

v.33 n.2
Jul-Dez/2023

Feminismo decolonial em debate:
perspectivas latino-americanas em
políticas públicas e direitos humanos

ISSN 1414-9184
eISSN 1984-669X

Praia Vermelha



Estudos de Política e Teoria Social

Praia Vermelha

ISSN 1414-9184
eISSN 1984-669X

PERIÓDICO CIENTÍFICO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
SERVIÇO SOCIAL DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Feminismo decolonial em debate: perspectivas latino-americanas em políticas públicas e direitos humanos

v.33 n.2

Jul-Dez/2023

A Revista Praia Vermelha é uma publicação semestral do Programa de Pós-graduação em Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro cujo objetivo é servir como espaço de diálogo entre centros de pesquisa em serviço social e áreas afins, colocando em debate, sobretudo, os temas relativos às políticas sociais, políticas públicas e serviço social.

Conheça nossas [políticas editoriais](#).



Praia Vermelha

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

REITOR

Roberto de Andrade Medronho

PRÓ-REITOR DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

João Torres de Mello Neto

ESCOLA DE SERVIÇO SOCIAL

DIRETORA

Ana Izabel Moura de Carvalho

VICE-DIRETOR

Guilherme Silva de Almeida

DIRETORA ADJUNTA DE PÓS-GRADUAÇÃO

Fátima da Silva Grave Ortiz

REVISTA PRAIA VERMELHA

EDITORA-CHEFE

Andrea Moraes Alves UFRJ

EDITORA ASSOCIADA

Patrícia Silveira de Farias UFRJ

EDITORAS AD HOC v.33 n.2

Lília Guimarães Pougy UFRJ

Ludmila Fontenele Cavalcanti UFRJ

EDITOR TÉCNICO

Fábio Marinho

REVISÃO

Maria Helena Torres

Nicole Leal

PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Fábio Marinho

CONSELHO EDITORIAL

Angela Santana do Amaral UFPE

Antônio Carlos Mazzeo USP

Arthur Trindade Maranhão Costa UNB

Christina Vital da Cunha UFF

Clarice Ehlers Peixoto UERJ

Elenise Faria Scherer UFAM

Ivanete Boschetti UFRJ

Jean François Yves Deluchey UFPA

Leonilde Servolo de Medeiros UFRRJ

Marcos César Alvarez USP

Maria Cristina Soares Paniago UFAL

Maria Helena Rauta Ramos UFRJ

Maria das Dores Campos Machado UFRJ

Maria de Fátima Cabral Gomes UFRJ

Myriam Moraes Lins de Barros UFRJ

Ranieri Carli de Oliveira UFF

Rodrigo Castelo Branco Santos UNIRIO

Rodrigo Guiringuelli de Azevedo PUCRS

Salviana de Maria Pastor Santos Sousa UFMA

Suely Ferreira Deslandes FIOCRUZ

Publicação indexada em:

Latindex

Portal de Periódicos da Capes

IBICT

Base Minerva UFRJ

Portal de Revistas da UFRJ

Escola de Serviço Social - UFRJ

Av. Pasteur, 250/fundos

CEP 22.290-240

Rio de Janeiro - RJ



Praia Vermelha: estudos de política e teoria social /Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Serviço Social – Vol.1, n.1 (1997) – Rio de Janeiro: UFRJ. Escola de Serviço Social. Coordenação de Pós-Graduação, 1997-

Semestral
ISSN 1414-9184
eISSN 1984-669X

1.Serviço Social-Periódicos. 2.Teoria Social-Periódicos. 3. Política- Periódicos I. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Serviço Social.

CDD 360.5
CDU 36 (05)

 Para uma melhor experiência de leitura, recomendamos o acesso por computador com visualização em tela cheia (CTRL+L).

 Navegue pelo texto utilizando os ícones na lateral esquerda das páginas ou as setas em seu teclado.

 Clique [aqui](#) para baixar, instalar e utilizar gratuitamente o Adobe Reader.



Janine Moraes / Ministério da Cultura (via Wikimedia Commons)

Marcha das Mulheres Negras

APLICAÇÃO EM CAPA MODIFICADA COM A FERRAMENTA ADOBE FIREFLY IMAGE 2

Sumário

- DOSSIÊ EDITORIAL 183** Feminismo decolonial em debate: perspectivas latino-americanas em políticas públicas e direitos humanos
Lilia Guimarães Pougy & Ludmila Fontenele Cavalcanti
- DOSSIÊ ENSAIOS 186** Perspectivas feministas decoloniais em algumas autoras: e o caso Brasis? Que políticas?
Mary Garcia Garcia Castro & Tatiana de Paula Soares
- 210** Fora da ordem: deslocamentos de insurgências feministas decoloniais
Tatiana Dahmer Pereira
- 230** Corpo-território, os comuns e as mulheres quilombolas
Maria Raimunda Penha Soares
- DOSSIÊ ARTIGOS 256** O racismo e seus reflexos na saúde das docentes negras da UFRJ
Rosimar Borges
- 276** Trabalho feminino na formação social brasileira: aportes da Teoria da Reprodução Social
Tahiana Meneses Alves
- 301** O feminismo decolonial e a interseccionalidade nas políticas públicas LGBTI+no Brasil (1998-2021)
Henrique Rabello de Carvalho & Maria Celeste Simões Marques
- 324** Uma crítica à reprodução da colonialidade cisgênera no feminismo decolonial
Bruno Latini Pfeil & Cello Latini Pfeil
- 349** Políticas para mulheres: a luta por igualdade, direitos e enfrentamentos às violências
Silvana Maria Escorsim & Beatriz Santana da Silva
- 375** Entre a política e a política pública antirracista no Brasil: qual é a política da política pública brasileira?
Luiza da Costa de Deus
- 396** A urbanização capitalista brasileira e o déficit habitacional: breve análise sobre a segregação espacial a partir de gênero e raça
Joyce Kelly de Jesus Santos, André Henrique Mello Correa & Josefa de Lisboa Santos
- 420** Descaso ou ferida colonial? Gênero nas políticas públicas educacionais no Brasil
Susane Petinelli Souza
- 445** “Se o caminho é meu, deixa eu caminhar”: mulheres negras e identidades
Laurita de Queiroz Bomdespacho



Para acessar os demais textos deste número clique aqui e veja o sumário online.

DOSSIÊ RELATOS DE EXPERIÊNCIA

- 458** Metodologia de Atendimento Interdisciplinar do Centro de Referência para Mulheres Suely Souza de Almeida (NEPP-DH/UFRJ)
Bárbara Zilli Haanwinckel et alia
- 476** Protagonismo feminino no PET de Humanidades e Letras da Unilab/Ceará (2013-2020)
Ana Cássia Alves Cunha et alia
- 500** As Ocupações do Movimento Olga: experiência popular de enfrentamento à violência patriarcal
Olivia Alves da Fonseca Aguera Nunes, Barbara Brame & Larissa Franco

Praia Vermelha

PERIÓDICO CIENTÍFICO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Corpo-território, os *comuns* e as mulheres quilombolas

Mulheres quilombolas
Comuns
Corpo-território

Este artigo apresenta reflexões sobre a dinâmica dos quilombos a partir da perspectiva dos *comuns*. Trata da organização e da luta das mulheres quilombolas como expressão concreta do que se categoriza como corpo-território. As questões levantadas articulam pesquisa e extensão com os debates recentes propostos por Federici (2022), Almeida (2022) e Gago (2020) sobre Feminismos e a Política dos Comuns; Antirracismo e Territórios de afetos; e Corpo-território. Apresenta contribuições ao debate sobre as lutas e as organizações de mulheres quilombolas na construção de uma sociedade verdadeiramente emancipada.

Maria Raimunda Penha Soares

Professora associada do Departamento Interdisciplinar da UFF Rio das Ostras. É mestre (2004) e doutora (2009) em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Territory-body, the *commons* and quilombola women

This article presents reflections on the dynamics of quilombos from the perspective of the Commons. It delves into the organization and struggle of quilombola women as a concrete expression. Of what is categorized as a body-territory. The questions raised articulate research and extension with the recent debates proposed by Federici (2022), Almeida (2022) and Gago (2020) on Feminisms and the Politics of the Commons; Anti-racism and Territories of Affections and; Body-territory. It presents contributions to the debate on the struggles and organizations of Quilombola women in the construction of a truly emancipated Society.

Quilombola women
Commons
Territory-body



**Introdução:
os caminhos de Mães D'água são elas mesmas que fazem**

Mãe d'Água não tem registros nem documentos. Não pode ser considerada proprietária de um pedaço de terra ou de um lugar. Mesmo assim, são de seu uso os caminhos, os rios, os riachos, as cacimbas, os olhos d'água e os poços de água limpa — lugares onde a existência dela se entrelaça com a de mulheres, homens e crianças que habitam territórios do norte e nordeste do Brasil.

A existência de Mãe d'Água, de outras inúmeras entidades das encantarias brasileiras e das cosmopercepções (OYEWÚMÍ, 2021) indígenas e africanas, sobretudo o seu reconhecimento a partir da memória coletiva e dos saberes e das crenças comuns, como habitantes que fazem uso do território, é profundamente contrária à forma de apropriação capitalista da terra — a propriedade privada mercantil. Mãe d'Água é encantaria presente em muitos territórios quilombolas, afrorurais e indígenas do norte e do nordeste do Brasil. Faz sua morada em olhos d'água, poços, rios, cacimbas e fontes de águas limpas que assim devem permanecer para que a entidade dali não seja afugentada. Tem arquétipo feminino, mas, em Mucambo¹, ouvi de uma senhora quilombola de 90 anos que, certa feita, sonhara com *um Mãe d'Água*: tinha cabelos compridos e o peito desnudo de homem, *era um e era mãe*. Mãe d'Água pode ser dócil, brava, vingativa e acolhedora. Luta por sobrevivência em lugares onde sua existência é cada vez mais questionada, sobretudo, por dinâmicas capitalistas predatórias, assim como por ideologias e religiões racistas que a demonizam. Mãe d'Água é movimento constante. Não é peixe nem é gente, tampouco mãe, no sentido estrito do termo, mas protege os lugares onde habita e aonde é bem-vinda, em especial, aqueles que preservam os riachos em fluxo, com vida, a água limpa e as matas de pé. Ela se mostra presente pelos assobios ensurdecadores; pelo livre transitar em seus caminhos, que ela mesma constrói; pelo uso, e não pela propriedade, dos lugares onde habita; e, por vezes, por levar crianças para brincar em seus mundos de encantamentos e depois devolvê-las sãs e salvas. Mãe d'Água não gosta de água suja, poluição e desmatamento. Não sobrevive nos lugares onde sua existência não se entrelaça, de forma saudável e orgânica, com outros seres vivos: a natureza, os bichos, as plantas, os peixes, as pessoas do lugar e outras encantarias. Onde há morte, exploração, desmatamento e



extrativismo sangrando a terra, os rios, os campos e as pessoas, Mãe d'Água não sobrevive. Nas sábias palavras de Dona Nice (AIRES, 2016, p. 67), os encantados e os orixás também fazem parte da floresta e das águas limpas e não gostam de águas poluídas, portanto, quando acaba a floresta, “[...] acaba (*sic*) também as margens dos igarapés, que nós chamamos de olho d'água, que fica todo o tempo vivo aí, fica acabando também. [...] os encantados, os orixás, eles gostam da floresta, eles não vivem em capim, ele não vive no lugar que tá destruído [...]”. Mãe d'Água também pode ser, no local onde ela habita, uma fonte inspiradora da luta para estancar o sangramento da terra e das gentes, para devolver o uso comum dos lugares comuns e expulsar dos territórios o capital predatório, que devora, com a boca sedenta de morte, tudo de vida que há pela frente. É por isso que, em muitos desses lugares, o avanço das estruturas que matam terras, rios, florestas e pessoas ocorre simultaneamente ao fortalecimento de dispositivos ideológicos, racistas e misóginos que demonizam a existência de entidades como Mãe d'Água e depreciam os saberes e as crenças de uma cosmopercepção (OYEWÚMÍ, 2021) Amefricana (GONZALEZ, 2020a), na qual se criam lugares seguros e comuns para que esses seres e essas entidades habitem.

O poder simbólico, espiritual e material que Mãe d'Água, outras encantarias e entidades afrodiaspóricas e indígenas podem oferecer aos habitantes de um território em luta é uma fonte de resistência contra quem ameaça esses indivíduos. Trata-se de um poder que se manifesta nos saberes das ervas de curar, das plantas de comer e benzer; no conhecimento das parteiras em trazer gente ao mundo; nos cuidados pelo uso dos chás; nas memórias e nas histórias de invisíveis, encantados e outros mundos possíveis, construídos em comunidade e por fora de relações mercantis. É assim que o avanço violento sobre os conhecimentos e as tecnologias ancestrais, negras, quilombolas, ribeirinhas e indígenas ocorre, em paralelo ao crescimento do neoextrativismo e de outros empreendimentos destrutivos desses territórios.

A apropriação dos *comuns*, ou os “novos cercamentos”, nos termos de Federici (2022)², desenraiza os trabalhadores de onde seu poder de organização foi construído, forçando-os a trabalhar e lutar em um ambiente estranho, “[...] onde as formas de resistência de que dispunham em seu local de origem não são mais viáveis” (FEDERICI, 2022, p. 64), portanto “Os novos



cercamentos articulam o fim do controle comunitário sobre os meios de subsistência, do mesmo modo como operavam os antigos cercamentos” (FEDERICI, 2022, p. 65). Os comuns constituem, assim, uma das fronteiras para onde avança o capital no atual processo de acumulação. No Brasil, isso tem ocorrido, sobretudo, nos territórios indígenas, quilombolas, ribeirinhos e afrorrurais, além de florestas, cerrados, campos naturais e matas, provocando violências e violações diversas. Nesse sentido, os conflitos por terra e água no campo brasileiro (CPT, 2022) são uma ameaça real aos modos de vida comunitários e às relações orgânicas com territórios, incluindo a existência de entidades como Mãe d’Água e tantas outras que formam cosmopercepções amefricanas que sobrevivem em territórios quilombolas no Brasil.

Em princípios de 2022, ainda em meio à pandemia da Covid-19, fui chamada, por lideranças quilombolas, a voltar ao Território Mucambo para dar continuidade à pesquisa sobre a formação histórico-social e territorial quilombola, para fins de sistematização de documento para reconhecimento da Fundação Cultural Palmares³. O lugar, como a maioria dos territórios quilombolas maranhenses e nacionais, sofre com ameaças diretas e indiretas, com o avanço de empreendimentos estatais e privados, que engolem terras, campos, riachos e olhos d’água — espaços de usos comuns —; espantam peixes, destroem modos particulares de vida e afugentam as encantarias, deixando um rastro de poluição e destruição ambiental.

Todas as vezes que fui chamada por quilombolas, como pesquisadora, para contribuir com a sistematização de históricos para reconhecimento junto à Fundação Cultural Palmares ou a realizar outras ações, atuei em territórios em conflito agrário, com ameaças, violências e violações de direitos. Em nenhum deles, havia apenas um interesse de reconhecimento cultural e identitário. Quando os quilombolas se autodefinem como Comunidade Remanescente de Quilombo (quando, até então, essa definição formalizada era desnecessária na produção de suas existências)⁴, se organizam para exigir, por meios formais e legais, seu reconhecimento identitário e continuam lutando pela titulação das terras; fazem-no porque as estruturas de poder racializadas não lhes deixam escolha, porque os conflitos avançam em seus territórios, ceifando a vida dos habitantes ou colocando-a sob ameaça.



Como nos indica Dona Nice (AIRES, 2016, p. 61) ao falar dos conflitos no Maranhão, são muitos os agentes destes:

E nós temos empresas, eu até anotei, porque são muitas, de eucaliptos, soja, grandes fazendeiros, pistoleiros, latifúndios, a criação de búfalos é muito perversa, a empresa Suzano, as siderúrgicas e a cerca elétrica.

Ela ainda acrescenta que, “Além de tudo, tem os pistoleiros, esses pistoleiros é que matam as grandes lideranças, indígenas, as quebradeiras de coco, os quilombolas, os agricultores familiares” (AIRES, 2016, p. 61). Qualquer análise que desconsidere esse aspecto da existência quilombola e dos trabalhadores rurais e afrrurais no Brasil, na América Latina e no Caribe (SOARES, 2020), que têm vivenciado processos de expansão do neoextrativismo de forma violenta em seus territórios, ficará na superficialidade. Nas palavras de Dealdina (2020, p. 29), “A violência marca a disputa de interesses sobre os territórios, com morte, ameaças, afastamentos das lideranças do quilombo, restrições de direitos, entre outras consequências”.

Não são somente algumas análises sobre os quilombos que se restringem a uma abordagem culturalista. Há também muitos projetos que chegam até esses territórios, por meio de ações governamentais, de Organizações Não Governamentais (ONGs) ou, até mesmo, de universidades, e que se limitam a olhar o quilombo e interagir com ele a partir de uma perspectiva superficial, que desconsidera os conflitos de classe, raça, gênero e territorialidades que os quilombolas enfrentam. Essas análises facilitam uma folclorização ou idealização de práticas culturais quilombolas, culminando no que Asad Haider (2019) chama de *armadilha da identidade* e no que Almeida (2022, p. 165) indica como uma “[...] idealização de práticas definidas como tradicionais [...]”, retirando dessas “[...] ações suas potencialidades de transformação do tempo presente”, seu caráter antagonista.

Ao voltar ao Território Quilombola Mucambo, escutando histórias e depoimentos, sobretudo, de pessoas indicadas pelos próprios moradores, como *griots*, *griottes*, curandeiros, anciãos e conhecedores da memória do lugar; e articulada aos anos de indagações de pesquisa participativa em outros territórios quilombolas, bem como à leitura recente dos debates de Federici (2022), Gago (2020), Dealdina (2020) e Almeida (2022),



formulei as questões apresentadas a seguir: algumas práticas de produção e reprodução das existências quilombolas, com seus modos de vida particulares, podem ser vistas a partir da perspectiva dos *comuns*? As práticas coletivas cotidianas de mulheres quilombolas podem contribuir com processos de despatriarcalização e decolonização atuais, dentro e fora dos seus territórios? Quais são essas práticas? Em que medida a dinâmica das mulheres que lutam contra o neoextrativismo, o agronegócio, os grandes empreendimentos e o patriarcado em seus territórios e que se organizam, movem-se, articulam-se e tecem resistências cotidianas pode ser entendida a partir da perspectiva do corpo-território?

Muitas dessas questões estão sendo respondidas a partir de formulações coletivas e ações políticas organizadas, e a maioria vem sendo feita por pesquisadoras e militantes quilombolas. O objetivo aqui é, sobretudo, contribuir para o entendimento do processo que torna necessárias suas formulações, a partir de uma perspectiva crítica de análise que seja histórica e dialética.

Nessa abordagem, reconhecemos que, para compreender a dinâmica quilombola e a luta das mulheres *no* território e *pelo* território, a partir da perspectiva dos *comuns* e do *corpo-território*, é fundamental que, em nossas análises, caibam os saberes, os conhecimentos e as tecnologias quilombolas, afrodiáspóricas e ameríndias; e que sejamos capazes de dialogar com esses elementos, reconhecendo, inclusive, nossas limitações.

Consideramos também, a partir da leitura de Lélia Gonzalez (2020a, 2020b, 2020c), que os quilombos constituem um território importante, onde a *amefricanidade* se efetiva. Nesse lugar, os modos de vida quilombolas estão atravessados pelas cosmopercepções afrodiáspóricas e ameríndias, e Mãe d'Água é uma síntese de um desses encontros. Para Lélia Gonzalez (2020c, p. 153), foi no “[...] interior das novas sociedades que se formavam no Novo Mundo (sejam de segregação aberta ou disfarçada) que a amefricanidade floresceu e se estruturou”. Desse modo, na época escravista, ela já se expressava, de diferentes formas, em “[...] revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre” (GONZALEZ, 2020c, p. 153). A expressão concreta da amefricanidade para Lélia está “[...] nos *quilombos, cimarrones, cumbes, palenques, marronages e marrons societies*, que





surgiram nas mais distintas paragens geográficas da América” (GONZALEZ, 2020c, p. 153, grifos da autora).

Desse modo, ao trazermos Mãe d’Água (e outras encantarias) para este texto, fazemos isso não de forma alegórica, mas, sim, para demarcarmos que a existência dela e a convivência *comum* nos territórios quilombolas indicam que a perspectiva de territorialidade que seus habitantes constroem em suas vivências cotidianas tem uma potência anticolonial e anticapitalista que precisa ser reafirmada e protegida, posto que, além de ameaçada, vem sendo paulatinamente destruída de diversas formas⁵.

**Corpo-território:
mulheres quilombolas e a tecitura cotidiana de suas lutas**

O corpo que dança, que recebe os encantados, que tremula e ginga ao som do tambor e do jongo; que ri; que constrói marcas de pés em caminhos estreitos no meio da mata, das florestas e dos territórios rurais; que percorre as estradas largas da cidade para buscar os poucos recursos de programas assistenciais, a educação e a saúde para si e seus filhos; que chora com as marcas da violência patriarcal; que firma o pensamento em novas formas de viver o divino; ou que busca, a todo custo, esquecer as marcas e as memórias de modos antigos, agora demonizados; que sofre a perda dos filhos; e que conta histórias é o que se faz território na tecitura das lutas cotidianas de sua comunidade. Nesse sentido, o corpo-território estrutura-se como um corpo político que, como tal, existe a partir da comunidade e conforma-se a partir das lutas concretas, em um cenário “[...] que evidencia como a exploração dos territórios comuns e comunitários (urbanos, suburbanos, camponeses e indígenas) implica violentar o corpo de cada um e o corpo coletivo por meio da espoliação” (GAGO, 2020, p. 107).

O corpo-território só existe em comunidade, como corpo político, forjado na contradição das lutas, mas com autonomia para superar as forças que o exploram e o oprimem. Nem todo corpo que luta se forja como território, mas é no *movimento* de alguns corpos, em suas comunidades, que vai se configurando essa potente categoria como forma de expressão das lutas e das resistências de mulheres latino-americanas, indígenas e quilombolas.





Dessa forma,

O corpo se revela, assim, composição de afetos, recursos, possibilidades que não são “individuais”, mas se singularizam, porque passam pelo corpo de cada um na medida em que cada corpo nunca é só “um”, mas o é sempre com outros, e com outras forças também não humanas (GAGO, 2020, p. 107).

Nos lugares onde ainda sobrevivem as encantarias brasileiras, que emergem do encontro afrodiaspórico e ameríndio, conformando uma Amefricanidade, nos termos de Lélia Gonzalez (2020a), essa relação com a terra, as águas, as florestas, as matas e os campos, composta pelo uso comum, e não pela propriedade, é parte indissociável da noção e da vivência de território. É por essa razão que recorremos à Mãe d'Água para falarmos dos *comuns* e do corpo-território como algumas das possíveis formas de dialogarmos e entendermos as potências das lutas e das resistências de mulheres quilombolas. Como nos indicam Ana Maria Motta Ribeiro e Ana Cláudia Mattos da Silva (2022, p. 185), “[...] em tal contexto, é lícito dizer que esses corpos individuais ou coletivos são, simultaneamente, corpos-territórios, uma vez que sua identidade reprodutiva passa por uma relação intensa com a terra e as águas”. A reafirmação dessas identidades tem se efetivado em uma luta permanente *nos territórios e pelos territórios*.

É nesse contexto contemporâneo de avanço predatório do capital que movimentos feministas diversos⁶ “[...] começaram a utilizar o conceito de corpo-território para situar as resistências contra as investidas neoextrativistas, protagonizadas majoritariamente por mulheres” (GAGO, 2020, p. 87). Desses movimentos, destacam-se os de mulheres indígenas que lutam, na América Latina, pelos seus territórios. Dessa configuração de resistência, que também vem sendo recentemente reivindicada pelas mulheres quilombolas, emerge,

[...] uma noção de corpo que não é apenas não humano, mas que ademais se refere à questão da natureza sob um ponto de vista não liberal: isto é, não se trata de um conservacionismo em abstrato, mas de enfrentar os modos de espoliação de possibilidades materiais de vida que hoje estruturam um antagonismo direto entre empresas multinacionais e Estados contra populações que são saqueadas, deslocadas e redirecionadas a novas dinâmicas de exploração (GAGO, 2020, p. 87).



Esse corpo, à medida que se constitui no cotidiano comunitário, no chão de um território onde habitam gentes, encantarias, bichos, forças, é um corpo coletivo. Ele não se ergue sem os atravessamentos das dores, dos afetos e das forças que emergem da memória e dos conhecimentos passados por outras mulheres que o antecederam. Esse corpo não pode ser idealizado, universalizado e transformado em alegoria ou, mesmo, em fetiche academicista. O corpo que se move, que se põe no mundo como território, mas que também é visto pelo outro como objeto, não surge ao performar uma cultura (mesmo podendo usar a performance como instrumento de luta política). O corpo faz-se território na contradição, na qual converge uma materialidade de violência e opressão, com um anseio e uma ação por reafirmar sua humanidade, sua subjetividade e sua liberdade. Esse corpo se faz território na luta⁷.

Na maioria dos registros orais sobre quilombos, inclusive feitos por quilombolas, as mulheres figuram como as principais responsáveis pela transmissão do saber, dos conhecimentos e das tecnologias ancestrais. Conforme indica Dealdina (2020, p. 37), “No quilombo ou na cidade, temos sido as guardiãs das tradições da cultura afro-brasileira, do sagrado, do cuidado, das filhas e filhos, das e dos griôs, da roça, das sementes, da preservação de recursos naturais fundamentais para a garantia dos direitos”. De outra maneira, essa autora informa que

A mulher quilombola tem um papel fundamental na transmissão e na preservação das tradições locais; na manipulação das ervas medicinais, no artesanato, na agricultura, na culinária e nas festas. São as mulheres quilombolas que desempenham um papel central, estabelecendo vínculos de solidariedade e transmitindo experiências (DEALDINA, 2020, p. 37).

Para Givânia Maria Silva (2020, p. 54), “As mulheres quilombolas atuam como um acervo da memória coletiva; com elas estão registradas as estratégias de luta e resistências nos quilombos, os conhecimentos guardados e repassados de geração em geração”. Trata-se de uma memória coletiva que também deve ser vista, na esteira do que indica Federici (2022), como um *comum*. Em se tratando dos quilombos, Almeida (2022, p. 316) afirma que

Aqui não se trata apenas de engajamento na militância quilombola, mas também do pertencimento que ocorre com e pelo corpo que

enfrenta os latifundiários, os condomínios de luxo, a erotização, as humilhações cotidianas. É com ele que se luta. O corpo, “instrumento de pertença”, é o território subjetivo por onde passam as afeições que mobilizam a luta. A luta não se configura por uma identidade abstrata, mas em riste com a vida.

O corpo-território como movimento e como categoria é forjado na existência, na resistência, na luta cotidiana e na história. Nem sempre esse corpo performa uma estética africana, indígena, afrodescendente ou ribeirinha, que a academia ou as mídias tanto apreciam ver; mas é esse corpo que enfrenta o agronegócio, o neoextrativismo, o machismo, as mineradoras e a morte em seus territórios. É, sobretudo, um corpo de mulheres, o qual enfrenta, na atualidade, uma verdadeira guerra. Verónica Gago (2020, p. 83) identifica, como expressões atuais da violência do neoliberalismo, quatro situações, que estão organicamente relacionadas:

- i) A violência que implode os lares como efeito da crise da figura do homem provedor e da des-hierarquização de seu papel no mundo do trabalho;
- ii) A organização de novas violências como princípio de autoridade nos bairros populares a partir da proliferação de economias ilegais que repõem, com outras lógicas, formas de provisão de recursos;
- iii) A espoliação e o saqueio de terras e recursos comuns por parte de transnacionais, que despojam de autonomia material outros tipos de economia; e
- iv) A articulação de formas de exploração e extração de valor que têm na financeirização da vida social — e, em particular, através do dispositivo da dívida — seu código comum.

Nos quilombos, a primeira violência foi impulsionada pela criação da ideia de que o homem era a figura legítima para negociações fora da comunidade, com a fala pública conferindo-lhe esse poder e deslegitimando as mulheres, já que o patriarcado do salário e, até mesmo, a ideia de homem como provedor não necessariamente eram a realidade quilombola. Atualmente a terceira expressão da violência é a que mais se expressa nesses territórios, já articulada às demais. As mulheres quilombolas, nas lutas contra essas opressões, têm, cada vez mais, assumido liderança dentro e fora de suas comunidades.

O relatório *Conflitos no Campo 2021 da Comissão Pastoral da Terra (CPT)*⁸ indica os números dessa violência em relação aos territórios indígenas, quilombolas, ribeirinhos, dentre outros, apontando que, se os homens são os que mais morrem nos conflitos no campo (RIBEIRO; SILVA, 2022, p. 195), a violência contra as mulheres carrega uma peculiaridade que traz à tona o perigo que seus corpos representam em uma sociedade patriarcal. Ribeiro e Silva (2022, p. 187) indicam, sobre a violência praticada contra mulheres no campo, que,

Quando se analisa o extermínio encomendado de lideranças femininas, a situação parece trazer um dado extra, ao demonstrar uma certa valoração da crueldade subjetivada. Como se os matadores contratados utilizassem uma espécie de excedente pessoal misógino, não necessariamente remunerado, expondo 'por conta própria' sua raiva patriarcal intrínseca.

As autoras apontam, ainda, que as mulheres indígenas foram as mais afetadas em termos de perseguição e violência no país, sendo que *ameaça de morte* e *intimidação* estão entre as principais violências sofridas por elas, somando 31,25% e 13,54%, respectivamente. Em se tratando das mulheres quilombolas, as pesquisadoras também pontuam que,

Enquanto relativamente a quilombolas, se destaca a Humilhação repercutindo uma referência racista como a mais recorrente! Se nos homens quilombolas, ela representa 25% das violências sofridas, para as mulheres quilombolas ela consistiu 40%, a principal violência vivenciada por elas. Há uma nítida sinalização de que a humilhação indica o agravante de ser negro (a) e ser mulher nos conflitos no campo. A condição de agravante de ser uma mulher quilombola mostra-se ainda mais gritante quando observamos o conjunto das violências sofridas por elas entre os anos de 2011 a 2021: 21,13% das violências foram estupros! (RIBEIRO; SILVA, 2022, p. 190).

O corpo-território é, antes de tudo, o primeiro lugar da memória, no processo de diáspora africana. Também é o espaço dos traumas e das marcas de resistência, no qual fica registrada toda uma história de vida (individual e coletiva), por isso a história contada pela boca de quem não compõe esse corpo não é igual à história de quem o habita. Para Gago (2020, p. 112), os feminismos indígenas e comunitários, ao reivindicarem o corpo-território

como uma potência política, “[...] estabelecem uma exigência para todos os feminismos: a descolonização, que, como dimensão prática, é indissociável da despatriarcalização”. Nesse sentido,

O corpo-território possibilita o desacato, a confrontação e a invenção de outros modos de vida, e isso implica que nessas lutas se viabilizem saberes do corpo em seu devir território e, ao mesmo tempo, o indeterminem, porque não sabemos do que é capaz um corpo enquanto corpo-território. Por essa razão, corpo-território é uma ideia-força que surge de certas lutas, mas que possui a potência de migrar, ressoar e compor outros territórios e outras lutas (GAGO, 2020, p. 110).

Ana Cláudia Da Silva (2022, p. 190), pesquisadora quilombola, ao falar sobre a violência que recai sobre os corpos dessa população, indica que

A violência é cotidiana sobre nossos corpos e sobre nosso território fêmea. E somos nós mesmas o próprio território quilombola que criamos para nos acolher, reproduzir nossa resistência contra o mando escravocrata e que ainda hoje parimos como identidade, como lugar de existência que abriga homens, velhos, crianças, bichos, plantas, morros, rios, paisagem com chuva e sol, junto com os encantados e sonhos na reprodução material e imaterial da vida não capitalisticamente priorizada.

Para o Coletivo de Mulheres da Conaq (2020, p. 48), “Os crimes cometidos contra quilombolas são ainda marcados pela impunidade. São alarmantes, sobretudo, os casos de feminicídio”. Por outro lado, afirma que

Mulheres quilombolas em posição de liderança têm vivido sob perseguição política, ameaçadas de morte e processos criminais ilegítimos com o objetivo de intimidar sua luta. Trata-se de um contexto acirrado de violência com consequências graves para a saúde física e emocional das defensoras de direitos humanos quilombolas (COLETIVO DE MULHERES DA CONAQ, 2020, p. 48).

Assim, a ideia de corpo-território constitui-se como categoria política e potente, em especial, para configurar o corpo das mulheres, diversas e plurais, que têm se fortalecido na luta coletiva, principalmente, a partir do que Gago (2020) chama de *feminização da economia* e do que Almeida (2022) denomina como *feminização dos quilombos*⁹ (ambos os fenômenos

compreendidos de forma distinta, mas com a mesma temporalidade e interligados aos mesmos processos históricos). Esse corpo se forja na contradição. Ele é território, porque também leva consigo os estigmas de um povo, de uma cultura e de um gênero. O racismo e o patriarcado forjam-no como o corpo outro, que é falta, mas também transborda tudo o que do outro não se quer; ele se constitui como resistência — sem romantização —; como um corpo real, que carrega dores, alegrias, afetos e superações; que é humano e sangra, mas também sonha.

Os comuns, as mulheres e os quilombos

O debate dos *comuns* quilombolas e suas possibilidades está em desvelar as potências de produção e reprodução social experimentadas em comunidades que insurgem contra a mercantilização da vida no presente, em suas existências atuais. Por outro lado, esses grupos demarcam a mobilização em torno das lutas que têm se erguido contra a apropriação e destruição de bens de uso comum. Trata-se de ações que têm afetado negativamente comunidades quilombolas, indígenas e ribeirinhas, como as guerras pela água; a destruição de florestas e matas; a expropriação de terras, saberes e conhecimentos; e a mineração predatória em territórios originários.

Para o debate proposto neste artigo, traremos alguns dados (CPT, 2022) sobre os conflitos por água no Brasil. Semelhante aos demais conflitos existentes, os que envolvem as águas implicam violência, violação e extermínio de pessoas, florestas, matas, rios, riachos e um universo de saberes, conhecimentos e tecnologias construídos a partir da territorialidade, incluindo aqui entidades como Mãe d'Água e tantas outras da cosmopercepção afro-ameríndia.

Ao tratar dos conflitos por água no Brasil, Maiana Maia Teixeira e Talita Furtado Montezuma (2022, p. 127) indicam que “[...] 30% deles foram provocados por mineradoras internacionais, 19% por setores empresariais, 14% por fazendeiros, 10% pela instalação de hidrelétricas, 9% pelos entes governamentais (federal, estadual e municipal) e 8% pela atuação de garimpeiros”. Esse mapeamento aponta que há uma ofensiva neoliberal

[...] em curso nos países da América Latina e no Brasil em específico, em que grandes corporações tensionam pelo controle e gestão

dos territórios para ampliação e especialização da produção de commodities minerais, agrícolas, pecuárias e energéticas voltadas à exportação (TEIXEIRA; MONTEZUMA, 2022, p. 127).

As autoras destacam, ainda, outro dado importante em relação ao perfil do conflito:

[...] 135 deles envolviam disputas por uso e preservação das águas, 127 se relacionavam à construção de obras como açudes e barragens e 40 deles giravam em torno da apropriação privada direta das águas, o cercamento das águas aliado à expropriação do território (TEIXEIRA; MONTEZUMA, 2022, p. 127).

Quando observado quem são os principais afetados nos conflitos por águas, destaca-se

[...] a predominância de comunidades tradicionais no centro dos atingidos por tais conflitos, estando entre os sujeitos mais afetados 19% de ribeirinhos, 14% de quilombolas e 17% de povos indígenas (TEIXEIRA; MONTEZUMA, 2022, p. 127).

Nos conflitos por água, o Brasil

[...] simboliza o lamento da morte dos rios, córregos, riachos, lagos, aquíferos, veredas, cabeceiras, nascentes e ribeirões, bem como o horizonte abismal de colapso socioambiental, ecocídio e genocídio cultural a que estamos sendo destinados. Por todas as regiões, inclusive aquelas que não têm configuração histórica e geográfica de escassez pluviométrica, multiplicam-se as notícias acerca de corpos d'água secando ou sendo desconfigurados e transformados em esgoto ou depósito de rejeitos tóxicos, agrotóxicos, metais pesados e radioativos (TEIXEIRA; MONTEZUMA, 2022, p. 129).

Os territórios dos povos originários, dos quilombolas e dos ribeirinhos constituem-se como lugares potentes de produção dos *comuns* e de construção de referências históricas de luta contra a mercantilização da vida, mas essa potência tem sido ameaçada e destruída pelos conflitos que mancham de sangue esses territórios.

Em Mucambo, território quilombola maranhense citado no início deste artigo, os peixes escasseiam; em alguns lugares, sumiram com a passagem de um linhão de transmissão de energia elétrica por dentro dos campos naturais — lugares de uso comum e

subsistência para dezenas de quilombos do país (SOARES, 2021). Os quilombolas, nessa ofensiva do capital e do Estado sobre seus territórios e lugares de *uso comum*, perdem uma importante fonte de subsistência e a gestão coletiva desses espaços, bem como a memória, o conhecimento e a tecnologia que se criam em torno dessa atividade produtiva, que é pescar o peixe no campo, nos rios e nos igarapés. É assim que essa ação, além de violências e violações de direitos,

Realiza, ainda, uma ofensiva sistêmica contra os sujeitos comunitários pelo controle e gestão de seus territórios, radicalizada pelo neoliberalismo que se expressa sob múltiplas formas de violência racializada, despojando-os não apenas de “recursos”, mas de seus modos de vida, afetos, subjetividades e projetos de futuro. Portanto, quando morre um rio, morrem os pescadores e a cadeia da vida ecodependente daquele corpo hídrico (TEIXEIRA; MONTEZUMA, 2022, p. 129).

Como indicamos na introdução deste trabalho, a luta pela territorialidade amefricana é, acima de tudo, pela defesa de uma possibilidade não mercantil de viver e produzir a vida. A resistência a favor dessa perspectiva tem gerado morte, ameaças e insegurança, mas, em contrapartida, são essas resistências que têm garantido a possibilidade de reprodução da vida onde as águas existam de formas sustentáveis, garantindo a autonomia e a autogestão comunitária (TEIXEIRA; MONTEZUMA, 2022). Dessa forma,

Vistos a partir das expressões de resistências nos territórios, os conflitos por água indicam uma afetação sistêmica das estratégias comunitárias de autogestão das águas, da teia de seres ecodependente da água, e de seus usos simbólicos, culturais e sagrados. Por outro ângulo, ilumina-se a intensidade das lutas por águas e a resistência social que recusa sua redução à commodities, seja pela criação direta de mercados de águas, seja pela sua exportação virtual em minérios e produtos primários do agronegócio, seja pelos efeitos de privatização que os conflitos ambientais mapeados promovem: ao reduzir a quantidade, qualidade, acesso e significados sociais das águas (TEIXEIRA; MONTEZUMA, 2022, p. 134).

Fui a Mucambo algumas vezes. Na última, no início de 2022, acompanhada de integrantes de coletivos quilombolas locais,



pude ouvir histórias diversas sobre a origem do lugar, suas formas antigas e atuais de produzir a subsistência, os conflitos territoriais e as incertezas quanto ao futuro. Na ocasião, de todas as histórias que escutei no território, as que mais me impressionaram, reafirmadas por praticamente todos com quem conversei, foram as que apontavam que aquele era um território de Mãe d'Água. Foi unânime, entre os interlocutores, o relato de que aquele local era habitado por eles e por seres das encantarias de forma *comum*. Geralmente, em alguns territórios quilombolas, afrorrurais e de terreiros, encontramos lugares específicos de entidades e encantarias, como uma pedreira, uma fonte de água ou uma cachoeira; mas, em Mucambo, havia uma narrativa que entendia um uso comum de todo o território, entre as pessoas e as entidades. Não se tratava de uma fala religiosa ou de uma superstição, mas, sim, de uma concepção que reafirmava o uso comum do território, de uma maneira que não cabia na forma proposta pela legalidade do Estado (forma essa que, inclusive, os quilombolas estavam lutando para conquistar).

Mãe d'Água faz seus próprios caminhos. Tem seus poços, suas fontes de água limpa e seus trânsitos livres por entre as casas, as matas e os riachos do lugar. Mãe d'Água indica, direta ou indiretamente, onde cavar um poço, construir uma casa de farinha ou erguer uma moradia. A elaboração do histórico socioterritorial tornou-se uma necessidade do Território Quilombola Mucambo frente ao avanço de projetos que se instalam na região e promovem a expropriação de lugares de uso comum, ações que são fruto de um neocolonialismo que renova, em termos extrativistas (GAGO, 2020), as formas de violência e violação de direitos contra essas populações.

Os quilombos que compõem o Mucambo, quatro ao todo, sobrevivem da pesca, de programas de transferência de renda, da produção de farinha e da agricultura de subsistência, além da criação de animais para consumo. Seus habitantes vivem o presente, e sua existência atual não se configura como um resquício arqueológico de um passado escravista que aparece vagamente em suas memórias. A tradição só ganha importância para eles como existência atual, como memória viva e dinâmica, que mobiliza suas forças e seus fazeres para a existência atual. Essa memória informa e contém potências reais de construção dos *comuns*. Nesse sentido, Almeida (2022, p. 186) afirma que





há na forma de transmissão de saberes entre as comunidades quilombolas uma “forma de ser” que conforma a “reinvenção da comunidade”, ressignificando o passado e possibilitando, através da cura de lesões e cicatrizes, a construção do *comum*.

Assim, os encantados não se configuram como existências paralelas, que habitam outra dimensão. Suas presenças entrelaçam-se com a dos quilombolas, nos locais onde esses seres ainda são bem-vindos e cultuados, no aqui e agora. Coabitam o mesmo território, interagem, vivem em *comum*, em espaços *comuns*. A destruição dos *comuns* — que, antes de tudo, é a terra, as águas, as florestas, as matas, a memória, a história, os saberes, os conhecimentos e as tecnologias do território — também é a destruição dessas entidades e dessas encantarias afro-indígenas.

Olhar para os quilombos a partir da perspectiva dos *comuns*, não apenas como produção, mas, fundamentalmente, no sentido que afirma Federici (2022), como relação (com o outro e com a natureza), em uma perspectiva de vida antagônica a mercantil, é pensar nas suas existências atuais e futuras e em formas de sobrevivência à sanha destrutiva do neocolonialismo. É pensar que são possíveis outras relações de existência coletiva, nas quais a mercantilização da vida e a apropriação privada do trabalho social não sejam a regra.

Federici (2022, p. 35) distingue os comuns entre “[...] formações comunais/comunitárias que atuam dentro de um horizonte não capitalista [...]” e aqueles que “[...] são compatíveis com a lógica de acumulação e podem funcionar como uma válvula de segurança por meio da qual o sistema em crise tenta difundir as tensões inevitavelmente geradas por suas políticas”. Consideramos que, nos diversos quilombos existentes hoje, no Brasil — mais de 6.000, segundo a Conaq (CONAQ; TERRA DE DIREITOS, 2018) —, prevalecem as duas formas, muitas vezes, em disputa. Federici (2022, p. 36) distingue também o comum do público e indica que os *comuns* existem em “[...] um campo de relações sociais antagônicas e podem facilmente se tornar meios que acomodam o *status quo*”.

Neste sentido os *comuns* não são modelos idealizados a serem seguidos ou copiados, mas, como destaca Federici (2022, p. 38), “[...] há muitos caminhos para os comuns, que correspondem a nossas diferentes trajetórias culturais e históricas e contextos sociais”. A partir dessa perspectiva, podemos buscar pistas sobre a





potencialidade dos *comuns* quilombolas e entendemos que essa força está na ação e na atuação das mulheres nesses territórios, na construção do coletivo comunitário. Pensar os quilombos a partir da perspectiva dos *comuns* é, portanto, inserir as mulheres no centro da cena quilombola.

Para Dealdina (2020, p. 26),

A existência dos quilombos na história do Brasil representa um projeto de partilha, de viver em comunidade, de construção do território enquanto coletivo, compartilhando o acesso a bens, em especial a terra.

Pontuamos, ainda, conforme afirma Maria Aparecida Mendes (2020, p. 64), que, “Apesar de a população negra ser a mais vulnerável a violação de direitos, é preciso desconstruir a ideia romantizada de que os quilombos são isentos de conflitos internos”.

Federici (2022) reconhece a memória coletiva e os símbolos culturais que dão sentido à nossa vida e alimentam nossas lutas como aspectos da reprodução que podem ser partilhados como bens comuns. Essa autora se refere aos povos indígenas americanos como os “[...] primeiros que partilharam destes bens comuns nestes territórios” (FEDERICI, 2022, p. 33). Consideramos que os povos africanos escravizados nas Américas, ao exercerem, nos quilombos, suas liberdades por meio da luta, da fuga e da resistência, fizeram-no a partir da perspectiva dos *comuns*. Isso é reafirmado pelos estudos de Clóvis Moura (1993), Adelmir Fiabani (2012), Flávio dos Santos Gomes (2015) e Lélia Gonzalez (2020c), quando indicam as formas de resistência cultural e política, bem como os espaços comuns de produção da subsistência, como roças e casas de farinha, que apareciam, inclusive, nos registros oficiais sempre que um quilombo era destruído. Atualmente, por meio dos registros da oralidade e de pesquisas, realizados, sobretudo, por mulheres quilombolas e intelectuais negras, vêm se reafirmando o modo de vida comunitário e a perspectiva dos *comuns* como algo inerente à história quilombola.

Considerações finais

O uso da categoria *corpo-território* para nominar uma forma, sobretudo associada a mulheres, de se mover nas lutas por territórios e dentro deles é recente, mas esse movimento, nas



Américas e no Brasil, remonta à colonização e à escravização de pessoas. O moderno sistema capitalista, que é colonial, patriarcal e racista, surge decretando uma guerra contra as mulheres e contra os saberes, os corpos e os conhecimentos delas (FEDERICI, 2019).

Nas Américas, a colonização, a domesticação e o controle dos corpos femininos, sobretudo, por meio da escravização, conformaram o mesmo processo de acumulação primitiva do capital (MARX, 1998), mas tanto o corpo escravizado quanto o território eram vistos e “usados” como um bem, um meio de produção. O corpo das mulheres negras e indígenas, além disso, também foram tomados, como objetos de exploração sexual, com abusos de todas as formas.

Assim, “[...] a subordinação das mulheres, da natureza e das colônias como lema da ‘civilização’ inaugura a acumulação capitalista e assenta as bases da divisão sexual e colonial do trabalho” (GAGO, 2020, p. 106), mas essa mulher, que tem seu corpo apropriado, subordinado e escravizado nas Américas, para a conformação histórica do moderno sistema capitalista, que alimenta as fornalhas de produção no “velho mundo”, é uma mulher africana e ameríndia, assim como suas descendentes. A divisão sexual e colonial do trabalho não se efetiva, portanto, sem o racismo (GONZALEZ, 2018).

Esses corpos — que foram obrigados a se constituir como territórios de luta; como lugares habitados por simbologias e significados; como um assentamento de muitas memórias, com marcas de resistência à brutalidade da escravidão —, em momentos oportunos, pariram, nesses chãos, sementes, histórias, ritos, fragmentos de curas e tanta sorte de coisas que foi possível nascerem novas e diversas possibilidades, em interações realizáveis, algumas forçadas, outras necessárias, mas também livres.

Por fim, perguntamo-nos: o que os modos de vida quilombola atuais, diversos em suas formas, têm a nos ensinar sobre os *comuns*? Entendemos que a construção dos *comuns* quilombolas passa por várias dimensões, dentre as quais podemos destacar o uso coletivo (e não mercantilizado) de espaços comuns, como campos, rios, terras, matas, árvores frutíferas e praias. Essas utilidades ocorrem de forma organizada e articulada

coletivamente, como a produção coletiva em casas de farinha, hortas coletivas e comunitárias e roças. O vínculo com o território e o entendimento deste como lugar habitado e usado (ou seja, como local onde habitam seres vivos de toda natureza, visíveis e invisíveis; mulheres, homens e crianças; bichos e plantas; entidades e encantadas), e não como propriedade, também podem ser lidos como *comuns* quilombolas.

Consideramos também como *comuns* quilombolas a memória coletiva; o conhecimento ancestral sobre o cuidado com a saúde por meio de ervas, rezas e ritos de cura; as tecnologias de produção de subsistência, como alimentos, chás e remédios; o cultivo e a guarda de sementes fundadas, sobretudo, em práticas agroecológicas; as cozinhas comunitárias; os cuidados coletivos com as crianças; as trocas e a distribuição de alimentos e pequenos serviços, retirando essas ações do ambiente privado e tornando comum e político o problema da reprodução social.

A dimensão da existência material não se aparta da esfera simbólica e subjetiva, a não ser em análises que destoam do real. A existência quilombola, como qualquer outra, ocorre por inteiro, de modo que a luta pelo território e pelo direito ao uso comum de lugares comuns é a mesma em prol de políticas públicas e contra o racismo; contra a demonização de entidades, encantarias e práticas de cura; e contra o patriarcado, a violência e a violação de direitos. Esta luta tem cada vez mais a participação efetiva das mulheres, como lideranças, mas também como aquelas que tecem cotidianamente as teias, muitas vezes invisíveis, das resistências comunitárias.

Referências

AIRES, Maria Nice Machado. *Nice Guerreira: mulher, quilombola e extrativista da floresta*. Rio de Janeiro: Casa 8, 2016.

ALMEIDA, Mariléa. *Devir Quilombola: antirracismo, afeto e políticas nas práticas de mulheres quilombolas*. São Paulo: Elefante, 2022.

COLETIVO DE MULHERES DA CONAQ. Quando uma mulher quilombola tomba, o quilombo se levanta com ela. *In*: DEALDINA, Selma dos Santos (org.). *Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas*. São Paulo: Sueli Carneiro, Jandaíra, 2020. p. 45-50.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA – CPT. *Conflitos no Campo*: Brasil, 2021. Goiânia: CPT Nacional, 2022.

CONAQ; TERRA DE DIREITOS. *Racismo e violência contra quilombos no Brasil*. Curitiba: Terra de Direitos, 2018.

DEALDINA, Selma dos Santos. Mulheres Quilombolas: defendendo o território, combatendo o racismo e despatriarcalizando a política. *In*: DEALDINA, Selma dos Santos (org.). *Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas*. São Paulo: Sueli Carneiro, Jandaíra, 2020. p. 25-44.

DIRETORIA DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE REFORMA AGRÁRIA (ABRA). Violência, desmonte de políticas públicas e pilhagem dos territórios: o projeto nacional atual para o campo brasileiro. *In*. *Conflitos no Campo*: Brasil 2021. Goiânia: CPT Nacional, 2022. p. 24-31.

FEDERICI, Silvia. *Mulheres e Caça às bruxas*. São Paulo: Boitempo, 2019.

FEDERICI, Silvia. *Reencantando o mundo: feminismo e a política dos comuns*. São Paulo: Elefante, 2022.

FIABANI, Adelmir. *Mato, palhoça e pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532 – 2004)*. São Paulo: Expressão popular, 2012.

GAGO, Verónica. *A potência feminista, ou o desejo de transformar tudo*. São Paulo: Elefante, 2020.

GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claroenigma, 2015.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na cultura Brasileira. *In*: UCPA (org.). *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. Diáspora Africana, 2018. p. 190-214.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *In*: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). *Por um feminismo afro-latino-americano* – Lélia Gonzalez. Rio de Janeiro: Zahar, 2020a. p. 127-138.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. *In*: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia. *Por um feminismo afro-latino-americano* – Lélia Gonzalez. Rio de Janeiro: Zahar, 2020b. p. 139-150.

GONZALEZ, Lélia. Nanny: pilar da amefricanidade. *In*: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia. *Por um feminismo afro-latino-americano* – Lélia

Gonzalez. Rio de Janeiro: Zahar, 2020c. p. 151-157.

HAIDER, Asad. *Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje*. São Paulo: Veneta, 2019.

LOBATO, Alicia. Entenda como o governo Bolsonaro age para travar as titulações de terras quilombolas. *Brasil de Fato*, 10 mar. 2022. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/03/10/entenda-como-o-governo-bolsonaro-age-para-travar-a-titulacoes-de-terras-quilombolas>. Acesso em: 4 out. 2022.

MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. Livro I, v. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

MENDES, Maria Aparecida. “Saindo do quarto escuro”: violência doméstica e a luta comunitária de mulheres quilombolas em Conceição das Crioulas. In: DEALDINA, Selma dos Santos (org.). *Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas*. São Paulo: Sueli Carneiro, Jandaíra, 2020. p. 59-73.

MOURA, Clóvis. *Quilombos: resistência ao escravismo*. São Paulo: Editora Ática, 1993.

OYEWÚMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

RIBEIRO, Ana Maria Motta; SILVA, Ana Cláudia Matos da. Violência contra a mulher no campo no Brasil: produto de agência de classe da oligarquia agrária, visto por uma Sociologia “desde abaixo”. In: CPT (org.). *Conflitos no Campo: Brasil 2021*. Goiânia: CPT Nacional, 2022. p. 184-196.

SANTOS, Valéria Porto dos. Quilombo Pau D’Arco e Parateca: quando as vozes negras se (re)envolvem na construção de caminhos para a participação coletiva. In: DEALDINA, Selma dos Santos (org.). *Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas*. São Paulo: Sueli Carneiro, Jandaíra, 2020. p. 129-144.

SILVA, Givânia Maria. Mulheres Quilombolas: afirmando o território na luta, resistência e insurgência negra feminina. In: DEALDINA, Selma dos Santos (org.). *Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas*. São Paulo: Sueli Carneiro, Jandaíra, 2020. p. 51-58.

SOARES, Maria Raimunda Penha. Quilombos e lutas pelo território: organização, resistência e insurgências coletivas. *Revista Praia Vermelha*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 272-298, 2020.

SOARES, Maria Raimunda Penha. Territórios insurgentes: a tecitura das lutas e das resistências de mulheres quilombolas. *Revista Katálysis*, Florianópolis, v. 24, n. 3, p. 522-531, 2021.

TEIXEIRA, Maiana Maia; MONTEZUMA, Talita Furtado. Mapeando os conflitos por água no Brasil: principais indicadores, sinais de alerta e ameaças para a defesa das águas como bens comuns. *In: CPT (org.). Conflitos no Campo: Brasil 2021*. Goiânia: CPT Nacional, 2022. p. 126-137.

Notas

1 Mucambo é um território quilombola formado por quatro comunidades — Santo Antônio, São José, Santa Rosa e Retiro — e localiza-se no município de Santa Rita, no estado do Maranhão. Atualmente, seus moradores têm lutado contra a construção de açudes por empresas estrangeiras, a passagem de um linhão de transmissão de energia elétrica e a duplicação da BR-135. Todos esses empreendimentos do mapa da exploração neoextrativista, iniciados sem consulta prévia aos quilombolas (procedimento que deveria ser realizado, conforme determina a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho), impactam a vida, a subsistência e a saúde dos que vivem em um território. ↑

2 Os Novos Cercamentos, que “[...] representam uma reorganização em larga escala do processo de acumulação em andamento desde meados da década de 1970 [...]” (FEDERICI, 2022, p. 64), configuram-se como uma “guerra aos comuns”, tendo as mulheres como as mais afetadas, “[...] em especial as de baixa renda e de cor, que, em suas comunidades ao redor do mundo não possuem meios para reproduzir a si mesmas e as suas famílias, ou só podem fazê-lo vendendo seus serviços no mercado de trabalho global e cuidando da reprodução de outras famílias e crianças que não as suas próprias, em condições que as apartam de suas comunidades e tornam seu trabalho reprodutivo mais abstrato e sujeito a múltiplas formas de restrição e vigilância” (FEDERICI, 2022, p. 54). ↑

3 Segundo a Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (Conaq) e a organização Terra de Direitos (2019), o Brasil possui atualmente mais de 6.000 comunidades quilombolas. A Fundação Cultural Palmares reconhece como Comunidades Remanescentes de Quilombos um pouco mais de 3.000. Atualmente compete à Fundação Cultural Palmares emitir certificado de reconhecimento a tais Comunidades. Esse título é elaborado mediante apresentação de documentação, no qual consta, além de ata de autorreconhecimento como quilombolas e comprovação da existência de associação quilombola, um histórico da origem e da formação do quilombo — com registros fotográficos e outras especificações. Esse dado, produzido a partir de pesquisa, com a escuta dos mais antigos, de griots e griottes do quilombo, pode ser sistematizado por qualquer pessoa de dentro ou fora da comunidade. No Mucambo e em outros casos, fui convidada por representantes de associações quilombolas para coordenar a elaboração dos históricos desses grupos. ↑

4 A Constituição Federal de 1988 reconhece, por meio do ADT 168 (Ato das Disposições Transitórias), o direito dos quilombolas à titulação coletiva de suas terras. Esse é, entretanto, um processo moroso, burocrático e pouco efetivo. Atualmente menos de 5% dos territórios quilombolas do Brasil têm a titulação definitiva das terras. No atual governo, a partir da desestruturação de políticas públicas e do sucateamento do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), os conflitos aumentaram, e os processos de titulação foram pausados. Sob a governança presente, entre os anos 2019 e 2021, foram titulados apenas 12 territórios (cujos processos já estavam em andamento antes de a atual gestão ser iniciada), incluindo documentações estabelecidas por estados e União, sendo que o Incra regulamentou apenas 4 territórios (LOBATO, 2022). ↑

5 Gonzalez (2020c, p. 154), em *Nanny: Pilar da amefricanidade*, destaca como a forma “[...] ancestral mítica originária [...]” que emerge da figura heroica de Nanny, guerreira e mãe do seu povo, na ilha de Moore Town, na Jamaica, considerada o pilar da amefricanidade, mobiliza os sujeitos, especialmente as mulheres, na organização, na luta e na resistência da própria comunidade. ↑

6 Para Verónica Gago (2020, p. 108), “A potência dos feminismos que adotam a noção de corpo-território está no fato de proporem outra noção de posse, construída em termos de uso e não de propriedade. Primeiro, porque desse modo, evidenciam a lógica do comum como o plano daquilo que é despossuído e explorado. Depois, porque é essa outra noção de posse que permite desenvolver uma cartografia política do conflito” (GAGO, 2020, p. 108). ↑

7 Devemos ter cuidado com a defesa de um “conceito” de corpo-território que é apenas performático, que apenas exhibe a “memória”, a “ancestralidade” e a “cultura” como abstrações, somente como expressões artísticas reproduzíveis, passíveis de mercantilização, deslocadas da história dos sujeitos. Um corpo que apresenta, em si e a partir de si, reafirmando um certo essencialismo, uma cosmovisão indígena ou afrodiaspórica. A performance pode ser um potente instrumento na luta contra as opressões, mas estas carregam memórias. ↑

8 Conforme a Diretoria da Associação Brasileira de Reforma Agrária/ABRA “Em relação aos Conflitos no Campo (CPT, 2022), de forma geral, as regiões norte e nordeste aparecem com o maior número de ocorrências, em termos de famílias atingidas, com 47% e 31% das ocorrências respectivamente. Em relação a quem sofreu a ação, aparecem os Indígenas, com 26%, Quilombolas 17%, posseiro 17% e Sem Terra 14%, como os principais atingidos numericamente” (ABRA, 2022, p. 25). ↑

9 Para Almeida (2022, p. 91), é a partir da década de 1990 que práticas relacionadas ao campo do feminino são “[...] mobilizadas na redefinição dos territórios das comunidades negras reconhecidas como quilombolas [...]”, impulsionando, assim, a feminização do conceito de quilombo, o que implica superar uma concepção estritamente jurídica. Nesse sentido, podemos identificar como tais práticas a promoção da agroecologia e da política de gênero, o fortalecimento dos saberes de cura e cuidado com a saúde, a organização política de mulheres e a reafirmação de uma ancestralidade feminina. Para Valéria Porto dos Santos (2020, p. 134), “Olhar a reprodução dos modos de vida e os processos de resistência dos povos quilombolas através da agroecologia é uma maneira privilegiada de testemunhar e aprofundar esse diálogo de saberes” que vem se estabelecendo entre as universidades e os territórios quilombolas. Nesse contexto de feminização do quilombo, fortalece-se um feminismo comunitário cada vez mais reivindicado pelas mulheres quilombolas (MENDES, 2020; ALMEIDA, 2022). ↑



Este número da Revista Praia Vermelha foi diagramado em janeiro de 2024 pelo Setor de Publicações e Coleta de Dados da Escola de Serviço Social da UFRJ, para difusão online via Portal de Revistas da UFRJ. Foi utilizada a fonte Montserrat (Medium 13/17,6pt) em página de 1366x768pt (1:1,77).