jan/abr de 2017. Disponível em:

<https://revistas.ufrj.br/index.php/rce/article/view/3454>. Acesso no dia 09/11/2023 às 09:34.

BARRETO, Ricardo de Macedo Menna, FERRAZ, Helena Mascarenhas. Comunidades quilombolas, racismo e ideologia no discurso de Jair Bolsonaro: estudo crítico dos discursos políticos e judicial. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**. Brasília, v. 10, n. 2, p. 700- 723, 2020. Disponível em: <https://www.publicacoes.uniceub.br/RBPP/article/view/6718/pdf>. Acesso no dia 09/11/2023 às 08:21.

BARTH, Fredrik. **Teoria da etnicidade. Seguimento de Grupos étnicos e suas fronteiras** de Fredrik Barth/ Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart; tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP. 1998.

Brasil. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Senado Federal, 1988.

\_\_\_\_\_. Diretrizes Curriculares Nacionais Para Educação Escolar Quilombola. Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012. Brasília: Conselho Nacional de Educação – Câmara de Educação Básica (CNE/CEB).

BENTO, Cida. **Pacto da Branquitude**. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BERTH, Joice. **Empoderamento**. Pólen: São Paulo, 2019.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Editora Bertrand: Rio de Janeiro, 1989.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. Trad. Maria Leticia Ferreira. 1.ed. Contexto: São Paulo, 2021.

CANDAU, Vera. DIFERENÇAS, EDUCAÇÃO INTERCULTURAL E DECOLONIALIDADE: temas insurgentes. **Revista Espaço do Currículo**. João Pessoa, v.13, n. Especial, p. 678-686, dez., 2020. Disponível em: [DIFERENÇAS, EDUCAÇÃO INTERCULTURAL E DECOLONIALIDADE: temas insurgentes | Sumários.org \(sumarios.org\)](https://www.sumarios.org/sumarios.org). Acesso no dia 05/05/2024 às 10:06.

CARNEIRO, Sueli Aparecida. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado em Filosofia da Educação) – Universidade de São Paulo (USP)- São Paulo, 2005, p.20-123.

\_\_\_\_\_. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, v.49, 2003, p. 49-58. Disponível: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/375003/mod\\_resource/content/0/Carneiro\\_Feminismo%20negro.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/375003/mod_resource/content/0/Carneiro_Feminismo%20negro.pdf). Acesso no dia 11/11/2023 às 21:20.

CARSAN, G. G. **DONA INÊS, Seu povo, Sua história**. Impressão: Gráfica e Editora Moderna, Guarabira, 2017.

CASTRO, Giovana de Carvalho. Que força é essa que veem na mulher negra? Leituras de ativismos e opressão horizontal. **SIMPÓSIO INTERNACIONAL LAVITS**, 7, 2019, Salvador, 2019. Disponível em: <https://lavits.org/wp-content/uploads/2019/12/CarvalhoCastro-2019-LAVITS.pdf>. Acesso no dia 11/11/2023 às 21:22.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas**. Santa Catarina, Jan. p. 171-188, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/mbTpP4SFXPnJZ397j8fSBQQ/abstract/?lang=pt>.

COLLINS. Patricia Hill. Aprendendo com a outsider Within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**. – V 31, N. 1, Janeiro/abril, p. 99-127, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/MZ8tzzsGrvmFTKFqr6GLVMn/?format=pdf&lang=pt>.

Acesso no dia 11/11/2023 às 21:23.

\_\_\_\_\_ **Pensamento Feminista Negro: Conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Trad. Jamille Pinheiro Dias. 1 ed. Boitempo: São Paulo, 2019.

COLLINS, Patricia Hill. BILGE, SIRMA. **Interseccionalidade**. Boitempo: São Paulo, 2020, p. 210-213.

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. Organização de Frank Barat; tradução de Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

DEALDINA, Selma dos Santos (org). **Mulheres Quilombolas: Territórios de existências negras femininas**. Jandaíra: São Paulo, 2020. Ebook.

DEVULSKY, Alessandra. **Colorismo**. Jandaíra: São Paulo, 2021.

DORLIN, Elsa. **AUTODEFESA UMA FILOSOFIA DA VIOLÊNCIA**. Trad. JAMILLE PINHEIRO DIAS, RAQUEL CAMARGO. 1 ed. Ubu Editora: São Paulo, 2020.

DUARTE, Jorge José Pereira. O TECIDO CHITA COMO ÍCONE CULTURAL DA MODA BRASILEIRA. Salvador, **Anais do XVII encontro de estudos multidisciplinares em cultura**. 2021. Disponível: <http://www.cult.ufba.br/enecult/wp-content/uploads/2021/10/V2-ANAIS-XVII-ENECULT.pdf>. Acesso no dia 06/05/2024 às 15:52.

ESCOREL, Silvia. **Vestir poder e poder vestir O tecido social e a trama cultural nas imagens do traje negro (Rio de Janeiro - século XVIII)**. 2000. Dissertação.

(Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)- Rio de Janeiro, 2000.

EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**. 3a ed. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

FANON, Frantz. **Pele Negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. EDUUFBA: Salvador, 2008.

FERRAREZI, Fernanda Carvalho. **O OLHAR DO VIAJANTE: UMA ANÁLISE SEMIÓTICA DE FOTOGRAFIAS DE VIAGEM DO INSTAGRAM**. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Jornalismo) – Universidade de Brasília (UNB)- Brasília, 2018.

FERREIRA, Daniel Carlos Camargo. SANTOS, Tiago Gomes dos. ANÁLISE MICROTEXTUAL DA MÚSICA "FREEDOM": REFLEXÕES SOBRE AS UNIDADES LEXICAIS ALAVANCANDO O DEBATE RACIAL. Uberlândia, **Anais do Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros**, 2018. Disponível em: [https://www.copene2018.eventos.dype.com.br/resources/anais/8/1538336499\\_ARQUIVO\\_ANALISEMICROTEXTUALEMNIVELLEXICALDAMUSICAFREEDOMREFLEXOESSOBREASUNIDADESLEXICAIS.pdf](https://www.copene2018.eventos.dype.com.br/resources/anais/8/1538336499_ARQUIVO_ANALISEMICROTEXTUALEMNIVELLEXICALDAMUSICAFREEDOMREFLEXOESSOBREASUNIDADESLEXICAIS.pdf). Acesso no dia 11/11/2023 às 21:26.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. Global Editora: São Paulo, 2005.

FIGUEIREDO, André Videira de. De Carvoeiros a Quilombolas. O processo de construção da territorialidade em uma comunidade negra rural brasileira. In: **SOCIABILIDADES EMERGENTES Y MOVILIZACIONES SOCIALES EN AMÉRICA LATINA**. CHAGUACEDA, 1ed. org: Armando. BRANCALEONE, Cassio. Clacso, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2012.

FIGUEIREDO, Angela. Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial. **Tempo e Argumento**. Florianópolis, V.12, N.29, Jan/Abr, 2020. Disponível em: <https://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180312292020e0102>. Acesso 29/04/2024.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade - A vontade do Saber 1**. Graal: Rio de Janeiro, 1988.

GALDINO, Francisco de Assis de Lima. **O PROCESSO DE EXPANSÃO URBANA NO MUNICÍPIO DE DONA INÊS/PB**. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso. – (Licenciatura em Geografia), -Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)-, Guarabira, 2016.

GOMES, Flávio. Roceiros e Mocambeiros no Brasil escravista e da pós-emancipação: Paisagens e percursos. In: **Histórias Afro- Atlânticas**. [vol.2]. PEDROSA, Adriano CARNEIRO, Amanda, MESQUITA. MASP: São Paulo, 2018.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perde a raiz: Corpo e Cabelo como símbolos da identidade negra**. Autêntica Editora: Belo Horizonte, 2019.

\_\_\_\_\_. **ALGUNS TERMOS E CONCEITOS PRESENTES NO DEBATE SOBRE RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL: UMA BREVE DISCUSSÃO**. In: **Educação anti-racista Caminhos abertos pela Lei 10.639/03/SECAD**: Brasília, 2005.

Guimarães, Antonio Sérgio Alfredo. RACISMO E ANTI-RACISMO NO BRASIL. **Novos Estudos**, São Paulo, N.43, 1995, p. 26-44. Disponível em: <https://novosestudios.com.br/sobre/#gsc.tab=0>. Acessado no dia 06/05/2024 às 14:43.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. **Terra de pretos, terra de mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro**. Brasília: MINC/ Fundação Cultural Palmares, 1995.

HAESBAERT, Rogério. TERRITÓRIO E MULTITERRITORIALIDADE: UM DEBATE. Rio de Janeiro. **GEOgraphia** - Ano IX - No 17 – 2007, p. 19- 45. Disponível em: [v. 9 n. 17 \(2007\): GEOgraphia | GEOgraphia \(uff.br\)](https://www.geogebra.org/m/uff.br) Acessado em: 04/05/2024 às 21:55.

hooks, bell. Alisando o nosso cabelo. **Revista Gazeta de Cuba**. – Union de escritores y artista de Cuba, Trad. Lia Maria dos Santos, p. 1-8, jan-fev. 2005. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/alisando-o-nosso-cabelo-por-bell-hooks-/>. Acessado em 20/12/2022 às 10:10.

\_\_\_\_\_. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. Editora WMF Martins Fontes: São Paulo, 2013.

\_\_\_\_\_. **Olhares Negros raça e representação**. Trad. Stephanie Borges. Elefante Editora: São Paulo, 2019.

JORGE, Amanda Lacerda. BRANDAO, André Augusto Pereira. COMUNIDADES QUILOMBOLAS: discursos e disputas por direitos territoriais. **Abya Yala: Revista Sobre Acesso à Justiça E Direitos Nas Américas**. Brasília, V.4, N.2, 2020, p. 132-147. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/abya/article/view/34501/28381>. Acesso em 29/04/2024 às 20:03.

KABENGELE, Munanga. *Origem e histórico dos quilombos em África*. In: MOURA, Clóvis. **Os Quilombos na Dinâmica social do Brasil**. EDUFAL: Maceió, 2001, p. 21-43.

KAYAPÓ, Aline Ngrenhtabare Lopes. BORUM-KREN, Bárbara Nascimento Flores. POTIGUARA, Eliane. LIMA-PAYAYÁ, Jamille da Silva. PAYAYÁ, Jumara Teodoro. YWA'DJU MINRÍ, Káritas Yamani Kandara Correia Gusmão. LOPES, Miguelina Cardoso. **Leetra Indígena**. São Carlos, V. 19, N.1, 202. Disponível em: <https://www.leetraindigena.ufscar.br/index.php/leetraindigena/article/view/50> Acesso no dia 06/05/2024 às 12:50.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: estudos de racismo cotidiano**. Cobogó: São Paulo, 2019.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Companhia das Letras: São Paulo, 2019.

Labuda, S. F., Santos, A. P. M., Alzamora, F. M., Rodrigues, I. C. de F., Cyrino, J. M. F., Silva, Y. G. B. G., & Corrêa, M. I. A vulnerabilidade da população negra frente à pandemia do Covid-19. **Brazilian Journal of Health Review**, Curitiba, v. 5, n. 2, (p.4713-4722), 2022. Disponível em: <https://ojs.brazilianjournals.com.br/ojs/index.php/BJHR/article/view/45411>. Acesso no dia 11/11/2023 às 21:28.

LEITE, Alessandra, LUZ, Lila Cristina Xavier. Transição capilar e o processo de empoderamento da mulher negra. **Anais Jornada Internacional Políticas Públicas**, 10, São Luiz, 2021. Disponível em: <https://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2021/anais.html>. Acessado no dia 11/11/2023 às 21:30.

LESSA, Luciana Falcão. **O QUE O RACISMO FEZ COM VOCÊ? PROCESSOS DE RESISTÊNCIA E DESCOLONIZAÇÃO DE MULHERES INTEGRANTES DA REDE DE MULHERES NEGRAS DA BAHIA**. 2020. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) -Universidade Federal da Bahia (UFBA)-, 2020.

LOPES, Dailza Araújo. FIGUEIREDO, Ângela. Fios que tecem a história: o cabelo crespo entre antigas e novas formas de ativismo. **Revista OPARÁ: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação**, Salvador, v. 6, n. 8, set., p. 1-17, 2018. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/opara/article/view/5027>. Acesso em: 20/08/2019.

LORDE, Audre. **Irmã outsider**. Trad. Stephanie Borges. 1 ed. Autêntica Editora: Belo Horizonte, 2019.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**. Florianópolis, 22 (3), p. 935-952, 2014. Disponível em: [SciELO - Brasil - Rumo a um feminismo descolonial Rumo a um feminismo descolonial](#). Acesso em: 29/04/2024.

MACHADO, Carlos, ASSIS, Pedro Paulo de, MARQUES, Danusa, FREITAS, Viviane Gonçalves. Eleições, gênero e raça: o que o pleito de 2022 nos ensina. **Observatório das Eleições**, 2022. Disponível em: <https://observatoriodaseleicoes.com.br/2022/10/13/eleicoes-genero-e-raca-o-que-o-pleito-de-2022-nos-ensina/>. Acesso no dia 08/11/2023 às 19:59.

MARINHO, Thais Alves. “FEMINISMOS DE TERREIROS” E PATRIARCADO NO BRASIL\*. **Revista Mosaico - Revista de História**, Goiânia, V. 16, p. 10- 29, 2023. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/12824>. Acesso no dia 06/05/2024 às 13:45.

MARQUES, Amanda Christinne Nascimento. Cartografando Significados no quilombo Cruz da menina, Dona Inês- PB. **Anais do Encontro de Geógrafos da América Latina**. Colômbia, 2017. Disponível em: [http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal16/Nuevastechnologias/Cartografi\\_aautomatizada/06.pdf](http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal16/Nuevastechnologias/Cartografi_aautomatizada/06.pdf). Acessado no dia 11/11/2023 às 21:31.

MARQUES, Amanda Christinne Nascimento. FILHA, Maria José Felipe. **RELATÓRIO FINAL DE ATIVIDADES DO PROJETO RESPONSABILIDADE SOCIAL: LEVANTAMENTO FUNDIÁRIO DO TERRITÓRIO TRADICIONAL QUILOMBOLA DE CRUZ DA MENINA, DONA INÊS – PB**. Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Bananeiras, 2018.

MAUAD, Ana Maria. **Poses e Flagrantes: Ensaio sobre História e Fotografia**. Editora da Universidade Federal Fluminense: Rio de Janeiro, 2008.

MATTOS, Hebe. “Remanescentes das comunidades dos quilombos”: memórias do cativo e políticas de reparação no Brasil. **Revista da USP**, São Paulo, n. 68, p. 104-111, 2006. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/download/13486/15304/0>. Acesso no dia 11/11/2023 às 21:33.

MATTOS, Hebe, ABREU, Martha. *A história como performance: jongos, quilombos e a memória do tráfico ilegal de escravizados africanos*. In: Mauad, Ana Maria, Almeida, Juniele Rabêlo de, Santhiago, Ricardo. **História Pública no Brasil: Sentidos e itinerários**. Letra Voz: São Paulo, 2016, p. 221-236.

MELLO, Juçara da Silva Barbosa; VIANA, Iamara da Silva. Patrimônios Negros? Reflexões a cerca da história local e o Ensino de História. **Revista História Hoje**, São Paulo v.11, nº 22, p.126-150, 2022. Disponível em: <https://rhj.anpuh.org/RHHJ/article/view/870/438>. Acesso no dia 08/11/2023 às 20:19.

MESQUITA, Tayná. *DECOLONIZANDO O EU: REFLEXÕES PARTIR DE UM PONTO DE VIDA NEGRO*. PINHO, Carolina, MESQUITA, Tayná. **PEDAGOGIA FEMINISTA NEGRA: PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES**. Serpente: São Paulo, 2022.

MIRANDA, Eduardo O. **Corpo- território e Educação Decolonial propodições afro-brasileiras na invenção da docência**. EDUFBA: Salvador, 2020.

MIZAEL, Táchita Medrado; BARROZO, Sarah Carolinne Vasconcelos; HUNZIKER, Maria Helena Leite. Solidão da Mulher Negra: Uma Revisão da Literatura. **Revista da ABPN** • v. 13, n. 38 • 2021 • p.212-239. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/1270>. Acesso no dia 11/11/2023 às 21:35.

MONTEIRO, Aline Oliveira Temerloglou. **Para além do “Traje de Crioula”: um estudo sobre materialidade e visualidade em saias estampadas da Bahia oitocentista**. 2012. Dissertação (Mestrado em Cultura Visual). – Universidade Federal de Goiás (UFG)-, Goiânia, 2012.

MONTEIRO, Karoline dos Santos. **AS MULHERES QUILOMBOLAS NA PARAÍBA: Terra, trabalho e território**. 2013. Dissertação (Mestrado em Geografia). - Universidade Federal da Paraíba (UFPB)-, João Pessoa, 2013.

MOREIRA, Adilson. **Racismo Recreativo**. Polén: São Paulo, 2019.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. História Agrária no Brasil: Um debate com a historiografia. **VII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais**. Coimbra, 2004. Disponível em: [Marcia Menendes Motta \(uc.pt\)](http://www.uc.pt). Acesso no dia 29/05/2024 às 23:17.

MOURA, Clóvis. (org.) **Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil**. EDUFAL: Maceió, 2001.

MOURA, Margarida Maria. **Os deserdados da terra; a lógica costumeira dos processos de expulsão e invasão da terra camponesa no sertão de Minas Gerais**. Bertrand Brasil: Rio de Janeiro, 1988.

Mover-se além da dor – bell hooks. Portal Geledés. 2016. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/mover-se-alem-da-dor-bell-hooks/> . Acesso 08/11/2023 às 09:41.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1978.

NASCIMENTO. Gabriel. **Racismo Linguístico**. Letramento: Belo Horizonte, 2019.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. *Introdução ao conceito Quilombo*. In: **Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição**. Diáspora Africana: Editora filhos da África: São Paulo, 2018.

O'DWER, Eliane Cantarino. *Introdução Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos*. In: O'DWER, Eliane Cantarino. **Quilombos identidade étnica e territorialidade**. Editora FGV: Rio de Janeiro, 2002, p. 13-42.

OLIVEIRA, Fabiana, ABRAMOWICZ, Anete. Infância, Raça e “Paparicação”. **Educação em Revista**. Belo Horizonte, v. 26, n.2, p. 209-226, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/edur/a/vg5K7QqcXTm9ZRfsW9WVgvj/?lang=pt#>. Acesso no dia 09/11/2023 às 09:36.

PACHECO, Ricardo de Aguiar. O Patrimônio Histórico: objeto de estudo do historiador. **HISTÓRIA UNICAP**, Recife, v.4, p.5-15, 2017. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/historia/article/download/971/893/3624>. Acesso no dia 11/11/2023 às 21:37.

PASSOS, Maria Clara Araújo dos. PINHEIRO, Bárbara Carine Soares. Do epistemicídio à insurgência: o currículo decolonial da Escola AfroBrasileira Maria Felipa (2018-2020). **Cadernos de Gênero e Diversidade**. Salvador, Vol 07, N. 01 - Jan. - Mar., p 118- 138, 2021. Disponível em: [\(PDF\) Do epistemicídio à insurgência: o currículo decolonial da Escola Afro-Brasileira Maria Felipa \(2018-2020\) \(researchgate.net\)](#). Acesso no dia 05/05/2024 às 09:26.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. História, memória e centralidade urbana. **Revista Mosaico**, 1 (1). Goiânia: PUC- Goiás, 3-12, 2008. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/225>. Acesso no dia 11/11/2023 às 21:38.

PEREIRA, Paulo Fernando Soares. A Constituição de 1988 e o rompimento com os pactos de silêncio em torno dos quilombos. **Rev. Direito e Práx.**, Rio de Janeiro, Vol. 13, N. 3, 2022, p. 1736-1762. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/z6GXdtDssRNmGVbz4RqgyMC/?format=pdf&lang=pt>. Acesso no dia 11/11/2023 às 21:40.

PERES, Gessiane Ambrosio Nazario. **O DESAFIO DA MUDANÇA: EDUCAÇÃO QUILOMBOLA E LUTA PELA TERRA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA CAVEIRA DO RIO DE JANEIRO**. Tese. (Doutorado em Educação). – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)-, Rio de Janeiro, 2020.

PIEDADE, Vilma. **Dororidade**. Editora Nós: São Paulo, 2017.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro. Vol 2, n, 3, 1989, p. 3-15. Disponível em: [https://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria\\_esquecimento\\_silencio.pdf](https://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf) . Acesso 08/11/2023 às 20:34.

POMPA, Maria Cristina. **RELIGIÃO COMO TRADUÇÃO Missionários, Tupi e “Tapuia”** no Brasil Colonial. 2001. Tese (Doutorado em antropologia). -Universidade de Campinas (UNICAMP) -, Campinas, 2001.

PORTELLI, Alessandro. **História oral como arte da escuta**. Trad. Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder e classificação social*. In: SANTOS, Boaventura de S, MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Cortez Editora: São Paulo, 2010. Disponível em: [https://www.academia.edu/40491882/UBUNTU\\_UMA\\_AN%C3%81LISE\\_ETIMOL%C3%93GICA](https://www.academia.edu/40491882/UBUNTU_UMA_AN%C3%81LISE_ETIMOL%C3%93GICA). Acesso no dia 06/05/2024 às 16:59.

RAMOSE, Mogobe B. **African Philosophy through Ubuntu**. Trad. Arnaldo Vasconcellos. Mond Books: Harare, 1999, p. 49-66. Disponível em: [https://www.academia.edu/40491882/UBUNTU\\_UMA\\_AN%C3%81LISE\\_ETIMOL%C3%93GICA](https://www.academia.edu/40491882/UBUNTU_UMA_AN%C3%81LISE_ETIMOL%C3%93GICA). Acesso no dia 06/05/2024 às 11:32.

RAPPAPORT, Julian. **Empowering Settings and Voices for Social Change**. (org) ABER, Mark S., MATON, Kenneth I., SEIDMAN, Edward. Oxford: Oxford University Press, 2010, (p. 1- 64).

RATTS, Alex. **Beatriz Nascimento: Uma história feita por mãos negras**. Zahar Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de Fala**. Pólen Livros: São Paulo, 2017.

RIOS, Ana Maria, MATTOS, Hebe Maria. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. **TOPOI**. Rio de Janeiro. V. 5, N. 8, Jan.- Jun. 2004, pp. 170-198. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/topoi/a/FRCsRSBMxZHwc7mD63wSQcM/>. Acesso no dia 11/11/2023 às 21:13.

SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, Quilombos: Modos e significações**. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI), 2015.

SANTOS, Antônio Bispo. As fronteiras entre o saber o orgânico e o saber sintético. In: **TECENDO REDES ANTIRRACISTAS Áfricas, Brasis, Portugal**. Org: OLIVA, Anderson Ribeiro. CHAVES, Marjorie Nogueira. FILICE, Renísia Cristina Garcia. NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Autêntica: Belo Horizonte, 2019.

SANTOS, Geilza da Silva. **Mulheres quilombolas: território, gênero e identidade na comunidade negra Senhor do Bonfim, Areia/PB (2005-2018)**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Paraíba (UFPB)-, João Pessoa, 2018.

SANTOS, Jocélio Teles dos. DE PARDOS DISFARÇADOS: A BRANCOS POUCO CLAROS: CLASSIFICAÇÕES RACIAIS NO BRASIL DOS SÉCULOS XVIII- XIX. **Afro-Ásia**. Salvador, N. 32, 2005, p. 115-137. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21089>. Acesso 11/11/2023 às 21:03.

SANTOS, Luane Bento dos. **“Trancista não é cabeleireira!”**: identidade de trabalho, raça e gênero em salões de beleza afro no Rio de Janeiro. 2022. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC- Rio)-, Rio de Janeiro, 2022.

SANTOS, Maria do Carmo Paulino dos. **Moda afro-brasileira é design de resistência da luta negra no Brasil**. FAUUSP: São Paulo, 2022.

SANTOS, Maria Emilia Vasconcelos. Em busca da liberdade: mulheres escravizadas e os caminhos da Abolição – Zona da Mata Sul de Pernambuco década de 1880. **Interfaces Científicas - Humanas e Sociais**. Aracaju, V.2, N.3, 2014, p. 23-33. Disponível em: <https://periodicos.set.edu.br/humanas/article/view/1314>. Acesso 29/04/2024 às 19:50.

SANTOS, Nádia Regina Braga dos. **DO BLACK POWER AO CABELO CRESPO A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NEGRA ATRAVÉS DO CABELO**. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Mídia, Informação e Cultura). – Universidade de São Paulo (USP)- , São Paulo, 2015.

SANTOS, Thayonara Marina da Silva. **Políticas de morte e Tecnologias de Sobrevivência**: Estudo socioantropológico sobre o contexto pandêmico em territórios quilombolas da Paraíba, Brasil. 2022. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal da Paraíba (UFPB) -, João Pessoa, 2022.

SANTOS, Sebastião Genicarlos dos. **Parentes, Vizinhos e Compadres Estratégias de Resistência e Relações Interraciais na Boa Vista dos Negros**. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), -Universidade Federal do Rio Grande do norte (UFRN)-, Natal, 2020.

SCHILLING, Flávia. *Memória da resistência ou a resistência como construção da memória*. In: PADRÓS, Enrique Serra, BARBOSA, Vânia M., LOPEZ, Vanessa Albertinence, FERNANDES, Ananda Simões. **A DITADURA DE SEGURANÇA NACIONAL NO RIO GRANDE DO SUL (1964-1985): HISTÓRIA E MEMÓRIA**. Corag: Porto Alegre, 2009, p. 141-178.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das raças cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. Companhia das Letras: São Paulo, 1993.

SCOTT, Joan. *Histórias das Mulheres*. In: BURKE, Peter. **A Escrita da História**. Editora Universidade Estadual Paulista: São Paulo, 1992, p.63-96.

SILVA, Adriana Carneiro da. EMPREENDEDORISMO NEGRO FEMININO NO BRASIL: NOTAS INTRODUTÓRIAS. **Anais do Congresso Nacional de Estudantes e Profissionais de Administração**, Salvador, p. 1-11, 2023. Disponível em: <<https://doity.com.br/anais/conepa2023/trabalho/312149>>. Acesso em: 06/05/2024 às 16:46.

SILVA, Aline Pacheco, BARROS, Carolyne Reis, NOGUEIRA, Maria Luísa Magalhães, BARROS, Vanessa Andrade de. “Conte-me sua história”: reflexões sobre o método de História de Vida. **Mosaico: estudos em psicologia**. Belo Horizonte, V.1, N. 1, p. 25-35, 2007. Disponível em: <https://coletivoepa.pbworks.com/f/historiasdevidametodo.pdf>. Acesso 08/11/2023 às 09:36.

SILVA, Denise Ferreira. Ninguém: direito, racialidade e violência. **REVISTA JURÍDICA MERITUM**. Belo Horizonte, V.9, N.1, p. 67-117, 2014. Disponível em: <http://revista.fumec.br/index.php/meritum/article/view/2492>. Acesso no dia: 09/11/2023 às 08:33.

SILVA, Givânia Maria da. **EDUCAÇÃO COMO PROCESSO DE LUTA POLÍTICA: A EXPERIÊNCIA DE “EDUCAÇÃO DIFERENCIADA” DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DE CONCEIÇÃO DAS CRIOULAS**. 2012. Dissertação. (Mestrado em Políticas Públicas e Gestão da Educação), - Universidade de Brasília (UNB) -, Brasília, 2012.

SILVA, Givânia Maria da. **O QUILOMBO DE CONCEIÇÃO DAS CRIOULAS: uma terra de mulheres – luta e resistência quilombola**. 2022. Tese. (Doutorado em Sociologia), - Universidade de Brasília (UNB) -, Brasília, 2022.

SILVA, Luis Carlos de Oliveira. **Educação Étnico Racial na Escola Municipal Educador Paulo Freire - Dona Inês/PB**. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso. (Especialização em Educação em Políticas Públicas Educacionais) – Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)- Guarabira, 2021.

SILVA, Maria Liliane Santos da. **EDUCAÇÃO QUILOMBOLA: do projeto pedagógico à construção de práticas pedagógicas para a formação do sujeito nas relações étnico raciais**. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Educação Étnico-Racial na Educação Infantil)- Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)- Guarabira, 2019.

- SILVA, Maria do Livramento Reis da. **EDUCAÇÃO ESCOLAR QUILOMBOLA: ANÁLISE DAS PRÁTICAS PEDAGÓGICAS NA COMUNIDADE CRUZ DA MENINA-PB**. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Pedagogia) – Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)- Guarabira, 2019.
- SILVA, Maria José da. **“AQUI TODO MUNDO É UMA FAMÍLIA”**: Processo de Construção do Território e Territorialidades étnicas em Cruz da Menina, Dona Inês – PB. 2019. Trabalho de Conclusão do Curso (Licenciatura em Ciências Agrárias), - Universidade Federal da Paraíba (UFPB)-, Bananeiras, 2019.
- SILVA, Maria José da. **“MULHERES QUILOMBOLAS: TRAJETÓRIAS DE LUTA NO TERRITÓRIO TRADICIONAL DE CRUZ DA MENINA, DONA INÊS- PB”**. 2022. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas) -Universidade Federal da Paraíba (UFPB)-, João Pessoa, 2022.
- SOUSA, Carlos Geraldo de Oliveira. **A FORMAÇÃO DE PROFESSORES(AS) E A EDUCAÇÃO ESCOLAR QUILOMBOLA: IDENTIDADE DA CRIANÇA NEGRA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA CRUZ DA MENINA NO MUNICÍPIO DE DONA INÊS-PB**. 2021. Trabalho de Conclusão de curso (Especialização em Educação Étnico-racial na Educação Infantil) – Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)- Guarabira, 2021.
- SOUSA, Daiana Barbosa de. **CABELOS DE ORIGEM AFRO: AUTOESTIMA, AFETIVIDADE E COMPORTAMENTO DE CONSUMO**.2022. Trabalho de Conclusão de curso (Bacharelado em Administração) -Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Paraíba (IFPB)-, João Pessoa, 2022.
- SOUSA, Luciana Galvão de. **POTENCIALIDADES TURÍSTICAS DO MUNICÍPIO DE DONA INÊS/PB**. 2022. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Geografia) – Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), Guarabira, 2022.
- SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se Negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Zahar: Rio de Janeiro, 2021, ebook.

**TOMMASELLI, Guilherme Costa Garcia.** NECROPOLÍTICA, RACISMO E GOVERNO BOLSONARO. **Caderno Prudentino De Geografia.** São Paulo, 4(42), 179–199, 2020. Disponível em: <https://revista.fct.unesp.br/index.php/cpg/article/view/7868> . Acesso em 09/11/2023 às 07:57.

VIEIRA, Junior Itamar. **Torto arado.** 1ª reimpr. Todavia: São Paulo, 2019.

WALSH, Catherine. INTERCULTURALIDADE E DECOLONIALIDADE DO PODER UM PENSAMENTO E POSICIONAMENTO "OUTRO" A PARTIR DA DIFERENÇA COLONIAL. **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).** Pelotas, V. 05, N. 1, Jan.-Jul., p. 6-39, 2019. Disponível em: [Interculturalidade e decolonialidade do poder: um pensamento e posicionamento "outro" a partir da diferença colonial | Walsh | Revista Eletrônica da Faculdade de Direito de Pelotas \(ufpel.edu.br\)](https://www.ufpel.edu.br/revista/interculturalidade-e-decolonialidade-do-poder-um-pensamento-e-posicionamento-outro-a-partir-da-diferenca-colonial-walsh). Acesso em 05/05/2024 às 09:53.

WERNECK, Jurema. Racismo Institucional e Saúde Pública. **Saúde Soc.** São Paulo, V. 25, N.3, p. 535-549, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sausoc/a/bJdS7R46GV7PB3wV54qW7vm/abstract/?lang=pt>. Acessado no dia 09/11/2023 às 09:54.

WEIMER, Rodrigo de Azevedo. **Os Nomes da liberdade experiências de autonomia e práticas de nomeação em um município da serra rio-grandense nas duas últimas décadas do século XIX.** 2007. Dissertação (Mestrado em História) -Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)-, São Leopoldo, 2007.

WEIMER, Rodrigo de Azevedo. **A gente da Felisberta Consciência histórica, história e memória de uma família negra no litoral rio-grandense no pós- emancipação (c.1847-tempo presente).** 2013. Tese (Doutorado em História)-Universidade Federal Fluminense (UFF)-. Niterói, 2013.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. **Revista da ABPN.** Curitiba, V. 1, n. 1 - mar-jun, p. 8- 17, 2010. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/303>. Acesso no dia 06/05/2024 às 11:28.

YABETA. Daniela. PROJETO: QUILOMBOS DO SUL FLUMINENSE: HISTÓRIA, MEMÓRIA E DIREITO NA LUTA PELA TITULAÇÃO DE SEUS TERRITÓRIOS. **Anais do 7º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional.** Curitiba (UFPR), 2015.

YABETA. Daniela Paiva de Moraes. **MARAMBAIA História, Memória e Direito na luta pela titulação de um território quilombola no Rio de Janeiro (c1850- tempo**

**presente).** 2014. Tese (doutorado em História) -Universidade Federal Fluminense (UFF)-. Niterói, 2014.

YABETA, Daniela. GOMES, Flávio. MEMÓRIA, CIDADANIA E DIREITOS DE COMUNIDADES REMANESCENTES (EM TORNO DE UM DOCUMENTO DA HISTÓRIA DOS QUILOMBOLAS DA MARAMBAIA). **Afro- Ásia.** 47, p.79-117, 2013. Disponível em: [SciELO - Brasil - Memória, cidadania e direitos de comunidades remanescentes \(em torno de um documento da história dos quilombolas da Marambaia\)](#) [Memória, cidadania e direitos de comunidades remanescentes \(em torno de um documento da história dos quilombolas da Marambaia\)](#). Acesso no dia 17/01/2024 às 21:16.

ZANELLA, Nathalia Karoline de França. MAGALHÃES, Yana Torres de. EMPREENDEDORISMO NEGRO E BLACK MONEY. **REVISTA AMERICANA DE EMPREENDEDORISMO E INOVAÇÃO.** v. 5, n. 3, p. 61-72, 2023. Disponível em: <https://periodicos.unespar.edu.br/index.php/raei>. Acessado no dia 06/05/2024 às 16:24.

## APÊNDICES

### TERMO DE CONSETIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE) ASSINALADOS.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO (UFRPE)  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (PGH)

#### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

(ELABORADO DE ACORDO COM AS RESOLUÇÕES Nº 466/2012 E Nº 510/2016CNS/CONEP)

Convidamos a senhora para participar como voluntária da pesquisa **SER MULHER NEGRA E QUILOMBOLA**: As trajetórias das resistências comunitárias das mulheres do Quilombo Cruz Menina em Dona Inês/PB (2005/ Tempo Presente), tendo por objetivo geral visibilizar as trajetórias das mulheres quilombolas do território de Cruz da Menina, que está sob a responsabilidade da pesquisadora Fernanda de Araújo Oliveira, residente na Rua José Paulino Nº 16, Centro, Dona Inês, Paraíba, CEP: 58228-000, telefone móvel (083981202896), e e-mail para contato: (afernanda791@gmail.com). E está sob a orientação da Drª Maria Emília Vasconcelos dos Santos e-mail: emilia.vasconcelos@ufrpe.br

Caso você deseje participar desta pesquisa o procedimento que será realizado são entrevistas, recolhimento de fotografias e análises das mesmas. É importante ressaltar que a coleta das entrevistas, fotografias e etc., só iniciaram após a aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), conforme previsto na Carta Circular nº 061/2012/CONEP/CNS. Esta pesquisa se desenvolveram a nível de mestrado, sendo publicada como documento público, podendo ser também utilizada a produção de outros produtos científicos tais como: artigos, apresentações em congresso entre outros.

Em consonância com a resolução 510/2016 do CNS, em seu art. 17, IV – a participante manifesta de forma explícita que seus dados pessoais sejam publicados na pesquisa. Deste modo ao assinar esse documento a participante da pesquisa autoriza a pesquisadora o uso de dados pessoais (nome completo) nas publicações referentes a esta pesquisa. Os dados coletados nesta pesquisa: entrevistas, fotos, etc., ficarão armazenados em pastas de arquivos em computador pessoal, sob a responsabilidade da pesquisadora Fernanda de Araújo Oliveira, no endereço de email afernanda791@gmail.com, pelo período de no mínimo 5 anos. Ainda, de acordo com a resolução 510/2016 do CNS, em seu art. 17, VI, fica garantida as participantes o acesso aos resultados desta pesquisa, que serão divulgados pela pesquisadora Fernanda de Araújo Oliveira de maneira coletiva, com a entrega de uma cópia impressa e encadernada desta pesquisa.

Quanto aos riscos e desconfortos, as participantes podem passar por constrangimento emocional ao falar fatos que envolve sua história pessoal, sujeitos a invasão de privacidade, exposição de dados e imagem. Esses riscos serão minimizados, pois os questionários serão realizados em um lugar reservado, somente com a presença da participante e da pesquisadora, além de serem respeitados os valores culturais, sociais, morais, religiosos e éticos, bem como os hábitos e costumes e atenção aos sinais verbais e não verbais de desconforto. Caso você venha a sentir algo dentro desses padrões, comunique a pesquisadora para que sejam tomadas as devidas providências até que sua queixa seja resolvida.

Cabe ressaltar que ainda vivenciamos um momento pandêmico causado pela COVID-19, havendo, eventualmente o risco de contaminação para a senhora. No entanto, para amenizar tais riscos utilizaremos mascarar e álcool para higiene pessoal (se necessário).

Os benefícios esperados com o resultado desta pesquisa são a construção de conhecimento sobre a história das mulheres do Quilombo de Cruz da Menina, podendo ser utilizado para a memória coletiva da comunidade e também dá visibilidade a luta da comunidade, além de contribuir para uma efetivação dos direitos quilombolas.

Todas as suas dúvidas podem ser esclarecidas com a responsável por esta pesquisa. Apenas quando todos os esclarecimentos forem dados e você concorde com a realização do estudo, pedimos que rubriche as folhas e assine ao final deste documento, que está em duas vias. Uma via lhe será entregue e a outra ficará com a pesquisadora responsável.

Você estará livre para decidir participar ou recusar-se. Caso não aceite participar, não haverá nenhum problema, desistir é um direito seu, bem como será possível retirar o consentimento em qualquer fase da pesquisa, também sem nenhuma penalidade.

Nada lhe será pago e nem será cobrado para participar desta pesquisa, pois a aceitação é voluntária. Também é garantido, que em caso haja algum dano à sua pessoa, os prejuízos serão assumidos pela pesquisadora. Se houver necessidade, as despesas para a sua participação serão assumidas pela pesquisadora (ressarcimento de transporte e alimentação), assim como será oferecida assistência integral, imediata e gratuita, pelo tempo que for necessário em caso de danos decorrentes desta pesquisa.

Em caso de dúvidas relacionadas aos aspectos éticos deste estudo, você poderá consultar o Comitê de Ética em Pesquisa – CEP/UFRPE no endereço: Rua Manoel de Medeiros, S/N Dois Irmãos – CEP: 52171-900 Telefone: (81) 3320.6638 / e-mail: cep@ufrpe.br (1º andar do Prédio Central da Reitoria da UFRPE, ao lado da Secretaria Geral dos Conselhos Superiores). Site: [www.cep.ufrpe.br](http://www.cep.ufrpe.br).

#### CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO VOLUNTÁRIA

Eu, Michele Tereza da Silva Teófilo, abaixo assinado, após a leitura (ou a escuta da leitura) deste documento e de ter tido a oportunidade de conversar e ter esclarecido as minhas dúvidas com a pesquisadora responsável, concordo em participar do estudo SER MULHER NEGRA E QUILOMBOLA: As trajetórias das resistências comunitárias das mulheres do Quilombo Cruz Menina em Dona Inês/PB (2005/ Tempo Presente), como voluntária. Fui devidamente informada e esclarecida pela pesquisadora sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar o meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade.

Local e data 08/12/2022 / Comunidade Quilombola Cruz da Menina

Michele Tereza da Silva Teófilo

Assinatura da participante

Fernanda de Araújo Oliveira  
Fernanda de Araújo Oliveira  
Pesquisadora Responsável

Impressão  
Digital  
(opcional)

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO (UFRPE)  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (PGH)**

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

(ELABORADO DE ACORDO COM AS RESOLUÇÕES Nº 466/2012 E Nº 510/2016CNS/CONEP)

Convidamos a senhora para participar como voluntária da pesquisa **SER MULHER NEGRA E QUILOMBOLA**: As trajetórias das resistências comunitárias das mulheres do Quilombo Cruz Menina em Dona Inês/PB (2005/ Tempo Presente), tendo por objetivo geral visibilizar as trajetórias das mulheres quilombolas do território de Cruz da Menina, que está sob a responsabilidade da pesquisadora Fernanda de Araújo Oliveira, residente na Rua José Paulino Nº 16, Centro, Dona Inês, Paraíba, CEP: 58228-000, telefone móvel (083981202896), e e-mail para contato: (afernanda791@gmail.com). E está sob a orientação da Drª Maria Emília Vasconcelos dos Santos e-mail: emilia.vasconcelos@ufrpe.br

Caso você deseje participar desta pesquisa o procedimento que será realizado são entrevistas, recolhimento de fotografias e análises das mesmas. É importante ressaltar que a coleta das entrevistas, fotografias e etc., só iniciaram após a aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), conforme previsto na Carta Circular nº 061/2012/CONEP/CNS. Esta pesquisa se desenvolveram a nível de mestrado, sendo publicada como documento público, podendo ser também utilizada a produção de outros produtos científicos tais como: artigos, apresentações em congresso entre outros.

Em consonância com a resolução 510/2016 do CNS, em seu art. 17, IV – a participante manifesta de forma explícita que seus dados pessoais sejam publicados na pesquisa. Deste modo ao assinar esse documento a participante da pesquisa autoriza a pesquisadora o uso de dados pessoais (nome completo) nas publicações referentes a esta pesquisa. Os dados coletados nesta pesquisa: entrevistas, fotos, etc., ficarão armazenados em pastas de arquivos em computador pessoal, sob a responsabilidade da pesquisadora Fernanda de Araújo Oliveira, no endereço de email afernanda791@gmail.com, pelo período de no mínimo 5 anos. Ainda, de acordo com a resolução 510/2016 do CNS, em seu art. 17, VI, fica garantida as participantes o acesso aos resultados desta pesquisa, que serão divulgados pela pesquisadora Fernanda de Araújo Oliveira de maneira coletiva, com a entrega de uma cópia impressa e encadernada desta pesquisa.

Quanto aos riscos e desconfortos, as participantes podem passar por constrangimento emocional ao falar fatos que envolve sua história pessoal, sujeitos a invasão de privacidade, exposição de dados e imagem. Esses riscos serão minimizados, pois os questionários serão realizados em um lugar reservado, somente com a presença da participante e da pesquisadora, além de serem respeitados os valores culturais, sociais, morais, religiosos e éticos, bem como os hábitos e costumes e atenção aos sinais verbais e não verbais de desconforto. Caso você venha a sentir algo dentro desses padrões, comunique a pesquisadora para que sejam tomadas as devidas providências até que sua queixa seja resolvida.

Cabe ressaltar que ainda vivenciamos um momento pandêmico causado pela COVID-19, havendo, eventualmente o risco de contaminação para a senhora. No entanto, para amenizar tais riscos utilizaremos mascarar e álcool para higiene pessoal (se necessário).

Os benefícios esperados com o resultado desta pesquisa são a construção de conhecimento sobre a história das mulheres do Quilombo de Cruz da Menina, podendo ser utilizado para a memória coletiva da comunidade e também dá visibilidade a luta da comunidade, além de contribuir para uma efetivação dos direitos quilombolas.

Todas as suas dúvidas podem ser esclarecidas com a responsável por esta pesquisa. Apenas quando todos os esclarecimentos forem dados e você concorde com a realização do estudo, pedimos que rubriche as folhas e assine ao final deste documento, que está em duas vias. Uma via lhe será entregue e a outra ficará com a pesquisadora responsável.

Você estará livre para decidir participar ou recusar-se. Caso não aceite participar, não haverá nenhum problema, desistir é um direito seu, bem como será possível retirar o consentimento em qualquer fase da pesquisa, também sem nenhuma penalidade.

Nada lhe será pago e nem será cobrado para participar desta pesquisa, pois a aceitação é voluntária. Também é garantido, que em caso haja algum dano à sua pessoa, os prejuízos serão assumidos pela pesquisadora. Se houver necessidade, as despesas para a sua participação serão assumidas pela pesquisadora (ressarcimento de transporte e alimentação), assim como será oferecida assistência integral, imediata e gratuita, pelo tempo que for necessário em caso de danos decorrentes desta pesquisa.

Em caso de dúvidas relacionadas aos aspectos éticos deste estudo, você poderá consultar o Comitê de Ética em Pesquisa – CEP/UFRPE no endereço: Rua Manoel de Medeiros, S/N Dois Irmãos – CEP: 52171-900 Telefone: (81) 3320.6638 / e-mail: cep@ufrpe.br (1º andar do Prédio Central da Reitoria da UFRPE, ao lado da Secretaria Geral dos Conselhos Superiores). Site: [www.cep.ufrpe.br](http://www.cep.ufrpe.br).

#### CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO VOLUNTÁRIA

Eu, comunidade Quilombola Cruz da Menina abaixo assinado, após a leitura (ou a escuta da leitura) deste documento e de ter tido a oportunidade de conversar e ter esclarecido as minhas dúvidas com a pesquisadora responsável, concordo em participar do estudo SER MULHER NEGRA E QUILOMBOLA: As trajetórias das resistências comunitárias das mulheres do Quilombo Cruz Menina em Dona Inês/PB (2005/ Tempo Presente), como voluntária. Fui devidamente informada e esclarecida pela pesquisadora sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar o meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade.

Local e data 11/12/2022 Comunidade Quilombola Cruz da Menina



Assinatura da participante

Fernanda de A. Oliveira  
**Fernanda de Araújo Oliveira**  
Pesquisadora Responsável

Impressão  
Digital  
(opcional)

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO (UFRPE)  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (PGH)

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

(ELABORADO DE ACORDO COM AS RESOLUÇÕES Nº 466/2012 E Nº 510/2016CNS/CONEP)

Convidamos a senhora para participar como voluntária da pesquisa **SER MULHER NEGRA E QUILOMBOLA**: As trajetórias das resistências comunitárias das mulheres do Quilombo Cruz Menina em Dona Inês/PB (2005/ Tempo Presente), tendo por objetivo geral visibilizar as trajetórias das mulheres quilombolas do território de Cruz da Menina, que está sob a responsabilidade da pesquisadora Fernanda de Araújo Oliveira, residente na Rua José Paulino Nº 16, Centro, Dona Inês, Paraíba, CEP: 58228-000, telefone móvel (083981202896), e e-mail para contato: (afernanda791@gmail.com). E está sob a orientação da Drª Maria Emília Vasconcelos dos Santos e-mail: emilia.vasconcelos@ufrpe.br

Caso você deseje participar desta pesquisa o procedimento que será realizado são entrevistas, recolhimento de fotografias e análises das mesmas. É importante ressaltar que a coleta das entrevistas, fotografias e etc., só iniciaram após a aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), conforme previsto na Carta Circular nº 061/2012/CONEP/CNS. Esta pesquisa se desenvolveram a nível de mestrado, sendo publicada como documento público, podendo ser também utilizada a produção de outros produtos científicos tais como: artigos, apresentações em congresso entre outros.

Em consonância com a resolução 510/2016 do CNS, em seu art. 17, IV – a participante manifesta de forma explícita que seus dados pessoais sejam publicados na pesquisa. Deste modo ao assinar esse documento a participante da pesquisa autoriza a pesquisadora o uso de dados pessoais (nome completo) nas publicações referentes a esta pesquisa. Os dados coletados nesta pesquisa: entrevistas, fotos, etc., ficarão armazenados em pastas de arquivos em computador pessoal, sob a responsabilidade da pesquisadora Fernanda de Araújo Oliveira, no endereço de email afernanda791@gmail.com, pelo período de no mínimo 5 anos. Ainda, de acordo com a resolução 510/2016 do CNS, em seu art. 17, VI, fica garantida as participantes o acesso aos resultados desta pesquisa, que serão divulgados pela pesquisadora Fernanda de Araújo Oliveira de maneira coletiva, com a entrega de uma cópia impressa e encadernada desta pesquisa.

Quanto aos riscos e desconfortos, as participantes podem passar por constrangimento emocional ao falar fatos que envolve sua história pessoal, sujeitos a invasão de privacidade, exposição de dados e imagem. Esses riscos serão minimizados, pois os questionários serão realizados em um lugar reservado, somente com a presença da participante e da pesquisadora, além de serem respeitados os valores culturais, sociais, morais, religiosos e éticos, bem como os hábitos e costumes e atenção aos sinais verbais e não verbais de desconforto. Caso você venha a sentir algo dentro desses padrões, comunique a pesquisadora para que sejam tomadas as devidas providências até que sua queixa seja resolvida.

Cabe ressaltar que ainda vivenciamos um momento pandêmico causado pela COVID-19, havendo, eventualmente o risco de contaminação para a senhora. No entanto, para amenizar tais riscos utilizaremos mascarar e álcool para higiene pessoal (se necessário).

Os benefícios esperados com o resultado desta pesquisa são a construção de conhecimento sobre a história das mulheres do Quilombo de Cruz da Menina, podendo ser utilizado para a memória coletiva da comunidade e também dá visibilidade a luta da comunidade, além de contribuir para uma efetivação dos direitos quilombolas.

Todas as suas dúvidas podem ser esclarecidas com a responsável por esta pesquisa. Apenas quando todos os esclarecimentos forem dados e você concorde com a realização do estudo, pedimos que rubriche as folhas e assine ao final deste documento, que está em duas vias. Uma via lhe será entregue e a outra ficará com a pesquisadora responsável.

Você estará livre para decidir participar ou recusar-se. Caso não aceite participar, não haverá nenhum problema, desistir é um direito seu, bem como será possível retirar o consentimento em qualquer fase da pesquisa, também sem nenhuma penalidade.

Nada lhe será pago e nem será cobrado para participar desta pesquisa, pois a aceitação é voluntária. Também é garantido, que em caso haja algum dano a sua pessoa, os prejuízos serão assumidos pela pesquisadora. Se houver necessidade, as despesas para a sua participação serão assumidas pela pesquisadora (ressarcimento de transporte e alimentação), assim como será oferecida assistência integral, imediata e gratuita, pelo tempo que for necessário em caso de danos decorrentes desta pesquisa.

Em caso de dúvidas relacionadas aos aspectos éticos deste estudo, você poderá consultar o Comitê de Ética em Pesquisa – CEP/UFRPE no endereço: Rua Manoel de Medeiros, S/N Dois Irmãos – CEP: 52171-900 Telefone: (81) 3320.6638 / e-mail: cep@ufrpe.br (1º andar do Prédio Central da Reitoria da UFRPE, ao lado da Secretaria Geral dos Conselhos Superiores). Site: [www.cep.ufrpe.br](http://www.cep.ufrpe.br).

#### CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO VOLUNTÁRIA

Eu, Wagner Araújo da Silva, abaixo assinado, após a leitura (ou a escuta da leitura) deste documento e de ter tido a oportunidade de conversar e ter esclarecido as minhas dúvidas com a pesquisadora responsável, concordo em participar do estudo SER MULHER NEGRA E QUILOMBOLA: As trajetórias das resistências comunitárias das mulheres do Quilombo Cruz Menina em Dona Inês/PB (2005/ Tempo Presente), como voluntária. Fui devidamente informada e esclarecida pela pesquisadora sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar o meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade.

Local e data 27/01/2023 Cruz da Menina

Wagner Araújo da Silva

Assinatura da participante

Fernanda de A. Oliveira  
Fernanda de Araújo Oliveira  
Pesquisadora Responsável

Impressão  
Digital  
(opcional)

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO (UFRPE)  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (PGH)

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

(ELABORADO DE ACORDO COM AS RESOLUÇÕES Nº 466/2012 E Nº 510/2016CNS/CONEP)

Convidamos a senhora para participar como voluntária da pesquisa **SER MULHER NEGRA E QUILOMBOLA**: As trajetórias das resistências comunitárias das mulheres do Quilombo Cruz Menina em Dona Inês/PB (2005/ Tempo Presente), tendo por objetivo geral visibilizar as trajetórias das mulheres quilombolas do território de Cruz da Menina, que está sob a responsabilidade da pesquisadora Fernanda de Araújo Oliveira, residente na Rua José Paulino Nº 16, Centro, Dona Inês, Paraíba, CEP: 58228-000, telefone móvel (083981202896), e e-mail para contato: (afernanda791@gmail.com). E está sob a orientação da Drª Maria Emília Vasconcelos dos Santos e-mail: emilia.vasconcelos@ufrpe.br

Caso você deseje participar desta pesquisa o procedimento que será realizado são entrevistas, recolhimento de fotografias e análises das mesmas. É importante ressaltar que a coleta das entrevistas, fotografias e etc., só iniciaram após a aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), conforme previsto na Carta Circular nº 061/2012/CONEP/CNS. Esta pesquisa se desenvolveram a nível de mestrado, sendo publicada como documento público, podendo ser também utilizada a produção de outros produtos científicos tais como: artigos, apresentações em congresso entre outros.

Em consonância com a resolução 510/2016 do CNS, em seu art. 17, IV – a participante manifesta de forma explícita que seus dados pessoais sejam publicados na pesquisa. Deste modo ao assinar esse documento a participante da pesquisa autoriza a pesquisadora o uso de dados pessoais (nome completo) nas publicações referentes a esta pesquisa. Os dados coletados nesta pesquisa: entrevistas, fotos, etc., ficarão armazenados em pastas de arquivos em computador pessoal, sob a responsabilidade da pesquisadora Fernanda de Araújo Oliveira, no endereço de email afernanda791@gmail.com, pelo período de no mínimo 5 anos. Ainda, de acordo com a resolução 510/2016 do CNS, em seu art. 17, VI, fica garantida as participantes o acesso aos resultados desta pesquisa, que serão divulgados pela pesquisadora Fernanda de Araújo Oliveira de maneira coletiva, com a entrega de uma cópia impressa e encadernada desta pesquisa.

Quanto aos riscos e desconfortos, as participantes podem passar por constrangimento emocional ao falar fatos que envolve sua história pessoal, sujeitos a invasão de privacidade, exposição de dados e imagem. Esses riscos serão minimizados, pois os questionários serão realizados em um lugar reservado, somente com a presença da participante e da pesquisadora, além de serem respeitados os valores culturais, sociais, morais, religiosos e éticos, bem como os hábitos e costumes e atenção aos sinais verbais e não verbais de desconforto. Caso você venha a sentir algo dentro desses padrões, comunique a pesquisadora para que sejam tomadas as devidas providências até que sua queixa seja resolvida.

Cabe ressaltar que ainda vivenciamos um momento pandêmico causado pela COVID-19, havendo, eventualmente o risco de contaminação para a senhora. No entanto, para amenizar tais riscos utilizaremos mascarar e álcool para higiene pessoal (se necessário).

Os benefícios esperados com o resultado desta pesquisa são a construção de conhecimento sobre a história das mulheres do Quilombo de Cruz da Menina, podendo ser utilizado para a memória coletiva da comunidade e também dá visibilidade a luta da comunidade, além de contribuir para uma efetivação dos direitos quilombolas.

Todas as suas dúvidas podem ser esclarecidas com a responsável por esta pesquisa. Apenas quando todos os esclarecimentos forem dados e você concorde com a realização do estudo, pedimos que rubrique as folhas e assine ao final deste documento, que está em duas vias. Uma via lhe será entregue e a outra ficará com a pesquisadora responsável.

Você estará livre para decidir participar ou recusar-se. Caso não aceite participar, não haverá nenhum problema, desistir é um direito seu, bem como será possível retirar o consentimento em qualquer fase da pesquisa, também sem nenhuma penalidade.

Nada lhe será pago e nem será cobrado para participar desta pesquisa, pois a aceitação é voluntária. Também é garantido, que em caso haja algum dano a sua pessoa, os prejuízos serão assumidos pela pesquisadora. Se houver necessidade, as despesas para a sua participação serão assumidas pela pesquisadora (ressarcimento de transporte e alimentação), assim como será oferecida assistência integral, imediata e gratuita, pelo tempo que for necessário em caso de danos decorrentes desta pesquisa.

Em caso de dúvidas relacionadas aos aspectos éticos deste estudo, você poderá consultar o Comitê de Ética em Pesquisa – CEP/UFRPE no endereço: Rua Manoel de Medeiros, S/N Dois Irmãos – CEP: 52171-900 Telefone: (81) 3320.6638 / e-mail: cep@ufrpe.br (1º andar do Prédio Central da Reitoria da UFRPE, ao lado da Secretaria Geral dos Conselhos Superiores). Site: [www.cep.ufrpe.br](http://www.cep.ufrpe.br).

#### CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO VOLUNTÁRIA

Eu, Maria do Socorro da Silva abaixo assinado, após a leitura (ou a escuta da leitura) deste documento e de ter tido a oportunidade de conversar e ter esclarecido as minhas dúvidas com a pesquisadora responsável, concordo em participar do estudo SER MULHER NEGRA E QUILOMBOLA: As trajetórias das resistências comunitárias das mulheres do Quilombo Cruz Menina em Dona Inês/PB (2005/ Tempo Presente), como voluntária. Fui devidamente informada e esclarecida pela pesquisadora sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar o meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade.

Local e data 31/01/2023 Cruz da Menina.

Maria do Socorro da Silva

Assinatura da participante

Fernanda de A. Oliveira  
Fernanda de Araújo Oliveira  
Pesquisadora Responsável

Impressão  
Digital  
(opcional)

Página 2 de 2

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO (UFRPE)  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (PGH)

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

(ELABORADO DE ACORDO COM AS RESOLUÇÕES Nº 466/2012 E Nº 510/2016CNS/CONEP)

Convidamos a senhora para participar como voluntária da pesquisa **SER MULHER NEGRA E QUILOMBOLA**: As trajetórias das resistências comunitárias das mulheres do Quilombo Cruz Menina em Dona Inês/PB (2005/ Tempo Presente), tendo por objetivo geral visibilizar as trajetórias das mulheres quilombolas do território de Cruz da Menina, que está sob a responsabilidade da pesquisadora Fernanda de Araújo Oliveira, residente na Rua José Paulino Nº 16, Centro, Dona Inês, Paraíba, CEP: 58228-000, telefone móvel (083981202896), e e-mail para contato: (afernanda791@gmail.com). E está sob a orientação da Drª Maria Emilia Vasconcelos dos Santos e-mail: emilia.vasconcelos@ufrpe.br

Caso você deseje participar desta pesquisa o procedimento que será realizado são entrevistas, recolhimento de fotografias e análises das mesmas. É importante ressaltar que a coleta das entrevistas, fotografias e etc., só iniciaram após a aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), conforme previsto na Carta Circular nº 061/2012/CONEP/CNS. Esta pesquisa se desenvolveram a nível de mestrado, sendo publicada como documento público, podendo ser também utilizada a produção de outros produtos científicos tais como: artigos, apresentações em congresso entre outros.

Em consonância com a resolução 510/2016 do CNS, em seu art. 17, IV – a participante manifesta de forma explícita que seus dados pessoais sejam publicados na pesquisa. Deste modo ao assinar esse documento a participante da pesquisa autoriza a pesquisadora o uso de dados pessoais (nome completo) nas publicações referentes a esta pesquisa. Os dados coletados nesta pesquisa: entrevistas, fotos, etc., ficarão armazenados em pastas de arquivos em computador pessoal, sob a responsabilidade da pesquisadora Fernanda de Araújo Oliveira, no endereço de email afernanda791@gmail.com, pelo período de no mínimo 5 anos. Ainda, de acordo com a resolução 510/2016 do CNS, em seu art. 17, VI, fica garantida as participantes o acesso aos resultados desta pesquisa, que serão divulgados pela pesquisadora Fernanda de Araújo Oliveira de maneira coletiva, com a entrega de uma cópia impressa e encadernada desta pesquisa.

Quanto aos riscos e desconfortos, as participantes podem passar por constrangimento emocional ao falar fatos que envolve sua história pessoal, sujeitos a invasão de privacidade, exposição de dados e imagem. Esses riscos serão minimizados, pois os questionários serão realizados em um lugar reservado, somente com a presença da participante e da pesquisadora, além de serem respeitados os valores culturais, sociais, morais, religiosos e éticos, bem como os hábitos e costumes e atenção aos sinais verbais e não verbais de desconforto. Caso você venha a sentir algo dentro desses padrões, comunique a pesquisadora para que sejam tomadas as devidas providências até que sua queixa seja resolvida.

Cabe ressaltar que ainda vivenciamos um momento pandêmico causado pela COVID-19, havendo, eventualmente o risco de contaminação para a senhora. No entanto, para amenizar tais riscos utilizaremos mascarar e álcool para higiene pessoal (se necessário).

Os benefícios esperados com o resultado desta pesquisa são a construção de conhecimento sobre a história das mulheres do Quilombo de Cruz da Menina, podendo ser utilizado para a memória coletiva da comunidade e também dá visibilidade a luta da comunidade, além de contribuir para uma efetivação dos direitos quilombolas.

Todas as suas dúvidas podem ser esclarecidas com a responsável por esta pesquisa. Apenas quando todos os esclarecimentos forem dados e você concorde com a realização do estudo, pedimos que rubriche as folhas e assine ao final deste documento, que está em duas vias. Uma via lhe será entregue e a outra ficará com a pesquisadora responsável.

Você estará livre para decidir participar ou recusar-se. Caso não aceite participar, não haverá nenhum problema, desistir é um direito seu, bem como será possível retirar o consentimento em qualquer fase da pesquisa, também sem nenhuma penalidade.

Nada lhe será pago e nem será cobrado para participar desta pesquisa, pois a aceitação é voluntária. Também é garantido, que em caso haja algum dano a sua pessoa, os prejuízos serão assumidos pela pesquisadora. Se houver necessidade, as despesas para a sua participação serão assumidas pela pesquisadora (ressarcimento de transporte e alimentação), assim como será oferecida assistência integral, imediata e gratuita, pelo tempo que for necessário em caso de danos decorrentes desta pesquisa.

Em caso de dúvidas relacionadas aos aspectos éticos deste estudo, você poderá consultar o Comitê de Ética em Pesquisa – CEP/UFRPE no endereço: Rua Manoel de Medeiros, S/N Dois Irmãos – CEP: 52171-900 Telefone: (81) 3320.6638 / e-mail: cep@ufrpe.br (1º andar do Prédio Central da Reitoria da UFRPE, ao lado da Secretaria Geral dos Conselhos Superiores). Site: [www.cep.ufrpe.br](http://www.cep.ufrpe.br).

#### CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO VOLUNTÁRIA

Eu Bianca Cristina da Silva Gregório, abaixo assinado, após a leitura (ou a escuta da leitura) deste documento e deferido a oportunidade de conversar e ter esclarecido as minhas dúvidas com a pesquisadora responsável, concordo em participar do estudo SER MULHER NEGRA E QUILOMBOLA: As trajetórias das resistências comunitárias das mulheres do Quilombo Cruz Menina em Dona Inês/PB (2005/ Tempo Presente), como voluntária. Fui devidamente informada e esclarecida pela pesquisadora sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar o meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade.

Local e data 14/02/2023 / Cruz da Menina

Bianca Cristina da Silva Gregório

Assinatura da participante

Impressão  
Digital  
(opcional)

Fernanda de A. Oliveira  
Fernanda de Araújo Oliveira  
Pesquisadora Responsável

Página 2 de 2

## ANEXOS

### CERTIDÃO DE AUTODEFINIÇÃO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA CRUZ DA MENINA.

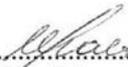


**REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL**  
**MINISTÉRIO DA CULTURA**  
**FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES**  
Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

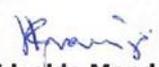
**Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro**

#### CERTIDÃO DE AUTODEFINIÇÃO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, Convenção nº 169, ratificada pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004 e nos termos do Processo administrativo desta Fundação nº 01420.000632/2008-51. **CERTIFICA** que a **Comunidade Cruz da Menina**, localizada no município de Dona Inês/PB. Registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 011, Registro n. 1.023, fl. 39, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 98, de 26 de novembro de 2007, publicada no Diário Oficial da União n.º 228 de 28 de novembro de 2007, Seção 1, f. 29, **SE AUTODEFINE COMO REMANESCENTE DE QUILOMBO.**

Eu, **Miriam Caetana de Souza Ferreira**, (Ass.).....  
Diretora-Substituta da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília, DF, **26 de março de 2008.**

O referido é verdade e dou fé.

  
**Edvaldo Mendes Araújo**  
(Zulu Araújo)

**Presidente da Fundação Cultural Palmares**

SBN Quadra 02 – Ed. Central Brasília – CEP: 70040-904 – Brasília – DF - Brasil  
Fone: (0 XX 61) 424-0106(0 XX 61) 424-0137 – Fax: (0 XX 61) 326-0242  
E-mail: chefiadegabinete@palmares.gov.br <http://www.palmares.gov.br>

“A Felicidade do negro é uma felicidade guerreira” (Wally Salomão)

## PARECER DE APROVAÇÃO PELA COMISSÃO DE ÉTICA.



UNIVERSIDADE FEDERAL  
RURAL DE PERNAMBUCO -  
UFRPE



### PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

#### DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

**Título da Pesquisa:** SER MULHER NEGRA E QUILOMBOLA:  
As trajetórias das resistências comunitárias das mulheres do Quilombo Cruz da Menina em Dona Inês/PB.  
(2005 - tempo presente)

**Pesquisador:** Fernanda De Araújo Oliveira

**Área Temática:**

**Versão:** 2

**CAAE:** 64458022.6.0000.9547

**Instituição Proponente:** UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO- UFRPE

**Patrocinador Principal:** Financiamento Próprio

#### DADOS DO PARECER

**Número do Parecer:** 5.782.698

#### Apresentação do Projeto:

As informações elencadas no campo "Apresentação do projeto" foram retiradas do arquivo PB\_INFORMAÇÕES\_BÁSICAS\_DO\_PROJETO\_2026287.pdf, com postagem em 23/11/2022: "O projeto de pesquisa em questão tem por objetivo geral visibilizar as trajetórias das resistências comunitárias das mulheres do quilombo Cruz da Menina em Dona Inês, Paraíba. O recorte temporal é de 2005, ano apontado pela liderança como o início da construção da identidade quilombola, ao tempo presente. Assim, espero compreender e analisar como se construiu e constroem a identidade negra e quilombola, e a relação desse processo com um empoderamento coletivo. A partir do conceito feminista negro de interseccionalidade buscarei levantar e fazer uma denúncia das exclusões de raça, classe, gênero, da luta pela terra ivenciadas pelas mulheres quilombolas e a negação dos direitos constitucionais."

#### Objetivo da Pesquisa:

As informações elencadas neste campo foram retiradas do arquivo PB\_INFORMAÇÕES\_BÁSICAS\_DO\_PROJETO\_2026287.pdf, com postagem em 23/11/2022:  
"Objetivo Primário:

**Endereço:** Rua Dom Manuel de Medeiros, s/n Dois Irmãos, 1º andar do Prédio Central da Reitoria da UFRPE  
**Bairro:** Recife **CEP:** 52.171-900  
**UF:** PE **Município:** RECIFE  
**Telefone:** (81)3320-6638 **E-mail:** cep@ufrpe.br



Continuação do Parecer: 5.782.698

Visibilizar as trajetórias das mulheres quilombolas do território de Cruz da Menina.

**Objetivo Secundário:**

- Investigar como a identidade negra e quilombola, foram construídas subjetivamente pelas mulheres do quilombo e como reforçou os laços comunitários.
- Analisar os efeitos, estratégias e empecilhos de uma governamentalidade racista nas lutas das mulheres do quilombo;
- Examinar os episódios de racismo e sexismo vivenciados pelas mulheres da Cruz da Menina;
- Pesquisar e analisar as estratégias de resistências traçadas ao longo do processo de fortalecimento e reconhecimento do Quilombo Cruz da Menina."

**Avaliação dos Riscos e Benefícios:**

As informações elencadas neste campo foram retiradas do arquivo  
PB\_INFORMAÇÕES\_BÁSICAS\_DO\_PROJETO\_2026287.pdf, com postagem em 23/11/2022:

**Riscos:**

Quanto aos riscos e desconfortos, as participantes podem passar por constrangimento emocional ao falar fatos que envolvem sua história pessoal, sujeitas a invasão de privacidade, exposição de dados e imagem. Esses riscos serão minimizados, pois os questionários serão realizados em um lugar reservado, somente com a presença da participante e da pesquisadora, além de serem respeitados os valores culturais, sociais, morais, religiosos e éticos, bem como os hábitos e costumes e atenção aos sinais verbais e não verbais de desconforto. Caso a participante venha a sentir algo dentro desses padrões, será revisto pela pesquisadora para que sejam tomadas as devidas providências até que sua queixa seja resolvida. Cabe ressaltar ainda, que vivenciamos um momento pandêmico causado pela COVID-19, havendo, eventualmente o risco de contaminação para as participantes. No entanto, para amenizar tais riscos utilizaremos máscara e álcool para higiene pessoal (se necessário).

**Benefícios:**

Os benefícios esperados com o resultado desta pesquisa são a construção de conhecimento sobre a história das mulheres do Quilombo de Cruz da Menina, podendo ser utilizado para a memória coletiva da comunidade e também dá visibilidade a luta da comunidade, além de contribuir para uma efetivação dos direitos quilombolas.

**Endereço:** Rua Dom Manuel de Medeiros, s/n Dois Irmãos, 1º andar do Prédio Central da Reitoria da UFRPE  
**Bairro:** Recife **CEP:** 52.171-900  
**UF:** PE **Município:** RECIFE  
**Telefone:** (81)3320-6638 **E-mail:** cep@ufrpe.br



Continuação do Parecer: 5.782.698

**Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:**

Trata-se de um projeto de pesquisa de mestrado, do Programa de Pós- Graduação em História Social da Cultura Regional, da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE).

**Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:**

Vide campo "Conclusões ou pendências e lista de inadequações"

**Recomendações:**

Vide campo "Conclusões ou pendências e lista de inadequações"

**Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:**

Após análise documental, o projeto foi considerado APROVADO, tendo atendido todas as pendências listadas no parecer anterior.

**Considerações Finais a critério do CEP:**

- 1) Ressalta-se que cabe ao pesquisador responsável encaminhar os relatórios de pesquisa, por meio da Plataforma Brasil, via notificação do tipo "relatório" para que sejam devidamente apreciadas no CEP, conforme Resolução CNS n.466/12, item XI.2.d e Resolução CNSn.510/16, art.28, item V.
- 2) Ressalta-se que cabe ao pesquisador "manter os dados da pesquisa em arquivo, físico ou digital, sob sua guarda e responsabilidade, por um período de 5 anos após o término da pesquisa", conforme Resolução CNS 466/2012, item XI f.

**Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:**

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2026287.pdf	23/11/2022 12:24:40		Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	editadotermodecompromissolivreesclarecido.doc	23/11/2022 12:21:13	Fernanda De Araújo Oliveira	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projetoeditado.docx	23/11/2022 12:19:56	Fernanda De Araújo Oliveira	Aceito
Outros	Cartaresposta.docx	23/11/2022 12:17:56	Fernanda De Araújo Oliveira	Aceito
Outros	cartadeanuencia.pdf	11/10/2022 06:49:37	Fernanda De Araújo Oliveira	Aceito
Outros	CurriculoMariaEmilia.pdf	11/10/2022	Fernanda De Araújo	Aceito

**Endereço:** Rua Dom Manuel de Medeiros, s/n Dois Irmãos, 1º andar do Prédio Central da Reitoria da UFRPE  
**Bairro:** Recife **CEP:** 52.171-900  
**UF:** PE **Município:** RECIFE  
**Telefone:** (81)3320-6638 **E-mail:** cep@ufrpe.br



Continuação do Parecer: 5.782.698

Outros	CurriculoMariaEmilia.pdf	06:46:36	Oliveira	Aceito
Outros	CurriculoFernanda.pdf	11/10/2022 06:42:34	Fernanda De Araújo Oliveira	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto.docx	01/10/2022 09:04:35	Fernanda De Araújo Oliveira	Aceito
Outros	RoteirodeEntrevistaSemiestruturada.doc x	01/10/2022 08:57:55	Fernanda De Araújo Oliveira	Aceito
Declaração de Pesquisadores	TERMOCOMPROMISSOECONFIDENC IALIDADE.doc	01/10/2022 08:57:10	Fernanda De Araújo Oliveira	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE.doc	01/10/2022 08:56:29	Fernanda De Araújo Oliveira	Aceito
Folha de Rosto	Folha.pdf	30/09/2022 21:45:18	Fernanda De Araújo Oliveira	Aceito

**Situação do Parecer:**

Aprovado

**Necessita Apreciação da CONEP:**

Não

RECIFE, 29 de Novembro de 2022

Assinado por:

**ANNA CAROLINA SOARES ALMEIDA**  
(Coordenador(a))

**Endereço:** Rua Dom Manuel de Medeiros, s/n Dois Irmãos, 1º andar do Prédio Central da Reitoria da UFRPE

**Bairro:** Recife

**CEP:** 52.171-900

**UF:** PE

**Município:** RECIFE

**Telefone:** (81)3320-6638

**E-mail:** cep@ufrpe.br