



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**Cauane Gabriel Azevedo Maia**

**“A REVOLUÇÃO VEM DO PASTINHO”:  
escrevivências antropológicas sobre vozes negras em Florianópolis-  
SC**

**Florianópolis  
2018**



Cauane Gabriel Azevedo Maia

**“A REVOLUÇÃO VEM DO PASTINHO”:  
escrevivências antropológicas sobre vozes negras em Florianópolis-  
SC**

Dissertação de Mestrado  
submetida ao Programa de Pós-  
Graduação em Antropologia  
Social da Universidade Federal  
de Santa Catarina  
Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Miriam  
Hartung

Florianópolis  
2018

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

Maia, Cauana Gabriel Azevedo  
"A REVOLUÇÃO VEM DO PASTINHO": : ESCRIVIVÊNCIAS  
ANTROPOLÓGICAS SOBRE VOZES NEGRAS E FLORIANÓPOLIS-SC  
/ CAUANA GABRIEL AZEVEDO MAIA ; orientadora,  
MIRIAM HARTUNG, 2019.  
192 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de  
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-graduação em Antropologia  
Social, Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

1. Antropologia social. 2. Negras em  
Florianópolis. 3. Monte Serrat. 4. Morro da Caixa.  
5. Racismo. I. Hartung, Miriam. II. Universidade  
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-graduação  
em Antropologia Social. III. Título.





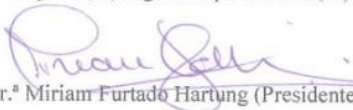
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**“A revolução vem do Pastinho”:  
escrevivências antropológicas sobre vozes negras em Florianópolis-SC**

**Cauane Gabriel Azevedo Maia**

Orientador(a): Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Miriam Furtado Hartung

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos(as) seguintes professores(as):



Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Miriam Furtado Hartung (Presidente - PPGAS/UFSC)



Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Thainá Costa Castro Figueiredo Lopes (Museologia/UFSC)



Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Miriam Pilar Grossi (PPGAS/UFSC)



Prof. Dr. Marcelo Silva (PPGAS/UFSC)



Prof. Dr. Rafael Victorino Deves (Coordenador do PPGAS/UFSC)

Florianópolis, 14 de dezembro de 2018.





Este trabalho é dedicado a todas as mulheres, especialmente às  
mulheres negras.



## AGRADECIMENTOS

Olorum *Modupé!* *Adupé* aos Orixás, que me abençoaram nessa trajetória e me ensinaram a agradecer a ancestralidade: aos que nos antecederam, aos que vieram conosco e aos que ainda virão. Sem a compreensão de que só sou por meio do todo, não seria possível reconhecer que meus passos vêm de longe.

Agradeço então a todas as mulheres, especialmente as negras, que me antecederam e abriram as trincheiras para que eu pudesse chegar até aqui. A minha avó Olindina e a Marise Santiago Gabriel de Jesus, minha mãe, que dentro do ofício do trabalho doméstico não mediram esforços para criar suas filhas e filhos, e, diante das adversidades da vida, não recuaram um centímetro sequer, a fim de assegurar melhores condições de vida e bem-estar à sua família.

Aos meus irmãos e irmã, Cauê Gabriel Azevedo Maia, Lupi Desirée Gabriel Azevedo Maia e Ludi Uilie Gabriel Azevedo Maia, agradeço pelo amor incondicional e pelo colo sempre disponível, pela união, garra e ensinamentos. Essa irmandade, no sentido mais carinhoso do termo, que tende a nos aproximar mais e mais, mesmo quando a distância geográfica se estabelece, eu agradeço.

Diante do amor, da cumplicidade e parceria, agradeço por ter Nuno Nunes comigo nessa trajetória de desbravamento, inquietação, descobertas, alegrias, cansaços e muita correria. Entre as escritas e leituras, restava tempo para lutar por dias mais justos, democráticos e livres. Reservamos tempo para conversas infundáveis, desopilações e uma certa dose de desespero. Certamente, sem você o desfecho seria outro. Agradeço a paciência, cuidado e afeto. E, como se não bastasse, os risos e ensinamentos.

O colorido das Cores de Aidê corporificado em Dandara Manoela, Nattana Marques, Sarah Massi, Fernanda Jerônimo, Bê Sodrê, Carla Luz, Laila Dominique, Aline Martins, Cris Fernandes, pulsam em minha existência, na batida do samba reggae e no compasso da conquista coletiva pela igualdade e pelo bem viver: “Mulher, que cura a outra e puxa pra cima. Que toca o tambor, declama e rima. Que vive a vida de jeito que quer”. Grata por (re)existirem.

Agradeço a escuta atenta, a orientação primorosa, a abertura para as minhas proposições e as provocações capazes de me conduzir para as decisões que considero adequadas, que a minha orientadora, Miriam Hartung, direcionou a mim durante essa jornada. A trajetória da

pós-graduação tornou-se mais segura e deixou-me mais confiante ao seu lado, por tudo isso, e pelo que está por vir, agradeço-te.

Aos moradores do Morro da Caixa/Monte Serrat, do Pastinho, especialmente o Djavan Nascimento e Mathizy Pinheiro que me auxiliaram muito durante a pesquisa de campo, as conversas, as possíveis fontes de informação, os passeios pela comunidade. Grata demais por tudo isso!

*Áwúre Babá* Guaraci Fagundes! *Áwúre* aos meus irmãos e irmãs do *Ilê Asé Olorinfunmi*, meu refúgio e abrigo, onde sou acolhida e onde busco equilibrar meu *asé*. Meus irmãos e irmãs, minha família extensiva que me orienta em todas as dimensões da minha existência. *Adupé!*

Aqui cabe fazer um agradecimento especial ao Jayro Pereira de Jesus, que desde o primeiro instante me incentivou fortemente a investir no conhecimento e, por conseguinte, em minha carreira acadêmica. Observar e investigar epistemologias contra-hegemônicas nas minhas pesquisas, compartilhar saberes e acessar leituras afrocentradas foram os efeitos dessa convivência. *Áwúre! Adupé!*

Meus colegas de turma do mestrado, pelos debates maravilhosos, ajuda mútua, pelo senso de coletividade e justiça, pela parceria em tempos que exigiram de nós posicionamentos e atitudes, para além dos afazeres acadêmicos. Agradeço e sigo com vocês guardados no coração.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, pela oportunidade de aprendizado e pelo apoio durante o curso. Agradeço também a CNPq pelo financiamento da minha pesquisa, através da bolsa de pesquisa.

Ao Núcleo de Pesquisa em Fundamentos da Antropologia, Afunda, e as pessoas que o integram, agradeço imensamente pelos momentos memoráveis de troca de conhecimento e dicas enriquecedoras. Esse espaço, bem como seus integrantes, foram fundamentais para a elaboração da pesquisa.

Me sinto imensamente grata pela disponibilidade das professoras e professores que compõem a minha banca de avaliação, por ter a honra de submeter a pesquisa ao crivo de pessoas que tanto admiro e que, certamente, contribuirão de forma generosa para meu crescimento.

*Aláfia!*

*Olorum Modupé!*

Não vou mais lavar os pratos  
Nem vou limpar a poeira dos móveis  
Sinto muito. Comecei a ler  
Abri outro dia um livro e uma semana  
depois decidi  
Não levo mais o lixo para a lixeira  
Nem arrumo a bagunça das folhas que  
caem no quintal  
Sinto muito. Depois de ler percebi a  
estética dos pratos  
a estética dos traços, a ética  
A estética  
Olho minhas mãos quando mudam a  
página dos livros  
mãos bem mais macias que antes  
e sinto que posso começar a ser a todo  
instante.

(Cristiane Sobral, 2010)



## RESUMO

Com essa dissertação busco apreender, através das vivências e experiências dos residentes do Pastinho, localizado próximo à cumeeira do Morro da Caixa/Monte Serrat, em Florianópolis-SC, o protagonismo da população negra, sobretudo das mulheres, para pautar suas formas de resistência diante das práticas discursivas que negam a presença e contribuições negras no contexto histórico do município, bem como dos estereótipos negativos relacionados ao fenótipo negro. A comunidade em foco, sendo uma das mais antigas do município, é, também, uma das mais atuantes no pleito por melhores condições de vida e na valorização da identidade negra local. O lugar é reconhecido pelos moradores como *Quilombo urbano*, não somente pelo grande contingente negro, mas por sua trajetória diretamente relacionada a história dessa população. A presença das mulheres, em diversos âmbitos desse território, lhe confere também o predicado de *Morro feminino*, exigindo uma análise interseccional de raça e gênero na pesquisa. Com isso, procuro compreender, a dinâmica da atuação comunitária e a elaboração da concepção de pertença étnico-racial como estratégias de resistência que contribuem para a sobrevivência e subsistência coletiva.

**Palavras-chave:** Negras em Florianópolis. Morro da Caixa/Monte Serrat. Racismo.





## ABSTRACT

I aim to learn from this dissertation – through the experiences and existences of the residents of Pastinho, which takes place near the ridge of Morro da Caixa/Monte Serrat in Florianópolis, capital city of the state of Santa Catarina – the central role of the blacks, especially of black women, in order to list how they resist the discursive practices which deny the presence and contributions of the blacks in the historical context of the municipality, as well as the negative stereotypes related to the black phenotype. Being one of the oldest in the municipality; the community I focus on is also one of the most actives on the plea for better living conditions and on the promotion of the local black identity. The residents know the place as an Urban Quilombo, not only for the great number of blacks, but also for its record of accomplishment directly related to the history of this population. The presence of those women, in several fields of this territory, is the reason why it is known as Female Hill as well, requiring an intersectional analysis of race and gender in this research. Thus, I seek to understand how the community action dynamic and the establishment of the concept of ethnic-racial belonging as strategies of resistance that contribute to the collective survival and subsistence.

**Keywords:** Black women in Florianópolis. Morro da Caixa/Monte Serrat. Racism.



## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Postagem nas redes sociais que motivou a manifestação dos estudantes e da comunidade negra contra os casos de racismo da UFSC .....	27
Figura 2: Mapa da localização da Comunidade do Monte Serrat, Florianópolis-SC .....	30
Figura 3: Interseccionalidade – ilustração do conceito de interseccionalidade entre raça, classe e gênero, em que o intercepto (área negritada) assume centralidade na análise.....	42
Figura 4: Terreno com poucas casas e a abertura de uma rua/servidão	49
Figura 5: Captura de imagem do mesmo local da figura 4, feito pela autora em março de 2017 .....	50
Figura 6: Frutas que ganhei de seu Eriosvaldo: limões e bananas	55
Figura 7: Tabela de alforrias segundo condição e sexo (1868-1888)	83
Figura 8: População de Florianópolis 2012 por Sexo e Raça - Monte Serrat .....	102
Figura 9: Distribuição da população por sexo e cor/raça, segundo a situação de pobreza .....	114
Figura 10: Unidades de Desenvolvimento Humano com maior IDHM - Longevidade.....	116
Figura 11: Registro da visita das integrantes das Cores de Aidê a Dona Uda, em sua casa. Em sentido horário: Sarah Massí, Carla Luz, Laila Dominique, Dona Uda (na cabeceira da mesa, ao fundo), Kadza Darboe, Dandara Manoela, Cauane Maia e Aline Martins (cabeceira da mesa, em primeiro plano).....	120
Figura 12: Série histórica da população por cor - Santa Catarina	124
Figura 13: Mapa de Florianópolis com grifos no Morro da Caixa/Monte Serrat e Pastinho.....	127
Figura 14: Mapa das Comunidades que compõem o Maciço Morro da Cruz .....	128
Figura 15: Angela Davis pintada no muro do Pastinho pelo artista Bruno Barbi.....	152
Figura 16: Logomarca do Projeto Infantil É da Nossa Cor .....	154
Figura 17: Crianças do É da Nossa Cor para apresentação em 01/03/2017.....	155
Figura 18: Crianças do É da Nossa Cor para apresentação em 01/03/2017 no Centro.....	156
Figura 19: Crianças do É da Nossa Cor na 16ª Mostra de Cinema Infantil em 01/07/2017 .....	158

Figura 20: Crianças do É da Nossa Cor na 16ª Mostra de Cinema Infantil em 01/07/2017 .....	159
Figura 21: Ensaio Bloco Cores de Aidê no Pastinho, fevereiro de 2018 .....	160
Figura 22: Moradores do Morro da Caixa/Monte Serrat na saída do cinema, após assistir Pantera Negra em 30/03/2018 .....	162
Figura 23: Cartaz de lançamento da websérie Agô - O poder da gente na gente .....	167
Figura 24: Equipe da websérie Agô, filmada na comunidade do Mont Serrat, Em Florianópolis .....	168
Figura 25: Rita Roldan na apresentação do Coletivo NEGA. Evento: Zumbi Vive em Nós, em 20/11/2015 .....	170
Figura 26: Apresentação do grupo de RAP As Margens. Evento: Zumbi Vive em Nós, em 20/11/2015.....	171
Figura 27: O diretor Lau Santos (centro). com os roteiristas Babyton Santos (à esq.) e Dinho Ferreira: a série foi filmada quase inteiramente na comunidade do Mont Serrat, na Capital. Foto de Flavio Tin, Divulgação/ND .....	172
Figura 28: Interior do Bar da Bila com as imagens das santas católicas, que compõem as missas realizadas no local durante as quintas-feiras, sobre o balcão de bebidas do estabelecimento. ....	175

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Quadro comparativo entre a população de São Paulo e a da Ilha de Santa Catarina.....	77
Tabela 2: Presença da população negra em 1874 nas províncias Oeste e Sul do Brasil .....	79
Tabela 3: População total e população escravizada da cidade de Desterro .....	80
Tabela 4: Distribuição das prisões de mulheres por profissão, cor, estado civil e crime nos anos de 1910-1911 .....	94



## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	<b>25</b>
<b>2 METODOLOGIA</b> .....	<b>37</b>
<b>2.1 ESCRIVIVÊNCIA ANTROPOLÓGICA</b>	
<b>INTERSECCIONAL</b> .....	<b>37</b>
<b>2.2 O CAMPO-TEMA</b> .....	<b>39</b>
<b>2.3 A INTERSECCIONALIDADE</b> .....	<b>40</b>
<b>2.4 A PARTICIPAÇÃO EFETIVA: PERMITIR-SE AFETAR</b> ....	<b>42</b>
<b>2.5 INTELLECTUAIS NEGRAS</b> .....	<b>43</b>
<b>2.6 PISAR NO CHÃO DO PASTINHO</b> .....	<b>47</b>
<b>3 “EM FLORIPA NÃO TEM NEGROS”</b> .....	<b>57</b>
<b>3.1 UMA REFLEXÃO SOBRE A IDENTIDADE</b> .....	<b>59</b>
<b>3.2 PENSANDO O RACISMO E A RAÇA</b> .....	<b>64</b>
<b>3.3 O RACISMO E A CONSTRUÇÃO DE ESTEREÓTIPOS</b>	
<b>NEGATIVOS</b> .....	<b>66</b>
<b>3.4 DA ANTIGA DESTERRO À CONTEMPORÂNEA</b>	
<b>FLORIANÓPOLIS</b> .....	<b>72</b>
<b>3.5 AS MULHERES NÃO FALADAS</b> .....	<b>88</b>
<b>3.6 ESCRAVA ANASTÁCIA: A MÁSCARA DO</b>	
<b>SILENCIAMENTO</b> .....	<b>98</b>
<b>3.7 O MORRO FEMININO: AS MULHERES NA FORMAÇÃO</b>	
<b>DA COMUNIDADE</b> .....	<b>101</b>
<b>4 AS VOZES (IN)SURGENTES DO MORRO DA CAIXA/MONTE</b>	
<b>SERRAT</b> <sup>123</sup>	
<b>4.1 SOBRE A DEMOGRAFIA</b> .....	<b>123</b>
<b>4.2 O MORRO DA CAIXA / MONTE SERRAT</b> .....	<b>127</b>
<b>5 “A REVOLUÇÃO VEM DO PASTINHO”</b> .....	<b>141</b>
<b>5.1 O QUILOMBO URBANO</b> .....	<b>141</b>
<b>5.2 A REVOLUÇÃO VEM DO PASTINHO</b> .....	<b>147</b>
5.2.1 É da nossa cor.....	153
5.2.2 Websérie agô.....	162
5.2.3 As donas dos bares .....	172
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>179</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>183</b>





## 1 INTRODUÇÃO

“A revolução vem do Pastinho” foi uma frase que ouvi durante a pesquisa de campo, enquanto conversava com Dona Uda Gonzaga, importante liderança do Morro da Caixa/Monte Serrat, uma das comunidades que compõem o Maciço do Morro da Cruz, localizado na área central de Florianópolis, em Santa Catarina.

A frase se referia às diversas atividades que os moradores do Pastinho, localizado próximo à cumeeira do Morro da Caixa/Monte Serrat, vinham realizando, como: sarau poético, grupos de hip hop, aulas de dança e música afro para crianças e adolescentes, bazar para arrecadar recursos para viabilizar cafés coletivos em datas festivas, entre outras.

Tais atividades procuram subverter a lógica excludente, que nega às comunidades empobrecidas o acesso ao lazer e a atividades político-culturais de formação, uma vez que resgatam e positivam os elementos constituidores da identidade negra local. Trata-se de uma revolução que busca romper com as relações de dominação impostas pelo racismo e questiona as estruturas sociais, estabelecendo outras compreensões acerca da demografia de Florianópolis.

Contudo, antes de me aprofundar nos meandros da pesquisa, faz-se necessária uma breve explicação sobre minha aproximação com o tema. Desde a minha adolescência, em Salvador-BA, através da atuação em instituições do movimento negro local, algumas compreensões foram se elaborando, sobretudo referentes à situação da mulher negra, sua importância e dificuldades de se criar outras possibilidades para além daquele lugar socialmente condicionado à população oriunda das comunidades periféricas. Dentro da militância dos movimentos sociais e no ensino formal se descortinava uma oportunidade de ruptura do *status quo*. Assim, como citou bell hooks<sup>1</sup> (2013), a devoção ao estudo, à vida do intelecto era um ato contra-hegemônico, um modo fundamental de resistir às estratégias de dominação (hooks, 2013).

Na Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, com a implementação do programa de ações afirmativas através da Resolução Normativa nº 008/CUN/2007, de 10 de julho de 2007, que criou o Programa de Ações Afirmativas, os tensionamentos provocados pelos favoráveis e contrários às cotas raciais e/ou sociais no ensino superior se

<sup>1</sup> Gloria Watkins utiliza o nome *bell hooks*, escrito em letras minúsculas, para definir a sua voz de escritora (hooks, 2013).

intensificaram e coletivos de estudantes negros surgiram como espaços organizativos de resistência na luta antirracista dentro do espaço acadêmico.

Por meio do *Coletivo Negro 4P: Poder Para o Povo Preto*, que chamarei de Coletivo Negro 4P, reaproximei-me das atividades do movimento negro na cidade de Florianópolis. O grupo foi criado em 2013, após um ato dos estudantes da UFSC, de entidades do movimento negro e da comunidade, especialmente ligados aos movimentos sociais, em repúdio a manifestações racistas de estudantes contra os negros e negras da instituição através das redes sociais.

A postagem nas redes sociais feita pelo estudante da 10ª fase do curso de Engenharia Igor Westphal, com uma imagem de um homem negro entregando um cacho de bananas a uma mulher negra, gerou uma série de comentários de cunho racista contra os estudantes negros e negra<sup>2</sup>. O autor da publicação afirmou em entrevista ao jornal *Hora de Santa Catarina* que a intenção era estimular o debate.

<sup>2</sup> O ato dos estudantes e da comunidade em repúdio às publicações racistas nas redes sociais, em 2013, foi registrado em matéria pelo Instituto de Estudos Latino-Americanos (IELA), da Universidade Federal de Santa Catarina, no link: <<https://www.youtube.com/watch?v=WA1MKFJiA5w>>, acesso em 01/10/2018.

Figura 1: Postagem nas redes sociais que motivou a manifestação dos estudantes e da comunidade negra contra os casos de racismo da UFSC



Fonte: Hora de Santa Catarina (Reprodução/Facebook).<sup>3</sup>

Desse modo, o Coletivo Negro 4P se consolida como uma expressão do movimento social negro, de âmbito estudantil e na comunidade em que se insere, que se constitui como espaço autônomo de articulação e formação política anticapitalista, antirracista, antipatriarcal, não lesbofóbica, apartidária e não homofóbica, objetivando organizar jovens negros e negras em busca da efetiva cidadania da juventude negra brasileira e seu acesso ao ensino superior de qualidade.

É um coletivo que se soma aos demais movimentos sociais progressistas que lutam por um mundo possível. O Coletivo Negro 4P atua em diversas frentes e atividades que tenham por objetivo central o combate do preconceito racial, entendendo esse conceito deste modo:

<sup>3</sup> Imagem extraída da matéria publicada no site Hora de Santa Catarina: <<http://horadesantacatarina.clicrbs.com.br/sc/geral/noticia/2013/12/e-uma-covardia-o-que-fizeram-comigo-diz-aluno-da-ufsc-acusado-de-racismo-4362363.html>>. Acesso em: 1º out. 2018.

Considera-se como preconceito racial uma disposição (ou atitude) desfavorável, culturalmente condicionada, em relação aos membros de uma população, aos quais se têm como estigmatizados, seja devido à aparência, seja devido a toda ou parte da ascendência étnica que se lhes atribui ou reconhece. Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque, diz-se que é de marca; quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico para que sofra as consequências do preconceito, diz-se que é de origem. (NOGUEIRA, 2006. p. 292)

O Estatuto da Igualdade Racial, sancionado pela Lei n. 12.288, de 20 de julho de 2010, que expressa demandas legítimas da população negra e se constitui em um importante instrumento de reconhecimento e abordagem das desigualdades raciais, em suas disposições preliminares define discriminação racial ou étnico-racial da seguinte forma:

Discriminação racial ou étnico-racial: toda distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tenha por objetivo anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício, em igualdade de condições, de direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural ou em qualquer outro campo da vida pública ou privada. (ESTATUTO DA IGUALDADE RACIAL, 2012. p. 7-8)

Por meio da atuação na luta antirracista através dos coletivos negros da UFSC, aproximei-me de outras instituições do movimento negro da cidade, bem como das atividades promovidas por estas, ampliando o escopo das reivindicações e conhecendo novas demandas da população negra local.

Em 2015, durante o evento *Zumbi Vive em Nós*, alusivo ao Dia

da Consciência Negra, comemorado em 20 de novembro<sup>4</sup>, organizado pelos moradores da comunidade do Morro da Caixa/Monte Serrat, especialmente do Pastinho, em parceria com algumas entidades de movimentos sociais, participei da atividade artística, cultural e política que aglutinou um grande contingente de pessoas negras de diversas partes da cidade.

O convite para participar do evento partiu dos próprios organizadores, que residiam no local e atuavam no movimento negro da cidade, sobretudo no Coletivo Negro 4P. Por meio das atividades propostas pelos coletivos negros da UFSC, foi possível estreitar o contato com a comunidade negra da cidade de Florianópolis e acessar outras perspectivas sobre sua formação populacional.

Compreendendo, através da militância no movimento negro, a necessidade de pautar as especificidades das mulheres negras em Florianópolis, por meio da pesquisa acadêmica identifiquei na antropologia um caminho possível para a inserção da temática e sensibilização do meu fazer teórico nesse sentido, promovendo um fluxo entre os saberes através das experiências e vivências dessa população.

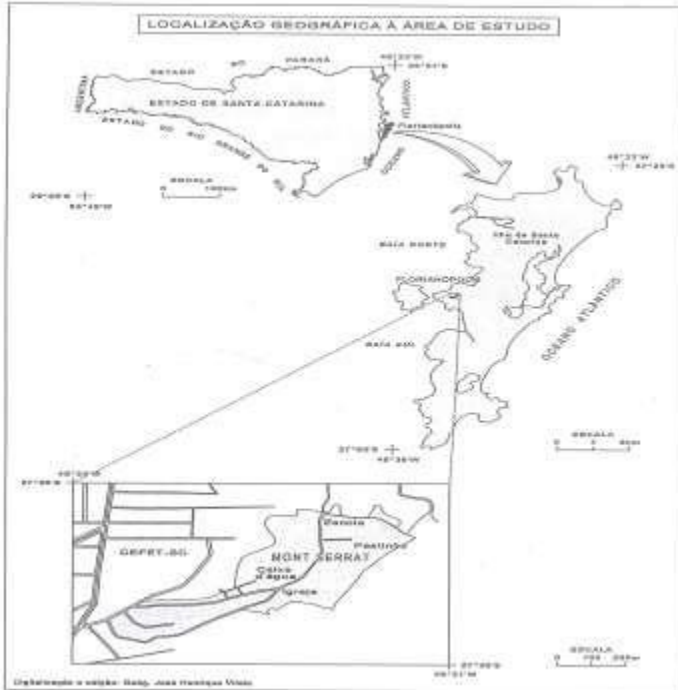
O local escolhido para a realização da pesquisa foi se desvelando à medida que o tema, bem como as teorias, amadurecia. Através das bibliografias sobre a presença negra em Florianópolis, o Morro da Caixa/Monte Serrat, sendo uma das comunidades mais antigas da cidade e com um dos maiores contingentes de descendentes de africanos em seu processo de ocupação, figura como um cenário profícuo para a investigação do tema:

A comunidade do Mont Serrat faz parte do Maciço do Central do Morro da Cruz, localizando-se na vertente oeste do mesmo. Voltada para o centro da cidade, tem como principais vias de acesso as ruas Nestor Passos e General Vieira da Rosa, próximas à avenida

<sup>4</sup> Em 1974 o grupo Palmares, do Rio Grande do Sul, publicou em artigo no *Jornal do Brasil* a sugestão de que o dia 20 de novembro passasse a ser comemorado como data nacional em contraposição ao dia 13 de maio, lembrando a morte de Zumbi e a queda do Quilombo de Palmares como dignificante da capacidade de resistência dos antepassados através de uma identificação mais positivada que a abolição da escravatura, até então compreendida como uma dádiva benevolente concedida de cima para baixo. Hoje, o 20 de novembro é data instituída no calendário cívico nacional como Dia da Consciência Negra ou Afro-Brasileira (NASCIMENTO, 2006 [1985]).

Mauro Ramos. O Mont Serrat situa-se perto da Escola Técnica Federal de Santa Catarina [hoje Instituto Federal de Santa Catarina] e faz fronteira com as comunidades Nova Descoberta, Quebra-Pote, Alto da Caieira e Major Costa. (ARAÚJO, 2004, p. 91).

Figura 2: Mapa da localização da Comunidade do Monte Serrat, Florianópolis-SC



Fonte: Camilo Buss Araújo (2004).

Conhecida anteriormente como *Morro da Caixa D'água*, fazendo referência à caixa d'água instalada ali em 1909 para abastecer o centro de Florianópolis, a comunidade teve seu nome alterado para *Monte Serrat* com a chegada do padre Wilson Groh, na década de 1980, em homenagem a Nossa Senhora do Monte Serrat, padroeira do lugar (ARAÚJO, 2006).

Em sua pesquisa, Santos (2009) afirma que a imagem da santa católica Nossa Senhora do Monte Serrat chegou de navio a Florianópolis e foi, em procissão, até a capela<sup>5</sup> da comunidade, em 1927.

Percebi que, para alguns moradores, o lugar ainda é reconhecido como *Morro da Caixa*, rejeitando a alteração do nome da comunidade para *Monte Serrat*. Por costume, divergências religiosas, políticas ou motivações de outra ordem, os tensionamentos e negociações, característicos dos espaços de sociabilidade, se descortinavam nas concepções de pertencimento e reconhecimento do local.

Outro fator gerador de certa confusão, é a existência da comunidade do Morro da Caixa D'água, na região continental de Florianópolis, cuja ocupação iniciou-se na década de 1930. Seu nome também se refere à construção de um reservatório de água no alto do morro. Localizado na periferia do núcleo urbano, a comunidade é cortada ao meio pela Avenida Ivo Silveira (PIACENTINI, 1991).

Com o objetivo de evitar equívocos e abarcar diversas compreensões de pertencimento e reconhecimento do lugar, ao longo desta pesquisa utilizarei o termo *Morro da Caixa/Monte Serrat* para me referir à comunidade que será o foco da pesquisa, na tentativa de mitigar as possíveis confusões, facilitar o entendimento e utilizar uma linguagem mais inclusiva.

O Morro da Caixa/Monte Serrat é uma das comunidades mais antigas e tradicionais de Florianópolis. Sua formação está ligada ao período da escravidão, ao higienismo proposto pelo projeto urbanístico da cidade na década de 1920 e ao desenvolvimento da construção civil no período de 1950 e 1960, configurando sua ocupação em três fases (SANTOS, 2009):

A primeira foi a lenta ocupação durante o século XIX, por escravos fugidos e libertos e soldados pobres que procuravam as imediações do caminho que atravessava o Morro como local de refúgio.[...] A segunda fase ocorreu a partir da década de 1920, decorrente das mudanças urbanas sanitárias que expulsaram os pobres da cidade. A terceira fase ocorreu durante as décadas de 1950 e 1960, com a imigração da população negra

<sup>5</sup> A capela foi construída em 1927, mesmo ano da chegada da imagem da santa católica Nossa Senhora do Monte Serrat (ARAÚJO, 2004).

empobrecida de Biguaçu e Antônio Carlos que buscavam trabalho na construção civil. (SANTOS, 2009, p. 586)

A demografia da comunidade, ao longo da sua ocupação, é descrita como majoritariamente negra pelos pesquisadores (SANTOS, 2009; COPPETE, 2003; MACHADO, 1999; ARAÚJO, 2006), desde o período escravocrata, abrigando negros cativos e libertos; passando pelo projeto de urbanização em Florianópolis na década de 1920, que desalojou a população pobre e negra que vivia no centro da cidade; até a década de 1950 e 1960, quando o crescimento da construção civil atraiu trabalhadores de outras partes do Estado para a capital.

O Monte Serrat tornou-se estratégico para as lavadeiras desalojadas do centro da cidade na década de 1920, por possuir córregos e fontes de água, como cita Santos (2009). Sua localização também facilitava o deslocamento, ao ligar o bairro da Trindade, passando pela Serrinha, até o Morro, permitindo chegar ao Mercado Público por esse trajeto para a venda de verduras (SANTOS, 2009).

Atualmente a comunidade é uma das referências na luta antirracista e na organização comunitária, através das ações coletivas dos moradores no pleito por melhorias das condições de vida, que foi se sedimentando ao longo da trajetória do lugar. Nesse sentido, Camilo Buss Araújo (2004) identifica três fases distintas no processo organizativo do Morro da Caixa/Monte Serrat:

A primeira delas seria a organização da comunidade através de movimentos coletivos, objetivando garantir melhorias estruturais para seus habitantes. Nessa fase, que permeia o Monte Serrat durante a década de 80, acontecerão os mutirões onde os oradores articular-se-ão para garantir condições adequadas de infraestrutura. A segunda, ocorrida entre os últimos anos da década de 80 e a primeira metade dos anos 90, teve como objetivo principal a melhoria de vida da comunidade através da geração de emprego e renda. Nesse momento, desenvolve-se uma padaria comunitária, uma fábrica de sabão, uma peixaria comunitária, com intuito de garantir a subsistência da comunidade associada com a possibilidade de trabalho. A terceira fase, embrionária no início dos anos 90 e que se estende até os dias de hoje, volta-se para a educação de crianças e jovens e para a formação



desses visando o mercado de trabalho. (ARAÚJO, 2004, p. 102).

O jornal Hora de Santa Catarina, em 20/11/2016, publicou o artigo *O Morro do Monte Serrat e a consciência negra*, de autoria da Caroline Stingham (2016), traçando a formação e a importância da comunidade no enfrentamento ao racismo e movimento negro catarinense através das histórias de personagens importantes da comunidade, como Dona Uda Gonzaga:

A história desta mulher se confunde com o crescimento da comunidade, que é considerada uma das mais importantes na luta do movimento negro da Capital. O Monte Serrat, o antigo Morro da Caixa — em referência a primeira caixa de água instalada na cidade —, é, segundo moradores, a comunidade mais populosa do Maciço do Morro da Cruz. O IBGE não catalogou o número de moradores exatos da comunidade, pois os habitantes foram somados dentro da estatística do bairro Centro. Mas acredita-se que são cerca de 4 a 5 mil pessoas (STINGHEN, 2016).

Para Coppete (2003), o Morro da Caixa/Monte Serrat é um “Morro Feminino”, não somente por conta da maioria numérica de mulheres (54%), de acordo com o censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística — IBGE<sup>6</sup>, mas pela participação delas em importantes momentos da construção da comunidade, seja através da trajetória das lavadeiras, seja, atualmente, através da liderança dos coletivos comunitários:

Cabe aqui ressaltar que a presença da mulher na vida da comunidade do Monte Serrat é percebida ao longo da sua ocupação. Se nos primeiros momentos a sua visibilidade se expressava através de trabalhos realizados para complementar a vida familiar, em um segundo momento, a partir da

<sup>6</sup> Dados disponibilizados no site da Prefeitura Municipal de Florianópolis, cuja fonte é o censo demográfico do IBGE de 2010, estimativa 2015. Disponível em: <[http://www.pmf.sc.gov.br/sistemas/saude/unidades\\_saude/populacao/uls\\_2015\\_index.php](http://www.pmf.sc.gov.br/sistemas/saude/unidades_saude/populacao/uls_2015_index.php)>. Acesso em: 30 maio 2018:

década de 50, suas ações, além de terem esse objetivo, ganharam outra conotação. Dos anos 50 em diante, a presença feminina será visível também na vida eclesial e nas organizações coletivas dos moradores. (ARAÚJO, 2004, p. 91).

O protagonismo feminino é sempre enfatizado em todas as dimensões, sobretudo nas memórias dos moradores, desde os acontecimentos mais sutis. Como na de Seu Teco, ao relembrar a primeira vez em que um carro subiu as ladeiras íngremes do Morro da Caixa/Monte Serrat, na década de 1950: “O primeiro carro que subiu o Morro foi um táxi de Biguaçu, com uma mulher ao volante.” (SANTOS, 2009: 594)<sup>7</sup>.

Ao longo da pesquisa, abordaremos os processos de resistência, que extrapolam os limites dos movimentos sociais organizados, elaborados pelos moradores do Morro da Caixa/Monte Serrat (ARAÚJO, 2004), inseridos em Florianópolis, cuja historiografia oficial, assim como do Estado de Santa Catarina, construiu sua identidade euro-branca através das práticas de discursos que invisibilizam a população negra (LEITE, 1996).

Esta pesquisa busca apreender, por meio das vivências e experiências da população do Morro da Caixa/Monte Serrat, a elaboração da identidade coletiva e suas tradições, através do resgate e posituação da ancestralidade negra como estratégia antirracista de resistência e sobrevivência, compreendendo os limites do lugar como constituidores de um território negro.

Os territórios negros, sobretudo em Florianópolis, surgem como estratégias utilizadas para lidarem com a invisibilidade, o racismo e as demais formas de segregação, criando espaços de resistência em diversos contextos (LEITE, 1996):

O território negro aparece, então, como o elemento de visibilidade a ser resgatado. Através dele, os negros, isolados pelo preconceito racial, procuram reconstruir uma tradição centrada no parentesco, na religião, na terra e nos valores morais cultivados ao longo de sua descendência.

<sup>7</sup> João Ferreira de Souza, o Seu Teco, nasceu em 1936, no Monte Serrat, onde vive até hoje. É aposentado e foi funcionário público dos Correios. Entrevistas concedidas a André Luiz Santos em 19 de abril e 11 de outubro de 2005. (SANTOS, 2009).

A tradição negra tem sido, comprovadamente, o próprio enfrentamento, a resistência cotidiana, a luta pela recuperação da autoestima. Tanto nas áreas rurais como nas periféricas e urbanas, os negros consolidaram sua identidade social através da demarcação simbólica expressa por uma fronteira étnica que é que é construída ao longo de anos de resistência e em específicos e diversos contextos: na casa, na vila, no bairro, no clube, na rua, no bar. (LEITE, 1996, p. 50).

A fim de desenvolver melhor o conceito abordado no decorrer da pesquisa, vale elucidar a utilização do vocábulo *negro*, enquanto categoria analítica, que agrupa pretos e pardos, pela semelhança dos indicadores sociais encontrados nos levantamentos censitários oficiais, opondo-se significativamente aos autodeclarados brancos (CARNEIRO, 2005).

Para Sueli Carneiro (2005), é a partir da década de 1970 que se iniciam os estudos sobre desigualdades raciais, redefinindo os conceitos e pesos que categorias como raça e racismo possuem na estratificação social:

É nesse contexto que aparece o agrupamento de pretos e pardos na categoria negros, justificado pela similitude dos indicadores sociais encontrados para ambos nos levantamentos censitários oficiais e significativamente oposta aos dos autodeclarados brancos. É, pois, esse o entendimento que negro enquanto categoria analítica tem nesse trabalho que segue a maioria dos estudos contemporâneos sobre o tema. (CARNEIRO, 2005, p. 28)

Para o Estatuto da Igualdade Racial (2012), a definição de *população negra* refere-se ao “conjunto de pessoas que se autodeclararam pretas e pardas, conforme quesito cor ou raça usado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), ou que denotam autodefinição análoga” (ESTATUTO DA IGUALDADE RACIAL, 2012). Na mesma publicação, a *desigualdade racial* é compreendida como “toda situação injustificada de diferenciação de acesso e fruição de bens, serviços e oportunidades, nas esferas públicas e privadas, em virtude de raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica”, e *desigualdade de gênero e raça* é a “assimetria existente no âmbito da sociedade que acentua a distância social entre mulheres negras e os

demais segmentos sociais.” (ESTATUTO DA IGUALDADE RACIAL, 2012).

No sentido de deslindar, através da trajetória da população do Morro da Caixa/Monte Serrat, as estratégias de resistência e combate às assimetrias sociais provocadas pelas desigualdades de gênero e raça, a pesquisa se elabora primeiramente discorrendo sobre a metodologia utilizada e aciona algumas chaves teóricas úteis para refletir sobre o tema.

Em seguida, no capítulo *Em Floripa não tem negros*, procurei desenvolver melhor os conceitos sobre identidade, raça e racismo e estereótipos para debater a construção das práticas de discurso, da antiga Desterro à atual Florianópolis, que, através da sua historiografia oficial, invisibilizou a presença negra e criou estereótipos negativos relacionados ao fenótipo negro. Ao complexificar o protagonismo da mulher negra na cidade, torna-se ainda mais crítica a compreensão de sujeito local, uma vez que nem toda mulher é branca e nem todo negro é homem. Ao complexificar o protagonismo da mulher negra na cidade, torna-se ainda mais crítica compreensão de sujeito local, uma vez que nem toda mulher é branca e nem todo negro é homem.

Já o capítulo *As vozes (in)surgentes do Morro da Caixa/Monte Serrat*, uma das comunidades mais antigas do município, cuja população, é majoritariamente negra, desvelam histórias de resistência num espaço de sociabilidade que, ao mesmo tempo que constroem constrói importantes relações de solidariedade, evidenciam tensionamento e conflitos, buscando desvencilhar-se de qualquer tipo de aliança tuteladora. O objetivo é acessar as potentes vozes que constituem a identidade coletiva local e contam, por meio de outras perspectivas, a história de uma cidade que também possui descendência de matriz africana.

O último capítulo, *A revolução vem do Pastinho*, recupera as reminiscências do local e aborda as formas revolucionárias de resistência e sobrevivência do Pastinho, lugar onde a compreensão de pertencimento étnico-racial se elabora nas práticas lúdico-educativas e culturais desenvolvidas pelos moradores, em parceria com voluntários e instituições do movimento social, e que criam espaços de sociabilidade versáteis e transgressores.

## 2 METODOLOGIA

### 2.1 ESCRIVIVÊNCIA ANTROPOLÓGICA INTERSECCIONAL

É um exercício laborioso iniciar a escrita. Ora sou inundada por uma série de informações, materiais coletados na pesquisa e lembranças que me dificultam o exercício lógico de estruturá-las e torná-las interessantes ao leitor, ora me parece que tudo já foi dito sobre o tema e que pouco, ou quase nada, me resta para desvelar. Sobre a escrita, sinto a cada momento todos os aspectos asfixiantes dessa tarefa que, em determinados momentos, torna-se inglória:

Tenho medo de escrever. É tão perigoso. Quem tentou, sabe. Perigo de mexer no que está oculto – e o mundo não está à tona, está oculto em suas raízes submersas em profundidades do mar. Para escrever tenho que me colocar no vazio. Neste vazio é que existo intuitivamente. Mas é um vazio terrivelmente perigoso: dele arranco sangue. Sou um escritor que tem medo da cilada das palavras: as palavras que digo escondem outras – quais? talvez as diga. Escrever é uma pedra lançada no poço fundo (LISPECTOR, 1974, p.8).

Surge a angústia em estabelecer através da escrita um canal sobre o campo-tema e as minhas apreensões e percepções durante a pesquisa na tentativa de não deixar escapar a essência do fazer antropológico. Sherry Ortner (2011), ao responder aos questionamentos filosóficos sobre a possibilidade de conhecer verdadeiramente o outro/outra, afirma que cabe a nós tentar:

O esforço é tão importante quanto o resultado, tanto para nossas teorias como para nossas práticas. A tentativa de ver outros sistemas com os pés no mesmo chão dos nativos é a base, talvez a única base, da contribuição propriamente antropológica para as ciências sociais (ORTNER, 2011, p. 438).

Com isso, cabe também descrever a tentativa de conhecer os interlocutores e interlocutoras durante a pesquisa, observando os limites entre os interesses antropológicos e as curiosidades pessoais, bem como as fronteiras estabelecidas na relação pesquisadora/moradores, sem descartar a sua justaposição, em certa medida, e suas consequências.

Compreendendo também que “pisar no solo” dos moradores não me autoriza, em nenhuma hipótese, a falar por eles/elas ou reivindicar esse lugar. Ao contrário, faz com que eu reconheça esse esforço e tentativa de vivenciar aquele território sem abrir mão das minhas vivências e experiências, atenta aos seus efeitos sobre a pesquisa.

Nas escritas das mulheres negras inauguram-se as *escrevivências*<sup>8</sup>, em que as vivências e trajetórias assumem um caráter político-pessoal e de engajamento em defesa das pautas e temáticas sobre a população negra, considerando as intersecções de raça, gênero, classe, sexualidade. Coloca-se, então, o protagonismo negro e suas demandas na ordem do dia, quer seja através das próprias experiências, quer seja ou do contato com as narrativas dos pares, em que se propõe o debate acerca da existência negra.

Tudo o que eu escrevo parte muito dessa experiência minha ou, se não é dessa experiência minha, é dessa experiência dos meus, ou de uma experiência que eu vivo, de certa forma. [...] Então, a minha competência literária ela parte muito dessa vivência, dessa observação, desse espaço que eu vivo, dessas pessoas que me contaminam a ponto de virar personagem. [...] Eu concebo os meus textos a partir da minha condição de mulher negra. (EVARISTO, 2017)<sup>9</sup>

O contato com a escrita da existência negra, a *escrevivência*, torna-se, em certa medida, o intercepto das vivências e experiências dessa população, sobretudo, empobrecida. Desse modo, propondo uma *escrevivência antropológica*, encontro nas trajetórias e narrativas, durante a pesquisa de campo no Pastinho, um caminho possível para escrever sobre existências negras em Florianópolis, cuja presença é sistematicamente negada e invisibilizada, ciente dos limites e parcialidades que a pesquisa apresenta.

<sup>8</sup> Quando Conceição Evaristo foi questionada sobre a origem das suas escritas, afirmou que não se tratava de obras autobiográficas, mas as histórias e narrativas que encontrou ao longo da sua trajetória, as vivências, tornam-se material narrativo para as escritas.

<sup>9</sup> Trechos da entrevista da Conceição Evaristo concedida à Itaú Cultural em março de 2017, no Rio de Janeiro, disponível no canal YouTube, <<https://www.youtube.com/watch?v=3CWDQvX7rno>>, Acesso em: 17 maio 2015.

Propor a *escrivência antropológica* para a pesquisa é também conceber a escrita a partir do meu lugar de fala, de mulher negra, e estabelecer vínculos entre saberes localizados (HARAWAY, 1995), ou seja, considerando a relação dialógica entre mim e as interlocutoras e interlocutores, compreendidos enquanto sujeitos corporificados e imbuídos de significações. Contudo, quais significações essas corporificações sustentam? E em que medida são também (re)significadores(as) das suas próprias corporificações e das outras, dentro e fora da comunidade? Como são traduzidas as significações dos corpos que residem no Morro? Com base em quais parâmetros tais traduções se elaboram?

Os limites da pesquisa, sejam eles territoriais, cronológicos, discursivos, metodológicos, teóricos, etc., e o conhecimento localizado contribuem para a responsabilização acerca das traduções e construções de significações elaboradas ao longo do texto, reconhecendo as diversas possibilidades e perspectivas que, de algum modo, não couberam aqui, mas são compreendidas como igualmente importantes: “[...] este texto é um argumento a favor do conhecimento situado e corporificado e contra várias formas de postulados de conhecimento não localizáveis e, portanto, irresponsáveis. Irresponsáveis significa incapaz de ser chamado a prestar contas.” (HARAWAY, 1995, p. 22).

## 2.2 O CAMPO-TEMA

Levando-se em conta as experiências e vivências durante a pesquisa, as minhas ou das interlocutoras e interlocutores que, de algum modo, figuram na escrita proposta através de uma visão parcial dos saberes localizados (HARAWAY, 1995), as narrativas e discursos são significadas e mediadas, no limite, por relações sociais dinâmicas que, em grande medida, não se restringem a um lugar específico, pois “A pesquisa nasce da curiosidade e da experiência tomados como processos sociais e intersubjetivos de fazer uma experiência ou refletir sobre uma experiência.” (SPINK, 2003, p. 26).

Assim, a pesquisa se deu também fora dos limites do local escolhido para a realização da pesquisa campo: nas redes sociais da internet, em eventos em outros pontos da cidade ou durante as leituras nas bibliotecas. Constatei que a pesquisa se expandia, me direcionando-me à compreensão de um *campo-tema* proposta por Spink (2003), que afirma que o campo começa quando nos vinculamos ao tema:

Campo é o campo do tema, o campo-tema; não é o lugar onde o tema pode ser visto – como se

fosse um animal no zoológico – mas são as redes de causalidade intersubjetiva que se interconectam em vozes, lugares e momentos diferentes, que não são necessariamente conhecidos uns dos outros. Não se trata de uma arena gentil onde cada um fala por vez; ao contrário, é um tumulto conflituoso de argumentos parciais, de artefatos e materialidades. (SPINK, 2003, p.36)

O autor ainda sugere que o campo-tema “não é um aquário que olhamos do outro lado do vidro; é algo ao qual fazemos parte desde o primeiro momento” (SPINK, 2003: 36) e aponta a localização do pesquisador como parte importante do tema, em que o confronto dos saberes, sem a intencionalidade intenção de estabelecer qualquer relação hierárquica, e a negociação de sentidos ampliam as possibilidades de transformação das práticas.

Desse modo, compreender as experiências e vivências na proposição de uma escrivência antropológica assume um caráter estratégico, uma vez que o campo-tema refere-se às vivências da população negra residente no Pastinho, Morro da Caixa/Monte Serrat, em Florianópolis.

### 2.3 A INTERSECCIONALIDADE

Para refletir sobre as vivências e experiências do campo-tema, recorro ao conceito de *interseccionalidade* que, de acordo com Fernanda Lopes e Jurema Werneck (2000, p. 18), foi elaborado por Kimberlé Crenshaw no final da década de 1980 com o objetivo de elucidar as maneiras como raça e gênero interagem modelando as diversas experiências, constitui-se uma ferramenta teórico-metodológica de análise que permite visibilizar as complexidades das vivências.

Um aspecto que a interseccionalidade permite destacar é a impossibilidade de se isolar qualquer um dos fatores atuantes na vida de indivíduos e grupos no extremo da marginalização social, seja raça, cor, etnia, gênero, classe social, vida com HIV e AIDS, porte de deficiência ou qualquer outro, em detrimento da percepção da complexidade e das correlações e potencializações entre eles (LOPES; WERNECK, 2010).

Kimberlé Crenshaw (2004), ao discorrer sobre o início da sua



pesquisa sobre a intersecção entre raça e gênero, afirma que sua vivência foi o gatilho para refletir a interseccionalidade, pois, no primeiro ano da faculdade de direito, conheceu dois amigos afro-americanos, um deles foi o primeiro membro afro-americano de uma prestigiada agremiação em Harvard, que os convidou para visitar o tão famoso recinto que. Os convidados negros combinaram que qualquer situação hostil de discriminação à eles seria o suficiente para irem embora imediatamente. Ao chegarem na à agremiação, o amigo anfitrião abriu a porta e disse estar constrangido com a situação, pois os mesmo eles não poderiam entrar pela porta da frente. Seu colega, e também convidado, já exasperado, disse que se não entrasse pela porta da frente não entrariam, uma vez que não aceitaria a discriminação racial. No que o anfitrião então respondeu que ele poderia entrar pela porta da frente, quem não poderia era a Kimberlé, por ser mulher. A maior surpresa para Crenshaw foi a aceitação do colega, que havia pactuado anteriormente não aceitar a discriminação, porém afirmou, conformado, que se esse fosse o motivo não haveria problemas, e seguiram para os fundos.

Tal experiência vivenciada por Crenshaw (2004) direcionou sua atenção para refletir sobre o fato de a solidariedade contra a discriminação racial ter desaparecido diante da discriminação de gênero. O mesmo pode ser constatado através da abordagem de Angela Davis (2016 [1981]) sobre a solidariedade das sufragistas no combate à discriminação de gênero pelos direitos civis das mulheres ter desaparecido diante da discriminação racial.

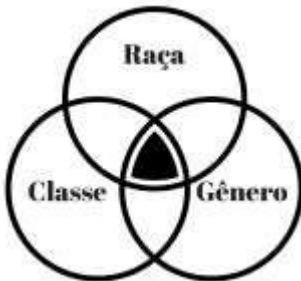
A ideia de interseccionalidade propõe considerar as múltiplas fontes da identidade, afastando-se de uma teoria universalista e essencialista. Crenshaw (2004) utiliza-se da subdivisão de duas categorias. De um lado está a interseccionalidade estrutural, que considera a posição das mulheres de cor na intersecção raça e gênero e as consequências sobre a experiência da violência. De outro, a interseccionalidade política, que trata das políticas feministas e antirracistas que resultam na marginalização da questão da violência às mulheres de cor (HIRATA, 2014).

A interseccionalidade, como ferramenta de análise, permite visibilizar as complexidades das vivências (LOPES; WERNECK, 2000). Também auxilia na compreensão sobre de que modo a discriminação racial e a discriminação de gênero operam conjuntamente, limitando as chances de sucesso das mulheres negras, sendo o grande desafio da interseccionalidade abordar as diferenças dentro da diferença (CRENSHAW, 2004). Para Cláudia Pons Cardoso (2012) a perspectiva interseccional permite o reconhecimento de como diferentes eixos de

opressão operam produzindo desigualdades e situações de múltiplas discriminações a grupos específicos, como as mulheres negras:

A questão é reconhecer que as experiências das mulheres negras não podem ser enquadradas separadamente nas categorias da discriminação racial ou da discriminação de gênero. Ambas as categorias precisam ser ampliadas para que possamos abordar as questões de interseccionalidade que as mulheres negras enfrentam. (CRENSHAW, 2004, p.8)

Figura 3: Interseccionalidade – ilustração do conceito de interseccionalidade entre raça, classe e gênero, em que o intercepto (área negritada) assume centralidade na análise



Fonte: Camilo Buss Araújo (2004).

#### 2.4 A PARTICIPAÇÃO EFETIVA: PERMITIR-SE AFETAR

Não foram raros os momentos da pesquisa em que me peguei refletindo sobre a sua eficiência metodológica, especialmente quando resistia em abandonar métodos conceituados como entrevista estruturada e observação participante ou instrumentos como gravador e bloco de notas, que, embora oferecessem certa segurança e conforto para mim enquanto pesquisadora, mostravam-se contraproducentes diante dos meus interlocutores e interlocutoras, uma vez que geravam desconforto e limitavam a fluidez do diálogo. Percebi então que só seria possível avançar se me permitisse, efetivamente, vivenciar o campo-tema.

A observação participante me parecia estabelecer certo distanciamento entre mim e o campo-tema, através das significações e

respostas uniformes, pré-fabricadas, que se apresentavam diante da proposta automatizada das entrevistas estruturadas ou semiestruturadas, pois, ao sacar o gravador ou bloco de anotações para registrar as respostas, percebia que os interlocutores e interlocutoras sentiam-se pouco confortáveis e resumiam suas experiências em respostas monossilábicas, em alguns casos verbalizando não ser necessária a formalidade que tais ferramentas evocavam.

Certa feita, acionei um dos meus interlocutores para entrevistá-lo, e ele me respondeu que não era a melhor pessoa para aquilo e não sabia dar entrevista. Seu desconforto com a proposta me fez, prontamente, mudar o convite da entrevista para um café com bate-papo, no que foi aceito, e conseguimos estabelecer um diálogo importante. Com isso, descartei a função de observadora, apenas, e me propus a experienciar, através da participação efetiva, e ser afetada pelo campo-tema, como ensina Favret-Saada (2005, [1990]):

Como se vê, quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o conhecimento for onipresente, não acontece nada. (FAVRET-SAADA, 2005 [1990], p. 161).

## 2.5 INTELECTUAIS NEGRAS

No prefácio do livro *Os Condenados da Terra*, de Frantz Fanon, Jean-Paul Sartre (1968) reflete sobre a dominação europeia através do engendramento de um indigenato de elite, gravando-lhes os princípios da cultura ocidental como estratégia de opressão, até o momento em que vozes amarelas e negras insurgem e falam sobre o humanismo para censurar a desumanidade euro-branca. Da insurgência de sujeitos vocais que denunciam as opressões estabelecidas pelo colonialismo, e, sobretudo, na respectiva obra de Fanon, Sartre identifica algo ainda mais escandaloso: o ato de falar dos europeus, mas nunca aos europeus.

Um ex-indígena “de língua francesa” sujeita esta língua a exigências novas, serve-se dela para dirigir-se apenas aos colonizados: “Índigenas de todos os países subdesenvolvidos, uni-vos”. Que rebaixamento: para os pais, éramos os únicos interlocutores; os filhos nem nos consideram mais

como interlocutores admissíveis: somos os objetos do discurso. (SARTRE, 1968, p. 5-6)

Toda a relação social produz e reproduz conhecimento, gerando uma ou mais epistemologias<sup>10</sup> (SANTOS; MENESES, 2009). (SANTOS; MENESES, 2009). Assim, a pretensa universalidade do conhecimento ocidental, que compõe a ciência, é resultado de uma intervenção epistemológica com base na força política, econômica e militar do colonialismo e do capitalismo imposta aos povos e culturas não ocidentais e não-cristãos, suprimindo todas as práticas sociais de conhecimento que contrariassem os interesses dominantes, caracterizando o epistemicídio<sup>11</sup> (SANTOS; MENESES, 2009).

Sobre essa perspectiva, refletir as vivências e experiências da população negra em seu contexto através das lentes universalizantes do eurocentrismo significaria ratificar o epistemicídio perpetrado pelas práticas de dominação do colonialismo, negligenciando o conhecimento produzido e reproduzido localmente e/ou, em certa medida, por intelectuais não euro-brancas, cujas contribuições teóricas estabelecem uma relação dialógica com os temas abordados ao longo da pesquisa.

A ideia central é, como já referimos, que o colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e/ou nações colonizados. (SANTOS; MENESES, 2009, p. 13)

Anibal Quijano (2009) faz uma crítica à homogeneização das experiências, identidades e das relações históricas da colonialidade, cujas bases sustentam-se na imposição de uma classificação étnico-racial da população mundial como eixo central do padrão de poder, operando em diversos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos da existência social. A perspectiva eurocêntrica, que não é exclusividade dos europeus, mas do conjunto de pessoas educadas sob a dominação

<sup>10</sup> “Epistemologia é toda a noção ou ideia, refletida ou não, sobre as condições do que se conta como conhecimento válido.” (SANTOS; MENESES, 2009: 9).

<sup>11</sup> Epistemicídio é a supressão dos conhecimentos locais perpetrada por um conhecimento alienígena. (SANTOS, 2009).

europeia, naturaliza as experiências dos indivíduos de acordo com o padrão de poder do capitalismo colonial/moderno, considerando tais relações como dadas e não passíveis de questionamentos (QUIJANO, 2009).

Com isso, o feminismo descolonial (ESPINOSA MIÑOSO, 2014; LUGONES, 2014) propõe uma revisão crítica às teorias do feminismo clássico ocidental, branco e burguês através das complexificações interseccionais que levem em conta a matriz de opressão considerando classe, raça, gênero, orientação sexual, entre outros/outras, e dos lugares de fala buscando desvencilhar-se da perspectiva eurocêntrica imposta pela *colonialidade de gênero*<sup>12</sup>:

Partimos por reconocer que ese pensamiento feminista clásico ha sido producido por un grupo específico de mujeres, aquellas que han gozado del privilegio epistémico gracias a sus orígenes de clase y raza. El feminismo descolonial elabora una genealogía del pensamiento producido desde los márgenes por feministas, mujeres, lesbianas y gente racializada en general; y dialoga con los conocimientos generados por intelectuales y activistas comprometidos con dismantelar la matriz de opresión múltiple asumiendo un punto de vista no eurocentrado. (ESPINOSA MIÑOSO, 2014, p. 7)

A escolha metodológica pelo uso de teorias de intelectuais negras e negros que amparam a escrita auxilia nas significações da pesquisa, não se restringindo exclusivamente aos autores negros e negras, mas, também, aos/às demais intelectuais que se debruçam sobre essa temática e propuseram propõem uma abordagem descolonial através de um encontro epistémico que considerem, em grande medida, os saberes subalternizados das áreas silenciadas na antropologia (SPIVAK, 2014 [1942], p. 111).

Assim como Cláudia Pons Cardoso (2012), recorro ao pensamento feminista negro por sustentar-se em teoria e práxis, cujo objetivo visa não somente revolucionar a vida das mulheres, mas a

<sup>12</sup> *Colonialidade de Gênero* é um termo cunhado por Maria Lugones (2014) e deriva-se da concepção de Quijano (2009) de *Colonialidade do Poder*, citada anteriormente. A autora define a análise da opressão de gênero racializada capitalista como “colonialidade de gênero” (LUGONES, 2014).

própria sociedade, uma vez que opera através do enfrentamento das estruturas de opressão. As intelectuais negras direcionam seus interesses e pesquisas para o desprendimento do conhecimento europeu para pensar a própria história a partir de categorias que se amparem nas experiências das mulheres negras (CARDOSO, 2012).

A negação de um sujeito vocal, subalternizado, especificamente as mulheres negras, no contexto nacional se elabora com a aceitação de narrativas da realidade estabelecidas como normativas através das vozes autorizadas de homens euro-brancos que seguem “falando por” pessoas sistematicamente silenciadas, negando seus saberes:

O mais claro exemplo disponível de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro. Esse projeto é também a obliteração assimétrica do rastro desse Outro em sua precária Subje-tividade<sup>13</sup>. (SPIVAK, 2014[1942], p. 60)

Logo, propor a leitura do campo-tema através das lentes das intelectuais negras e negras assume também um papel de subversão epistêmica, conectando as escrituras teóricas com as experiências e vivências da pesquisa e propondo uma revisão teórico-conceitual do feminismo hegemônico e do fazer antropológico.

Essas lentes nos oferecem outras compreensões sobre as relações de dominação por meio da perspectiva de quem, em sua marginalidade, produz outras significações sobre si e sobre a sociedade, um olhar de *outsider within*<sup>14</sup>,

Esse *status* de *outsider within* tem proporcionado às mulheres afro-americanas um ponto de vista especial quanto ao *self*, à família e à sociedade. Uma revisão cuidadosa da emergente literatura feminista negra revela que muitas intelectuais negras, especialmente aquelas em contato com sua marginalidade em contextos acadêmicos, exploram esse ponto de vista produzindo análises

<sup>13</sup> Aqui a autora utiliza em inglês “*Subject-ivity*”, deixando em evidência a palavra “sujeito” na composição do termo.

<sup>14</sup> Por não haver uma correspondência inquestionável do termo *outsider within*, ele é traduzido como “forasteiras de dentro” ou “estrangeiras de dentro” no artigo *Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro* (COLLINS, 2016).

distintas quanto às questões de raça, classe e gênero. (COLLINS, 2016, p.100)

Esse ponto de vista específico das mulheres negras sobre si, a família e a sociedade no contexto da pesquisa torna-se a sua espinha dorsal, o fio condutor para abordar as vivências e experiências das interlocutoras e interlocutores, com o objetivo de refletir sobre o protagonismo, a produção e reprodução do conhecimento das *outsiders within* em Florianópolis-SC.

## 2.6 PISAR NO CHÃO DO PASTINHO

Morar no Morro da Caixa/Monte Serrat durante o primeiro semestre de 2017 para a realização da pesquisa de campo foi um dos momentos que me geraram grande expectativa, medo e a ideia de aproximação com o que eu acreditava ser o exercício da antropologia. Isso porque em meu imaginário, ainda habita aquela imagem épica criada por Malinowski (1978 [1922]) sobre sua chegada para a realização da pesquisa sobre o sistema econômico de Trobriand, mais especificamente, o *kula*<sup>15</sup>,

Imagine-se o leitor sozinho, rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa, vendo a lancha ou o barco que o trouxe afastar-se no mar até desaparecer de vista.[...] Suponha, além disso, que você seja apenas um principiante, sem nenhuma experiência, sem roteiro e sem ninguém que o possa auxiliar – pois o homem branco está temporariamente ausente ou, então, não se dispõe a perder tempo com você. Isso descreve exatamente minha iniciação na pesquisa de campo, no sul da Nova Guiné (MALINOWSKI, 1978 [1922], p. 19).

Por ser uma pesquisa em área urbana, fez-se necessário o desvencilhamento da “tentação da aldeia”, ou seja, a tentativa de reproduzir, no contexto bastante diversificado e heterogêneo da capital

<sup>15</sup> *Kula* é um sistema de trocas que articula aquelas pessoas num conjunto de relações, troca de braceletes e colares entre os ilhéus, enquanto unidade sociológica.

catarinense, aquele lugar ideal onde supostamente se poderia aplicar, com mais acerto, o método etnográfico (MAGNANI, 2003).

Buscando assegurar o rigor teórico da pesquisa de campo, a sinceridade metodológica para descrever os relatos honestos dos dados etnográficos é considerada o principal fator científico, segundo Malinowski (1978), que também afirmou que o valor irrefutável da etnografia estaria atrelado à possibilidade de distinção dos resultados das observações diretas, das declarações e das interpretações nativas das inferências do autor.

Do mesmo modo, Ortner (2011:439) aponta o trabalho de campo como uma possibilidade de desenvolver a capacidade de adotar novas perspectivas:

É essa nossa localização “no chão” que nos permite ver as pessoas não simplesmente como reprodutores e reagentes passivos a um “sistema”, mas como agentes ativos e sujeitos da sua própria história (ORTNER, 2011, p. 439)

Embora em momento algum compreendesse as interlocutoras e interlocutores como agentes passivos, compreensão essa que me direcionou cada vez mais ao campo-tema, a citação acima tem o objetivo de ressaltar uma reflexão que julgo importante. Contudo, pisar “no chão” do Pastinho fazia parte dos meus planos desde os primeiros momentos da elaboração do projeto de pesquisa do mestrado, direcionando os primeiros dias do ano de 2017 para encontrar um local para residir no Morro da Caixa/Monte Serrat.

Acionei a rede de pessoas que conhecia e que residiam no local e nas proximidades ou que poderiam me auxiliar com dicas e aproximações com os moradores. A ideia inicial era me fixar no Pastinho, local ao qual dedicaria maior parte da minha atenção, mas logo percebi a indisponibilidade de imóveis para alugar ali.

Resolvi então utilizar os contatos dos locatários de quitinetes que me foram passados pela jornalista Priscila Anjos, mulher negra, que havia residido no local para elaboração do seu trabalho de conclusão de curso. Consegui agendar uma visita ao imóvel, mas logo desisti dele por se localizar no alto da comunidade, já nos limites entre o Morro da Caixa/Monte Serrat e a Caieira, ficando muito distante do meu objetivo que erade estar no Pastinho, localizado mais abaixo.

No dia 11 de março de 2017 subi o Morro da Caixa/Monte Serrat com cautela, atenção e conversando com as pessoas para identificar qualquer possibilidade de imóvel para alugar. Encontrei uma



quitinete com quarto/sala, cozinha, banheiro e uma pequena área de serviço que servia, simultaneamente, como varanda. A inexistência de mobília e recurso financeiro para investir em sua compra me fez questionar a efetividade da mudança e permanência naquele local por tanto tempo. Resolvi, porém, fechar com os proprietário o aluguel assim mesmo, uma vez que poderia utilizaria de uma estrutura mínima e menos confortável, durante um curto espaço de tempo, para não perder a oportunidade de estar mais próximas dos locais e pessoas com as quais trabalharia na pesquisa.

O imóvel alugado, localizado numa das ruas principais da comunidade, situava-se em um terreno que compreendia um conjunto de casas, improvisando uma servidão entre elas, sem calçamento, em que boa parte dos imóveis estavam em construção ou manutenção, o que dava um ar de canteiro de obras ao local. Ali, alguns moradores investiram na construção de quitinetes, como uma alternativa de fonte de renda. O lugar conta com aproximadamente 10 casas, dessas, 03 possuem extensões em quitinetes, inclusive aquela em que eu residia.

Figura 4: Terreno com poucas casas e a abertura de uma rua/servidão



Fonte: Captura de imagem do terreno feito pelo Google em julho de 2011

Figura 5: Captura de imagem do mesmo local da figura 4, feito pela autora em março de 2017



Fonte: Maia (2018)

As imagens acima (II e III) demonstram que em menos de 10 anos o local sofreu modificações significativas com a construção de novas casas e da chegada de novas famílias. As obras no local indicavam que outras mudanças ainda estavam por vir, reforçando a característica de um lugar em construção e reconstrução, um espaço em modificação e reelaboração. Como assegurar, metodologicamente, uma pesquisa capaz de captar os fatores estruturantes de uma comunidade em movimento e transição? Quais métodos são capazes de valorizar o seu dinamismo?

Os proprietários do imóvel alugado eram um casal oriundo do Estado da Bahia que reside em Florianópolis desde 2009, trabalhadores terceirizados que prestam serviços à da Universidade Federal de Santa Catarina: Dona Mimi, como servente no restaurante universitário, conhecido como RU, e o senhor Eriosvaldo, no centro de Física e a Matemática da mesma instituição, como vigilante.

Durante a primeira conversa de negociação do aluguel, reconheci o senhor Eriosvaldo de um evento na UFSC. Ele havia participado da Mostra Permanente de Cinema de Povos Indígenas e Tradicionais – Cine Demarque, realizado no *hall* do Museu de

Arqueologia e Etnologia da UFSC em 22 de setembro de 2015, às 18h30, como debatedor do documentário *Tupinambá – O retorno da terra*, direção de Daniela Larcon. Naquele momento, o mesmo se apresentou-se como indígena Tupinambá, da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, localizada no litoral sul da Bahia, primo do Cacique Babau, importante liderança indígena, preso pela Polícia Federal em 07 de abril de 2016, durante operação de reintegração de posse no Areal Rabo de Gata<sup>16</sup>.

O casal identificou-se também como evangélicos e, durante as negociações do aluguel, demonstraram preocupação em alugar o espaço para estudantes, informando ter receio de festas e bagunças no imóvel. Após explicar as razões da minha pesquisa, demonstraram-se satisfeitos em fechar o negócio e muito disponíveis em ajudar no que fosse necessário.

No dia da minha mudança, que compreendia uma pequena muda de roupas, uma mesinha com banquetas, um colchão de solteiro, um forno micro-ondas, utensílios domésticos e poucos livros, um domingo chuvoso que emprestava um silêncio às ruas do Morro. Dona Mimi me aguardava com as chaves nas mãos e antes que eu me instalasse ofereceu outra quitinete, no andar de cima, recém-desocupada por um casal que havia retornado para a Bahia por não encontrar emprego em Florianópolis. Para minha surpresa e felicidade o pequeno imóvel tinha fogão, geladeira, pia, mesinha de plástico com 4 banquinhos, guarda-roupas, uma cama de casal, um móvel *rack*, uma TV de tubo de 14” e analógica e um espelho grande, o que me deixou muito animada por superar as minhas expectativas de conforto, sendo possível então direcionar as minhas atenções para o foco da pesquisa.

A possibilidade de residir numa quitinete com mobília a princípio exigiria um montante maior no aluguel, mas este foi fechado de acordo com a negociação inicial sem mobília. Toda a negociação da locação do imóvel foi, em grande medida, conduzida por Dona Mimi, ficando atribuído ao senhor Eriosvaldo a função financeira, ou seja, receber o dinheiro previamente acertado mês a mês. Durante o campo, comuniquei-me algumas vezes via aplicativo de mensagem *WhatsApp*

<sup>16</sup> Para compreender melhor, acesse a matéria Cacique Babau, liderança indígena tupinambá, é preso em Ilhéus (BA). Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2016/04/11/cacique-babau-lideranca-indigena-tupinamba-e-presno-emilheus-ba/>>, Acesso em: 26 maio 2018.

com Dona Mimi, que sempre me retornava ou me acionava por mensagens de voz em áudios.

Grande parte dos contatos, desde os primeiros telefonemas para agendar as visitas aos imóveis até a negociação final, foi conduzidas pelas mulheres. Durante o trajeto pelas ruas da comunidade também eram as mulheres que nos concediam informações e orientações mínimas com contatos de possíveis sobre locais para alugar, aos homens cabia a função de concretizar o que as mulheres haviam previamente estabelecido nas negociações.

Assim como Dona Catarina, proprietária das quitinetes do alto do morro, próximo à Caieira, ou como Adrielli, proprietária de um imóvel para alugar mais próximo ao pé do morro e até mesmo a sogra de Alessandro, outra pessoa vivia de aluguéis próximos à escola Marista, com quem dialoguei bastante à procura de local para residir, Da dona Mimi, que foi quem me informou, não só as condições do imóvel, mas algumas regras do local, como evitar de chegar muito tarde da noite por ser nova na comunidade, como e onde pegar o transporte público, onde jogar o lixo fora, etc. Percebi então, que, para além da minha pesquisa, falar primeiramente com as mulheres era um caminho para a resolução de algumas demandas. Estabelecer o diálogo com as mulheres tornou-se um método importante durante a pesquisa, não somente pelo tema, mas por seu poder nas tomadas de decisão local.

Durante a semana, logo identifiquei os dias de folga do senhor Eriosvaldo, pois era quando a música evangélica ressoava desde as primeiras horas da manhã até a finalização das tarefas de carpir o terreno ou fazer pequenos reparos na construção e manutenção do imóvel. Lembro-me que, enquanto nos apresentava a quitinete durante as negociações iniciais, ele falava orgulhoso que cuidara pessoalmente de construir praticamente sozinho tudo aquilo, inclusive a parte hidráulica e elétrica.

Além das habilidades com a construção civil, o que chamou a minha atenção foi a advertência que recebi inicialmente para que evitasse fazer barulho com sons e músicas em alto volume, bem como a permissão da qual a música gospel gozava naquele espaço. Ali operavam regras de convivência que excluíam da categoria “barulho” ou “perturbação da ordem” a música evangélica, independentemente do seu volume.

Contudo, naquele terreno, o som que ecoava vez ou outra respeitava determinados horários e dias para acontecer. Compreender a dinâmica sonora do espaço, assim como outras, me fazia identificar, por exemplo, se as pessoas estavam ou não em suas casas, suas folgas e dias

de trabalho. Os sons demarcavam também as características do grupo que residia naquele território, no caso os evangélicos.

Numa determinada tarde, mais uma vez em seu dia de folga, encontrei o senhor Eriosvaldo capinando o terreno e cuidando da pequena plantação, no que lhe perguntei: “O senhor não descansa durante a sua folga do trabalho?”. E ele me respondeu que aquele era seu descanso, poder cuidar da sua propriedade, das plantas e dos pequenos reparos, tudo aquilo lhe dava prazer e o ajudava a espairecer.

A situação traz a reflexão sobre as diferentes formas de aproveitamento do tempo livre, bem como as distintas concepções de entretenimento e lazer através das nuances e classificações atribuídas pelos próprios interlocutores, como sugere José Guilherme Cantor Magnani (2003) ao narrar a experiência etnográfica de um dos estudantes da disciplina *A Pesquisa de Campo em Antropologia*, que escolheu o botequim para o exercício etnográfico, constatando as distintas percepções sobre o lazer:

O tema era sobre o tempo livre e era preciso descobrir as concepções que os usuários tinham sobre lazer. A resposta obtida foi: “não, isto aqui não é lazer”. Mas, como? O pesquisador estava todo preparado com as teorias do lazer e do tempo livre e o informante dizia que aqueles momentos passados no botequim, no final da tarde, não constituíam lazer. Que eram, então? “Higiene mental”, foi a inesperada resposta. (MAGNANI, 2003: 86)

Mais do que uma descrição detalhada do cotidiano daquele território, busquei registrar e refletir acerca dos estranhamentos: como eram articuladas e negociadas as concepções de lazer e aproveitamento do tempo livre? Do mesmo modo, como compreender e me inserir na dinâmica local?

Nesse sentido, a pesquisa de campo buscou pensar novos modelos ou, ao menos, outros caminhos de entendimento através das relações de troca entre os sistemas de referência da pesquisadora e os interlocutores/interlocutoras, como sugere Magnani (2003), sem perder de vista as possíveis contribuições teórico-etnográficas<sup>17</sup>: “Etnografia

<sup>17</sup> A autora Mariza Peirano (2014) refere-se às contribuições *teórico-etnográficas* como um conjunto de formulações teóricas oriundas das monografias antropológicas, para além da sua função documental histórica.

não é método: toda etnografia é também teoria.” (PEIRANO, 2014, p. 383).

Pensar a ética do cuidado (*care*) através das informações, vivências e experiências da pesquisa de campo, suscitou também uma série de questionamentos: analisando a ética do cuidado como processo, como são definidas as suas responsabilidades e organizações dentro da comunidade? Quem cuida da cuidadora/cuidador? Como os limites, possibilidades e impossibilidades são delineadas quando se definem as responsabilidades?

As relações de cuidado são, primeiramente, interpessoais, quer se trate de trabalho remunerado ou não, mas fazem parte também de um processo social mais amplo, que comporta diferentes fases ou momentos morais que envolvem protagonistas múltiplos (indivíduos, grupos e instituições), em relações frequentemente hierarquizadas. (MOLINIER; PAPERMAN, 2015, p. 46)

O casal de proprietários da quitinete demonstrou constante cuidado e atenção durante o período em que residi por lá. Exemplo disso se deu quando houve a troca do imóvel sem mobília para o com mobília no andar de cima. Como justificativa Dona Mimi afirmou que estando no primeiro andar seria melhor, pois ficaria ao lado deles caso precisasse de algo, uma vez que residiria ali sozinha. Outro exemplo, se deu ao se oferecerem para irem e voltarem comigo da UFSC, inclusive com caronas, caso precisasse, me informando os horários que estariam na universidade ou em casa. Numa das tardes enquanto limpava a quitinete, o Seu Eriosvaldo bateu na porta e quando a abri ele me entregou uma bacia com limões e bananas que havia colhido em seu terreno, mostrou-me onde se localizavam os pés de limão e banana e autorizou-me a colher os frutos, caso sentisse necessidade.

---

Exemplo disso, quando cita a leitura do *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*, de Leach (1954), considerando as seguintes contribuições: i) contestar os sistemas de equilíbrio então influentes na antropologia; ii) eliminar a ideia de sistemas fechados; iii) propor que podem ser considerados rituais todos os aspectos comunicativos das relações sociais; iv) indicar que sistemas políticos podem oscilar em uma só região; v) chama atenção para o fato de que as fronteiras e limites da sociedade não são coincidentes com os da cultura (PEIRANO, 2014, p.383)

Figura 6: Frutas que ganhei de seu Eriosvaldo: limões e bananas



Fonte: Maia (2018).

Em diversos momentos me peguei pensando sobre as razões que motivaram tais cuidados. Contudo, a ética do cuidado é relacional, implica compreender o que nos liga a diversos outros grupos ou comunidades, supondo considerar as relações sociais concretas, incluindo a dimensão subjetiva e moral:

Ora, essa dimensão não pode ser padronizada; nem todos têm a mesma abordagem subjetiva ou mesma visão moral das situações, a atenção particularizada porque emana de uma pessoa singular em relação a outra, ou de um grupo em relação a outro, necessariamente diferente de outra relação que una outras pessoas ou outros grupos. Desse modo, a integração, da perspectiva do cuidado, implica uma “teoria do ponto de vista” (MOLINIER; PAPERMAN, 2015:, p.53).





### 3 “EM FLORIPA NÃO TEM NEGROS”

Os primeiros contatos que tive com a cidade de Florianópolis, ainda em 2006, foram marcados pelo fato de que toda pessoa que conhecia fazia a seguinte observação: “Você não é daqui, né?”. A pergunta, quase uma afirmação, me parecia, nos primeiros momentos, como um dom premonitório, uma vez que de fato eu não era “daqui”.

Pensei que o sotaque nordestino fosse a pista para tais observações, mas o estranhamento e a sondagem para saber de onde eu vinha partiam também da constatação da minha negritude e da crença na inexistência de negros/negras na cidade, verbalizada por alguns. A frase “Em Floripa não tem negros” era recorrente.

Durante os primeiros dias da pesquisa de campo, já em 2017, acessando as redes sociais li o desabafo de um dos moradores do Morro da Caixa/Monte Serrat, um homem engajado com as atividades antirracistas na comunidade, que descreveu uma situação na qual foi abordado por uma senhora que lhe perguntou: “Você é haitiano?”. Ele respondeu que não, e buscou compreender as razões do questionamento, no que ela respondeu: “É que têm vindo *tantos* pra cá. Não tinha *tantos* assim”.

Ainda curioso com o que aquele estranhamento significava, indagou a senhora sobre o que ela queria dizer com o termo “tantos”. O que exatamente definia esse grupo de pessoas que ela genericamente chamava de “tantos”? A quais características que a faziam confundir-lo com os haitianos ela estava se referindo? Quais características determinam esses “tantos”? No que a senhora concluiu: “Assim, da sua cor.”

Nesse momento, é possível refletir sobre como as características fenotípicas são capazes de determinar as compreensões de pertencimento, tanto comigo, que não sou de Florianópolis, quanto com o morador, que nasceu na cidade. O que estava em jogo, ou seja, o que definia a concepção de pertencimento ou não, eram as características do fenótipo: cor da pele, textura dos cabelos, formato dos lábios e nariz, etc.

Quanto mais distante do ideal de brancura, menos relacionado à ideia de pertencimento local, uma vez que se concebe a população catarinense como ariana. Nesse sentido, pertencer à Santa Catarina e, por conseguinte, à Florianópolis não se refere ao fato de nascer e residir em tais lugares, mas possuir um conjunto de atributos capazes de incluí-lo localmente. Virgílio Várzea (1985 [1900]), por exemplo, descreveu os habitantes da seguinte forma:

Na população catarinense (a não ser nas colônias, com o alemão ou o italiano) não há quase cruzamento, sendo raro encontrar, entre ela, o tipo indígena do norte do Brasil ou o traço fisiológico do negro, que ali não prevaleceu senão insignificadamente, em pequeno número de mestiços, porque o tráfico do africano nessas plagas apareceu tardiamente [...]. De sorte que, pode afirmar-se, o povo catarinense é essencialmente ariano, com particularidade nos centros alemães ou italianos, como Joinville, Blumenau, Brusque, Nova Trento, Orleans e Nova Veneza, cidades e vilas que foram outrora colônias, e cujas populações hão de ser, no futuro, o fator de um novo tipo de brasileiro interessante, superior, perfeito... (VÁRZEA, 1985 [1900], p.22)

A construção dos estereótipos negativos relacionados ao fenótipo negro traduz, em grande medida, as significações corporificadas sobre a concepção de pertencimento local. Desse modo, pesquisar os significados simbólicos de tais corpos no cotidiano evidencia as estratificações da cor na estrutura social (FIGUEIREDO, 2016):

A cor da pele, o cabelo, as nádegas, a forma do nariz, etc. são alguns desses traços. Além disso, a existência de maior ou menor número de elementos fenotípicos negros no indivíduo lhe faz ocupar um lugar específico no sistema da classificação da cor no Brasil. (FIGUEIREDO, 2016, p. 16)

Os padrões estéticos são estilizações elaboradas a partir da vida comunitária, aprende-se a definir o belo e o feio através da convivência cotidiana, do processo social (RAMOS, 1982). Desse modo, cada sociedade inculca em seus membros, por meio da aprendizagem, modelos de avaliações estéticas, afirma Ramos (1982).

O termo “estética” vem da palavra grega *aisthesis*, que significa percepção ou sensação. No senso comum, estética está associada aos padrões e significados de beleza e do belo de diferentes sociedades. No Brasil, Sovik (2004) e Ramos (1957) apontam que há uma hegemonia, veiculada pelos meios de comunicação de massa, da estética

branca. Isso significa pensar que cabelos lisos, pele clara, olhos claros e traços afinados façam parte do modelo vigente de beleza em corpos humanos. (SCHUCMAN, 2014, p. 112-113)

O processo de europeização mundial (RAMOS, 1982) estabeleceu em suas bases a superioridade ocidental diante dos não ocidentais, sobretudo no campo da estética social: “o emprego do termo *branco* como designativo de excelência e o hábito de dizer-se de um homem bom que tem um coração *branco*” (RAMOS, 1982: 195).

Uma vez que, a ideia de brancura relacionada ao desenvolvimento e progresso foram amplamente reforçadas ao longo do século XX (LEITE, 1996), a negação da presença negra tornava-se uma consequência. Com isso, pensar a forma como as identidades se elaboram num contexto marcado pela construção de estereótipos negativos amparados no fenótipo negro, sobretudo na capital de Santa Catarina, torna-se uma importante chave de análise.

Para tanto, é necessária uma investigação que considere e articule diversos fatores que sejam capazes de evidenciar suas motivações e finalidades, uma vez que as representações sociais se consolidam ao longo do processo histórico, sendo utilizadas por um conjunto da sociedade, ou por alguns setores, de acordo com seus interesses (SODRÉ, 2010). Tendo como base fundante o senso comum de que,

é uma afirmação consolidada, que não exige demonstrações de coerência ou verdade, e tem, como principal função, reforçar pontos de vista, levando a vantagem de encontrar uma predisposição do público numa espécie de “pré-conceito” (SODRÉ, 2010, p.10).

Nesse sentido, as representações sociais, sobretudo através da negação da presença negra na composição populacional de Florianópolis, põem em questão a consolidação do senso comum como suporte às ideias vigentes, inserindo-se e atuando em diversos setores da sociedade (SODRÉ, 2010), inclusive amparando o contexto histórico que legitima a invisibilização do negro na cidade.

### 3.1 UMA REFLEXÃO SOBRE A IDENTIDADE

A compreensão sobre pertencimento, racismo e estereótipos aciona uma importante chave de análise que é a identidade. Com o

objetivo de desenvolver esse conceito numa perspectiva antiessencialista e elaborar brevemente o pano de fundo que ampara a pesquisa, são necessárias algumas reflexões sobre o assunto.

A palavra *idem* (versão latina do grego *tó autò*, “o mesmo”), que resulta no latim escolástico em *identitas*, isto é, a permanência do objeto, único e idêntico a si mesmo apesar das pressões de transformação interna e externa. Identidade - ou conformidade, por semelhança ou igualdade, entre coisas diversas - é, assim, o caráter do que se diz “um”, embora seja “dois” ou “outro”, por forma e efeito. Identificação designa modernamente o processo constitutivo, por introjeção, de uma identidade estruturada. (SODRÉ, 2015, p. 39)

Pensar a identidade humana é refletir a complexa relação que conecta o sujeito a um quadro contínuo de referências composto por sua história individual e a do grupo com o qual vive (SODRÉ, 2015). Nesse sentido, Sodré (2015) aponta que a singularidade individual compõe uma continuidade histórico-social impactada pela interação entre os indivíduos e pelo contexto de carências: “A identidade de alguém, de um ‘si mesmo’, é sempre dada pelo reconhecimento de um ‘outro’, ou seja, a representação que o classifica socialmente” (SODRÉ, 2015: 39).

As críticas ao conceito de identidade, dentro das diversas áreas do conhecimento, caminharam no sentido de refutar a ideia de unificação, integralidade e originalidade. Para Stuart Hall (2000), é necessário pensar o sujeito em uma nova posição no interior do paradigma, deslocando-o ou descentrando-o. Aparentemente, é na tentativa de rearticular a relação do sujeito e as práticas discursivas que a questão da identidade volta a surgir (HALL, 2000).

O conceito de identidade aqui desenvolvido não é, portanto, um conceito essencialista, mas um conceito estratégico e posicional. Isto é, de forma diretamente contrária àquilo que parece ser sua carreira semântica oficial, esta concepção de identidade *não* assinala aquele núcleo estável do eu que passa, do início ao fim, sem qualquer mudança, por todas as vicissitudes da história. (HALL, 2000, p. 108).

O debate sobre a identidade gerou importantes pesquisas dentro da antropologia, criando perspectivas distintas através das produções

etnográficas e ganhando novos contornos com as mudanças tecnológicas, sociais e econômicas, que incidem diretamente na comunicação, interação e negociações entre os indivíduos, diluindo algumas fronteiras e estabelecendo outras (AGIER, 2001; MARCUS, 1991):

A etnografia contemporânea se vê obrigada a abandonar uma perspectiva de análise, que parte unicamente da experiência vivenciada em nível local, e procurar o atendimento de um ponto de vista global. Esse deslocamento coloca sob o foco da reflexão antropológica o modo como as identidades coletivas e individuais são negociadas nos lugares onde o antropólogo faz suas pesquisas de campo. (MARCUS, 1991, p. 197)

Michel Agier (2001) aponta que a abordagem antropológica sobre a identidade se constituiu de quatro maneiras: 1) Contextual — onde os processos identitários não existem fora do contexto; 2) Relacional — as identidades se elaboram nas relações, considerando o sujeito como o “outro” de alguém; 3) Construtivista — as declarações de identidade se elaboram na necessidade de edificação das fronteiras simbólicas e seu processo da mesma, sendo a edificação/justificação o seu momento da construção dos conteúdos e enunciados; 4) Situacional — a atenção do observador deve se ater às interações e situações nas quais os sujeitos se engajam, abandonando as representações formuladas *a priori* das culturas, tradições ou figuras ancestrais em nome das quais se supõe que eles agejam, compreendendo que lógicas diferentes de julgamento são acionadas de acordo com a situação (AGIER, 2001).

Para Michel Agier (2001), o ponto de partida para a busca da identidade, na perspectiva relacional, seja ela individual ou coletiva, é o fato de sermos sempre o “outro” de alguém, sendo necessário pensar a si próprio por meio do olhar externo ou até mesmo diversos olhares cruzados (AGIER, 2001:09).

Nesse sentido, Michel Agier afirma que o desafio do antropólogo ao abordar as identidades é compreender quais fronteiras simbólicas definem identitariamente determinados grupos e como as mesmestras são edificadas, através de uma perspectiva construtivista, que dê conta dos processos envolvidos em sua constituição, e não somente o seu contexto (AGIER, 2001: 11).

De acordo com Barth (1999) a identidade é construída pelos grupos e suas relações, não sendo mais algo substancial, mas um

processo de inclusão e exclusão, definindo os limites entre os pertencentes ou não daquela coletividade e, estabelecendo as fronteiras da diferença e suas consequências através das categorias sociais.

Nos estudos da dialética inclusão e exclusão, Bader B. Sawaia (2008) observa o referencial da identidade em dois paradoxos: ser uma perspectiva analítica que contém em si mesma a possibilidade de fugir das metanarrativas homogeneizadoras e do relativismo absoluto, que apaga os traços de distinção; e ser usada como argumento de defesa do respeito à alteridade e, ao mesmo tempo, legitimar comportamentos excludentes de diferentes ordens (SAWAIA, 2008, p. 119).

A concepção da identidade como uma categoria em trânsito, em curso, sendo posta e repostada, embora pareça inalterável, tal como definida por Sawaia (1995), surge como um caminho alternativo às metanarrativas universalizantes e propõe outra perspectiva, superando a ideia de identidade-objeto ou identidade-etiqueta utilizada como estratégia de exclusão e dominação (SAWAIA, 1995):

Identidade, tal como se entende aqui, não é uma substância dada que se mantém, ao longo de sua existência, imutável e idêntica a si mesma, mas um devir, um processo de confronto entre igualdade e alteridade ou, como define Souza Santos (1994), “identificações em curso” (SAWAIA, 1995, p. 20).

Para Sawaia (2008) a busca da identidade é um imperativo contemporâneo, sendo a representação e construção do “eu” como sujeito único e igual a si mesmo e o uso desta como referência de liberdade, cidadania e felicidade nas relações:

Identidade resgata a individualidade como valor cardeal e com ela a multiplicidade e o movimento dos fenômenos para superar a razão formal da lógica do “um” e das metanarrativas que sufocam as ciências humanas. (SAWAIA, 2008, p. 119).

É importante ter em vista que a identidade emerge, sobretudo, nas relações de poder como um produto da marcação da diferença e exclusão (HALL, 2000), não sendo o resultado natural, mas sim um processo naturalizado. As identidades não fixam as diferenças, mas é construída nela ou por meio dela (HALL, 2000).

Nesse sentido, as práticas discursivas, enquanto interpelação, convocando o sujeito à assumir uma posição ou falando por ele, incidem na identidade. Desse modo, constroem as posições dos sujeitos,

fixando-o no fluxo do discurso (HALL, 2000): “O corpo é construído, moldado e remoldado pelas intersecções de uma variedade de práticas discursivas disciplinares.” (HALL, 2000: 121).

Para Hall (2000), as identidades operam por meio da exclusão, construção de sujeitos marginalizados e abjeto e produção de discursos externos constitutivos. E que tais argumentos precisam ser desenvolvidos para a compreensão dos efeitos regulatórios do discurso racial diante da constituição do sujeito:

O esforço, agora, para se pensar a questão do caráter distintivo da lógica pela qual o corpo racializado e etnicizado é constituído discursivamente – por meio do ideal normativo regulatório de um “eurocentrismo compulsivo” (por falta de uma outra palavra) – não pode ser simplesmente enxertado nos argumentos brevemente esquematizados acima. Mas eles têm recebido um enorme e original impulso desse enredado e inconcluso argumento, que demonstra, sem qualquer sombra de dúvida, que a questão e a teorização da identidade é um tema de considerável importância política, que só poderá avançar quando tanto a necessidade quanto a “impossibilidade” da identidade, bem como a suturação do psíquico e do discursivo em sua constituição, forem plena e inequivocamente reconhecidos. (HALL, 2000, p. 130-131)

Munanga (1996) acredita que as identidades se elaboram quando os sistemas axiológicos dos grupos humanos selecionam alguns aspectos da sua cultura para definir-se em contraposição ao outro. A autodefinição e a definição dos outros, ou seja, a identidade atribuída, possuem têm funções como proteção do território, defesa da unidade coletiva, entre outras (MUNANGA, 1996). Com efeito, Munanga (2009) aponta a *Negritude*<sup>18</sup> como um processo de desintoxicação semântica e constituição de um novo lugar de inteligibilidade da relação

<sup>18</sup> A negritude é um conceito de síntese. Mas, antes de tudo, ela é uma atitude total de resposta a uma situação. Aimé Césaire, com Léopold Sedar Senghor, Léon Damas e outros, cria o termo negritude e o define como “consciência de ser negro, simples reconhecimento de um fato que implica aceitação – assumir sua negritude, sua história e sua cultura”. (MUNANGA, 2016, p.115).

consigo mesmo, com os outros e com o mundo através da positivação dos adjetivos circunscritos na existência do *ser negro*.

A identidade consiste em assumir plenamente, com orgulho, a condição de negro, em dizer, cabeça erguida: sou negro. A palavra foi despojada de tudo o que carregou no passado, como desprezo, transformando este último numa fonte de orgulho (MUNANGA, 2016, p.116).

### 3.2 PENSANDO O RACISMO E A RAÇA

Historicamente, os marcadores da diferença sedimentaram as relações sociais da humanidade, sendo o racismo, construído em diversas partes do mundo, seu resultado mais eloquente e perene, cujos critérios fenotípicos, em escala planetária, antecederam o projeto científico de uma compreensão sistemática e racializada da diversidade humana, operada nos séculos XVIII e XIX (MOORE, 2007, p. 22):

Com efeito, desde o seu início, na Antiguidade o racismo sempre foi uma realidade social e cultural pautada exclusivamente no fenótipo, antes de ser um fenômeno político e econômico pautado na biologia. O fenótipo é um elemento objetivo, real, que não se presta a negação e confusão. É ele, não os genes, que configura os fantasmas que nutrem o imaginário social; que serve de linha de demarcação entre os grupos raciais e como ponto de referência em torno do qual se organizam as discriminações “raciais”. (MOORE, 2007, p.22)

Quando Oracy Nogueira (1985) afirma que no Brasil o racismo é de “marca” e não de “origem”, põe na ordem do dia os reflexos do fenótipo na designação e definição do indivíduo, ou seja, a significação corporificada da sua existência.

Considerando o preconceito racial uma atitude ou disposição desfavorável, culturalmente estabelecida, em relação aos membros de determinada população, estigmatizada de acordo com sua aparência e/ou ascendência étnica reconhecida ou atribuída (NOGUEIRA, 1985:79):

Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações, os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque, diz-se que é de marca; quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo



grupo étnico, para que sofra as consequências do preconceito, diz-se que é de origem (NOGUEIRA, 1985, p.79).

Características relacionadas ao fenótipo negro, tais como cor da pele, textura dos cabelos, formato do nariz, boca, entre outras, são tomadas como definidoras dos estereótipos e concepções sobre tal população, estabelecendo relações pigmentocráticas, em que a cor/pigmentação da pele, isoladamente ou conjugada com outros atributos, define o lugar a ser ocupado pelos indivíduos nas hierarquias da estrutura social brasileira.

Nesse sentido, o autor aponta a relação inversamente proporcional entre a ascensão social e as marcas da negrura que, escamoteada através do argumento de um problema de classes, não problematiza o preconceito racial: “onde o preconceito é de marca, a probabilidade de ascensão social está na razão inversa da intensidade das marcas de que o indivíduo é portador, ficando o preconceito de raça disfarçado sob o de classe, com o qual tende a coincidir (NOGUEIRA, 1985, p. 90)”.

No final de 2017, um caso emblemático ganhou repercussão na mídia, no final de 2017. Em vídeo vazado nas redes sociais da internet sobre os bastidores da cobertura das eleições dos Estados Unidos, o jornalista William Waack, ao ser interrompido por uma buzina de carro na rua, comenta se tratar de “coisa de preto”<sup>19</sup>. Mas, afinal, como definir “coisa de preto”? Que “coisa” é essa que só o preto é capaz de fazer?

Pensar as hierarquias raciais nas Américas partindo da perspectiva do que o negro representa para os brancos, em vez de ponderar a respeito do que esse modo de ver a população negra revela sobre a nação, é apontado como um dos equívocos para debater os “problemas” dos negros, de acordo com Cornel West (1994): “a América branca foi historicamente vacilante em garantir a justiça racial, e continua a resistir à aceitação plena da humanidade dos negros.” (WEST, 1994, p. 19)

<sup>19</sup> O caso, com repercussão em diversos canais de mídia, teve como consequência o desligamento do jornalista da emissora Rede Globo. Para mais informações ver matéria William Waack é afastado do Jornal da Globo, no endereço: <<https://www.geledes.org.br/william-waack-e-afastado-do-jornal-da-globo/>>, Acesso em: 13 abr. 18.

Para Frantz Fanon (2000), o mito dos negros(as) selvagens, estúpidos(as), analfabetos(as), sujos(as), lascivos(as), entre outros termos pejorativos, precisa ser demolido. A construção de estereótipos negativos através das características do corpo negro vão contribuir para situá-lo na estrutura social brasileira.

Nestas condições, o que parece justificar a insistência com que se considera como problemática a situação do negro no Brasil é o fato de que ele é portador de pele escura. A cor da pele do negro parece constituir o obstáculo, a anormalidade a sanar. Dir-se-ia que na cultura brasileira o branco é o ideal, a norma, o valor, por excelência. (RAMOS, 1995, p.192)

### 3.3 O RACISMO E A CONSTRUÇÃO DE ESTEREÓTIPOS NEGATIVOS

O preconceito e os estereótipos são frequentemente confundidos ou mal diferenciados. Tais noções designam os processos mentais que operam a discriminação e julgamento das pessoas ou grupos caracterizados por pertencer a um grupo social ou por possuir atributos relativos a este (JODELET, 2008).

Para Denise Jodelet (2008), o preconceito é um julgamento positivo ou negativo, desenvolvido sem exame prévio a respeito de alguém ou de alguma coisa. Disposto na classe das atitudes, comporta uma dimensão cognitiva, especificada em seu conteúdo, através de asserções sobre o alvo, e na sua forma, através dos estereótipos (JODELET, 2008). De acordo com a autora, nos anos 1920, um jornalista, ocupando-se da opinião pública, fez representações do meio social com o objetivo de simplificar a sua complexidade, criando “imagens na cabeça” (JODELET, 2008):

É esta concepção, relacionando estereótipo a uma economia cognitiva e a uma função do conhecimento, que domina os modelos atuais (Hamilton, 1981). Na linguagem cognitivista do tratamento da informação, os estereótipos são esquemas que concernem especificamente os atributos pessoais que caracterizam os membros de um determinado grupo ou de uma categoria social dada. Eles são considerados como resultantes de processos de simplificação próprios

ao pensamento do senso comum. (JODELET, 2008, p. 59)

A construção dos estereótipos negativos atribuídos ao fenótipo negro encontra no contexto histórico da colonização do país um solo fértil para seu desenvolvimento e atualização, pois a escravização dos povos negro-africanos, cujos primeiros registros de presença no país são de 1530, foi regularmente organizada e constituída em 1535 no Brasil (NASCIMENTO, 2016), criando as condições necessárias para uma concepção desumanizada dos cativos.

A impossibilidade de estimar com precisão o número de negros escravizados que entraram no país dificulta a apreciação exata da evolução populacional de ascendência africana, assim como a sua importância, por conta da ausência de dados estatísticos confiáveis e da destruição dos documentos que registravam o tráfico negreiro (NASCIMENTO, 2016; SANTOS, 2012):

consequência da lamentável Circular nº 29, de 13 de maio de 1891, assinada pelo ministro das Finanças, Rui Barbosa, a qual ordenou a destruição pelo fogo de todos os documentos históricos e arquivos relacionados com o comércio de escravos e a escravidão em geral. (NASCIMENTO, 2016, p. 58)

Contudo, os valores aproximados, embora pouco confiáveis, são de 4 milhões de africanos importados para o Brasil, cuja distribuição foi a seguinte: 38% para o Rio de Janeiro; 25% para a Bahia; 13% para Pernambuco; 12% para São Paulo; 7% para o Maranhão e 5% para o Pará (NASCIMENTO, 2016).

Já Juana Elbein dos Santos (2012), utilizando-se das investigações de 1967 do Gabinete de Estudos Regionais e de Geomorfologia da Universidade da Bahia, deduz que “35% da população total do Brasil (calculada em noventa milhões de habitantes aproximadamente) são de origem africana.” (SANTOS, 2012: 26).

A ausência dos registros sobre a escravização negra não somente mitiga a culpa e a responsabilidade dos opressores como torna a história passível de falsificações e manipulações, criando mitos e deslegitimando as contribuições negras na construção social, política, cultural, religiosa e econômica do país:

O papel do negro escravo foi decisivo para o começo da história econômica de um país fundado, como era o caso do Brasil, sob o signo

do parasitismo imperialista. Sem o escravo, a estrutura econômica do país jamais teria existido. O africano escravizado construiu as fundações da nova sociedade com a flexão e a quebra da sua espinha dorsal, quando ao mesmo tempo seu trabalho significava a própria espinha dorsal daquela colônia. Ele plantou, alimentou e colheu a riqueza material do país para o desfrute exclusivo da aristocracia branca. (NASCIMENTO, 2016, p. 59)

Na cortina de fumaça sobre a história e presença negra no período da escravização, algumas verdades questionáveis foram se assentando e produzindo significações sobre os fenótipos negros. Além disso, se estabeleceram compreensões por meio da homogeneização de todo um grupo racialmente marcado, simbólica e concretamente, de modo a negar seu caráter diverso.

No Brasil oitocentista, os negros africanos eram sempre associados à escravidão, ainda que não o fossem, diferentemente dos crioulos, que eram os negros nascidos no país, ou ingênuos nascidos libertos. “Escravo era negro, e preferivelmente africano, e é significativo analisar como eram tratados os flagrantes desvios desse padrão conceitual. A existência de escravos claros, quase brancos, era um escândalo.” (CARNEIRO DA CUNHA, 2012: 111).

Em 1824, a Constituição do Brasil assegurava aos negros libertos nascidos no país o reconhecimento da sua cidadania. Contudo, os libertos africanos eram alvos de maiores restrições legais, uma vez que, pelo estatuto legal de estrangeiros, não contavam com a proteção do seu país de origem, eram apátridas (CARNEIRO DA CUNHA, 2012). Sua livre circulação fora do domicílio era passível de prisão, sendo autorizada apenas mediante apresentação de passaporte previamente concedido, cuja vigência era limitada e condicionada a um exame da regularidade da sua conduta, como descreve Manuela Carneiro da Cunha (2012): “Assim, os libertos africanos não eram evidentemente nem eleitores nem elegíveis, nem podiam fazer parte do Exército, Marinha ou Guarda Nacional, nem ingressar nas ordens religiosas.” (CARNEIRO DA CUNHA, 2012, p. 99).

Após a abolição do regime escravista, em 1888, o país debruçava-se sobre o “problema do negro”, e a prioridade era livrar-se dos resquícios e vestígios daquele período e repensar a identidade nacional através do branqueamento.

Com isso, o debate sobre as políticas imigratórias, entre as

décadas de 1920 e 1930, evidenciou o compromisso das elites brasileiras com o projeto de branqueamento populacional, uma vez que se buscava criar barreiras que limitavam a entrada da população negra e asiática no país (SKIDMORE, 1976). O temor de uma nação majoritariamente negra deu origem a uma série de incentivos que fossem capazes de aumentar a imigração branca européia (BENTO, 2002):

Esse medo do negro que compunha o contingente populacional majoritário no país gerou uma política de imigração europeia por parte do Estado brasileiro, cuja consequência foi trazer para o Brasil 3,99 milhões de imigrantes europeus, em trinta anos, um número equivalente ao de africanos (4 milhões) que haviam sido trazidos ao longo de três séculos. (BENTO, 2002, p. 31)

Em 1934, o projeto de lei elaborada em 1921 pelos deputados Andrade Bezerra, de Pernambuco, e Cincinato Braga, de São Paulo, foi desengavetado e eleito, por voto popular na Assembleia Constituinte, adotando o princípio das cotas nacionais, conforme trecho do artigo:

A entrada de imigrantes no território nacional sofrerá as restrições necessárias à garantia da integração étnica e capacidade física e civil do imigrante, não podendo, porém, a corrente imigratória de cada país exceder, anualmente, o limite de 2% sobre o número total dos respectivos nacionais fixados no Brasil durante os últimos cinquenta anos. (SKIDMORE, 1976, p. 217).

É na teoria brasileira do branqueamento que se encontram as bases argumentativas para a implantação de tais políticas imigratórias. Entre 1889 e 1914, a teoria descrita por Skidmore (1976) como peculiar ao Brasil, uma vez que nem Europa nem Estados Unidos a adotaram, ganha a aceitação da elite do país e reforça a importância de estimular uma imigração branca capaz de, por meio da miscigenação com os não brancos, branquear a nação:

A tese do branqueamento baseava-se na presunção da superioridade branca, às vezes, pelo uso dos eufemismos raças “mais adiantadas” e “menos adiantada” e pelo fato de ficar em aberto a questão de ser a inferioridade inata. À suposição inicial, juntavam-se mais duas. Primeiro – a população negra diminuía progressivamente em

relação à branca por motivos que incluíam a suposta taxa de natalidade mais baixa, a maior incidência de doenças, e a desorganização social. Segundo – a miscigenação produzia “naturalmente” uma população mais clara, e em parte porque o gene branco era mais forte e em parte porque as pessoas procurassem parceiros mais claros do que elas. (SKIDMORE, 1976, p. 81).

O objetivo da teoria do branqueamento era a assimilação completa e absoluta do negro brasileiro, que através da miscigenação com o branco produziria uma população cujas características e atributos físicos se aproximariam cada vez mais ao ideal de brancura.

Essa perspectiva propôs outros debates que, em certa medida, rompiam com as teorias da degeneração da mestiçagem propalada por teóricos como Nina Rodrigues (SKIDMORE, 1976), uma vez que via na miscigenação a chave para branquear a população.

De acordo com Guerreiro Ramos (1982), a tese do branqueamento, chamada por ele de “evolução arianizante” ou “arianização”, encontrou eco na intelectualidade brasileira da década de 1930, sendo Oliveira Viana um importante aliado para a sua defesa e divulgação. Para Ramos (1982), a arianização era desconcertante e carecia de instrumentos seguros do conhecimento científico, fazendo apologia e não ciência:

A tese da “arianização”, sustentada por Oliveira Viana, é uma racionalização do preconceito de cor vigente em nosso país. Na verdade, diz-se comumente: “no Brasil, a questão racial está sendo resolvida democraticamente, sem conflitos, pois que a população se torna cada vez mais clara”. Nessa ideologia, entretanto, se contém, de maneira muito sutil, a discriminação de cor. (RAMOS, 1982, p. 182)

Outro momento emblemático dentro do debate racial do país foi a ideia de um ambiente de cooperação étnico-racial que conferiu ao Brasil uma imagem de “paraíso racial”, ou seja, de democracia racial através das contribuições dos viajantes, cientistas, políticos e jornalistas europeus e norte-americanos que, desde o século XIX, registravam em seus relatos a surpresa e o estranhamento diante da convivência pacífica entre brancos, negros e indígenas (MAIO, 1999).

Tais compreensões sobre a democracia racial foram refutadas na década de 1950 através dos resultados de pesquisas patrocinadas pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), instituição internacional criada logo após o Holocausto, “momento de profunda crise da civilização ocidental” (MAIO, 1999:142), dando origem ao Projeto UNESCO<sup>20</sup>. A importância de tais investigações acerca das relações étnico-raciais em diversas partes do país evidenciou a complexa estrutura social marcada pelo racismo:

Não existe democracia racial efetiva, onde o intercâmbio entre indivíduos pertencentes a “raças” distintas começa e termina no plano da tolerância convencionalizada. Esta pode satisfazer às exigências do “bom-tom”, de um discutível “espírito cristão” e da necessidade prática de “manter cada um em seu lugar”. Contudo, ela não aproxima realmente os homens senão na base da mera coexistência no mesmo espaço social e, onde isso chega a acontecer, da convivência restrita, regulada por um código que consagra a desigualdade, disfarçando-a acima dos princípios de integração da ordem social democrática. (FERNANDES, 2000 [1959], p. 26)

A mestiçagem ganhou relevância nas primeiras décadas do século XX para pensar a constituição de uma “identidade nacional”, amparando-se na ideia do branqueamento: “Com maior ênfase ou de modo mais discreto, sejam apoiadas ou não, as teses do branqueamento foram se fortalecendo, quer no plano ideológico, quer no plano político, ou no plano mitológico.” (LEITE, 2012:38)

Nessa relação, em que a identidade nacional buscava branquear-se, conferindo ao país a imagem de civilizado e desenvolvido, o fenótipo negro, em posição oposta, representava o retrocesso, o atraso, a barbárie e um passado escabroso que o país precisava apagar, negar e esquecer. Com isso, os estereótipos negativos vão se elaborando à medida que a

<sup>20</sup> O Projeto UNESCO foi um programa de estudos que tinha como objetivo desenvolver uma ampla pesquisa sobre as relações étnico-raciais no Brasil. Seus resultados evidenciaram a falácia da democracia racial no país, desvelando os tensionamentos e abismos provocados pelo racismo brasileiro (MAIO, 1999). Para maior aprofundamento ler o artigo *O Projeto UNESCO e a Agenda das Ciências Sociais no Brasil dos anos 40 e 50*, de autoria de Marcos Chor Maio (1999).

superioridade da branca vai sendo ratificada.

### 3.4 DA ANTIGA DESTERRO À CONTEMPORÂNEA FLORIANÓPOLIS

As preocupações com a modernidade e o progresso do final do século XIX atribuíam à população negra da antiga Desterro, atual Florianópolis, a responsabilidade pelos males da escravidão, sendo o seu papel social cada vez mais questionado, seu lugar mais restringido e sua humanidade dispensável (PEDRO, 1988:49), como demonstra este trecho do periódico *A Regeneração*, de 1º de abril de 1880:

De pequeninha embalada nos braços de criadas ignorantes, e pela maior parte escravas cheias de preconceitos, vícios e crimes, cresce a menina brasileira abeberando-se de uma moral subversiva, ouvindo os risos e disputas da cozinha, aprendendo estórias e contos supersticiosos, pessoas dos assomos de sua inteligência... (PEDRO, 1988, p. 49).

O discurso abolicionista/imigrantista via no sistema escravista um atraso à modernidade e, por conseguinte, no negro sua personificação. Com isso, a preferência pelo colonizador branco para povoar as terras catarinenses estava entre os interesses governamentais do século XIX (PEDRO, 1988:54). Santa Catarina, desde o censo de 1980, figura entre os Estados com menor percentual de negros do país, o que lhe assegurou a imagem de “Estado branco”, “superioridade racial” e “desenvolvimento e progresso”, afirma Leite (2012:37-38):

A estas imagens soma-se, também, uma de particular importância, que é a de Santa Catarina como “locus” de concretização do projeto imigrantista implantado desde meados do século XIX, visando principalmente o “branqueamento” do país. (LEITE, 2012, p.38)

No texto *Descendentes de Africanos em Santa Catarina: Invisibilidade Histórica e Segregação*, a antropóloga Ilka Boaventura Leite (2012) discorre sobre a construção da imagem de “Estado branco” por meio também do argumento frágil de que em Santa Catarina houve um baixo contingente de mão de obra escrava, uma vez que as propriedades eram de pequeno e médio porte de policultura de subsistência e não havia uma forte economia voltada para o mercado



externo. O menor número de africanos cativos em terras catarinenses é interpretado como não dependência dessa mão de obra escravizada. A invisibilização da efetiva contribuição dos negros e a ênfase na ausência negra em terras catarinenses são os elementos identificados na literatura científica pela autora.

A invisibilização do negro é um dos suportes da ideologia do branqueamento e o termo é utilizado por diversos autores para descrever a situação da população negra. O termo surgiu na literatura ficcional americana por Ellison (1990) para descrever o mecanismo de manifestação do racismo nos Estados Unidos, [...] O autor procurou mostrar como a invisibilização se processa pela produção de um olhar que nega a existência do outro como forma de resolver a impossibilidade de bani-lo totalmente da sociedade. Ou seja, não é que o negro não seja visto, mas sim que ele é visto como inexistente. (LEITE, 2012, p. 41)

A autoimagem catarinense como o “Estado do trabalho” chamou a atenção do autor Paulino Cardoso (2004), que, em seu livro *Negros em Desterro: experiências de populações de origem africana em Florianópolis na segunda metade do século XIX*, cita, como exemplo, a ideia de “trabalho alemão” como um dos principais sinais diacríticos, nos quais se assentava a identidade germânica do Vale do Itajaí. Sendo essa, era também, uma maneira de construir o “diferencial” das terras catarinenses, ou seja, sua “singularidade”: “Diferença cultural tão bem acentuada por escritores luso-brasileiros da primeira metade do século XX, nos seus esforços em busca da singularidade histórica do concreto social catarinense (CARDOSO, 2004: 83)”.

O baixo número de africanos cativos no período da escravização é interpretado como falta de dependência desse tipo de mão de obra, designando uma ética de trabalho diferente das demais regiões do país. Contudo, Cardoso (2004), sobre esse aspecto, faz o seguinte questionamento: “Como explicar o fato dos catarinenses, ao longo do século XIX, manterem praticamente um quinto da sua população em cativeiro, sendo que grande parte dela era formada por agricultores e gente ocupada em ofícios mecânicos?” (CARDOSO, 2004: 27). Sobre esse questionamento e a narrativa construída sobre o Estado, adicionaria outro: se houve uma ética distinta de trabalho, por conta da teórica baixa exploração de mão de obra escravizada, como

justificar a atual marginalização e vulnerabilidade social dos negros catarinenses?

Há de se ponderar as comparações feitas entre Santa Catarina e os demais Estados da federação para a reflexão sobre o contingente negro como mão de obra escravizada. Além da precariedade de dados confiáveis do período, províncias como Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Salvador, entre outras, possuíam características distintas às das de Santa Catarina, o que inviabiliza uma aferição adequada considerando tais fatores:

No entanto, é o depoimento do viajante Saint Hilaire que demarca o início deste tipo de interpretação ao informar que 1840 havia na Província um negro para cada cinco brancos. Sua conclusão, no entanto, é de que eles eram muito raros. Ora, é preciso lembrar que Saint Hilaire tinha como parâmetro suas viagens às Províncias do Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo (LEITE, 2012, p. 45).

O uso dos relatos de viajantes estrangeiros que estiveram em Santa Catarina nos séculos XVIII e XIX é a origem da historiografia sobre a presença negra no Estado, embora seja uma fonte superficial e que deva ser utilizada com prudência, sugere Soares (1988: 14). De fato, há uma diversidade de relatos dos viajantes durante esse período que muitas vezes trazem perspectivas distintas sobre a Ilha de Santa Catarina. Como no relato de Frézier, um engenheiro francês que aportou em solo catarinense em 1712, descreve os habitantes da ilha da seguinte forma: “os moradores que os ocupam são portugueses, uma parte europeus fugitivos e alguns negros; vê-se também índios, alguns servindo voluntariamente aos portugueses, outros que são aprisionados em guerra” (HARO, 1990:23). Dom Pernetty, um desbravador francês que aportou em 1763, registrou o seguinte:

Passamos em seguida pela vila, que me pareceu composta de umas cento e cinquenta casas, todas tendo somente o rés-do-chão, a guarnição ocupa uma parte e a outra parte é ocupada pelos brancos de um lado e os negros ou mulatos de outro. Veem-se na Ilha de Santa Catarina homens de todo o tipo de pele, do negro até o branco. Os mulatos são em maior número, geralmente feios, com um ar selvagem, como se fossem uma mistura de brasileiros com negros (HARO,

1990, p. 82).

Para Lisiansky, capitão do navio russo “Neva”, que chegou a solo catarinense em 1803:

A Ilha de Santa Catarina foi originariamente povoada pelos desertores dos povoados vizinhos, mas sua população tem sido consideravelmente aumentada, com muitas famílias europeias estabelecendo-se aqui. Por uma estimativa do governo, a população soma, no presente, a 10.142 almas, das quais umas 4.000 são negras. (HARO, 1990, p. 152)

Já para o alemão Langsdorff, que esteve em 1803 na Vila Nossa Senhora do Desterro, a quantidade de escravos causou estranheza:

A quantidade de escravos negros de ambos os sexos que se veem aqui é estranha aos olhos desacostumados de um europeu qualquer. Despertou-me uma revolta especial quando vim pela primeira vez a Nossa Senhora do Desterro e vi um grande número destas criaturas abandonadas, nuas, deitadas frente às portas de ruas laterais e oferecidas à venda. [...] É público que anualmente são mandados grandes carregamentos de escravos negros de possessões portuguesas na África, principalmente de Angola, Benguella, Moçambique, etc., para os portos brasileiros. (HARO, 1990, p. 165).

Mais uma vez, é no relato dos viajantes estrangeiros que podemos identificar a participação dos negros na construção do Estado e, em alguns relatos, há a constatação de grande contingente de mão de obra de origem africana, como registra Pernetty sobre sua viagem em 1763: “Os habitantes, homens e mulheres, vivem numa grande ociosidade, deixam aos seus escravos o cuidado da limpeza e arrumação e o pouco trabalho que se faz na região (HARO, 1990: 83)”. Ainda, Langsdorff em 1803 escreve o seguinte sobre os escravos:

São principalmente estes infelizes que tratam da lavoura e executam os trabalhos mais pesados. A riqueza dos moradores daqui é avaliada, em geral, pelo número de escravos que eles possuem (HARO, 1990, p. 166).

Sobre o envio anual de escravos para Santa Catarina, o filósofo e literato francês Chamisso, que chegou na Ilha de Santa Catarina em 1815, registrou o seguinte: “O tráfico de escravos ainda florescia aqui. Só o governo de Santa Catarina necessitava, anualmente, de uma quantidade de cinco a sete navios negreiros, cada um com uma média de cem negros.” (HARO, 1990, p. 235).

Do mesmo modo, utilizar comparativos entre a população de São Paulo e Santa Catarina no período de 1810-1815, como o fez Fernando Henrique Cardoso (2000:123) para ilustrar a sua afirmação de que a população negra catarinense foi relativamente pequena, embora ele pondere sobre a precariedade dos dados, ilustra, mais uma vez, a fragilidade interpretativa que tais informações podem suscitar:

Apesar de que desde o início do povoamento da Ilha existiram negros na população catarinense, essa participação sempre foi relativamente pequena. Isso se explica pela própria organização e pelo ritmo de desenvolvimento da economia da região. As estatísticas disponíveis, com toda a sua precariedade, permitem que se verifique a participação do contingente de negros na população da Ilha e da Província durante o século XIX (CARDOSO, 2000, p. 122).

Quando o autor compara a população de Santa Catarina com São Paulo, para demonstrar a importância relativa do negro, por considerar que são cidades da mesma época, ele não complexifica as peculiaridades de cada uma delas, como as características econômicas e políticas de cada Estado, o que pode induzir a uma interpretação equivocada.

Tabela 1: Quadro comparativo entre a população de São Paulo e a da Ilha de Santa Catarina

Cor	São Paulo (1815)				Desterro (1810)				Ilha de SC (1810)			
	Lívrres	Escravos	Total	%	Lívrres	Escravos	Total	%	Lívrres	Escravos	Total	%
Branços	12.274	-	12.274	48,4	3.384	-	3.384	64,4	8.842	-	8.842	70,9
Pardos	6.239	1.582	7.821	30,8	-	-	-	-	-	-	-	-
Negros	845	4.373	5.218	20,6	177	1.689	1.866	35,5	316	3.313	3.629	29,1
Total	19.358	5.955	25.313	99,8	3.561	1.689	5.250	99,9	9.158	3.313	12.471	100

Fonte: Cardoso (2000, p. 123)

A produção de café nas *plantations*<sup>21</sup> paulistas assegurou o crescimento econômico e político do Estado no cenário mundial, demandando intensa mão de obra escravizada, uma vez que sua expansão ocorria através da incorporação de terras e escravos: “Foi o café o grande responsável pelo aumento do número de escravos e pela modificação das estatísticas populacionais da cidade de São Paulo.” (SCHUCMAN, 2014, p. 100).

Por outro lado a Ilha de Santa Catarina e Desterro, assim como todo o Estado de Santa Catarina no período, não possuíam uma economia forte voltada ao mercado externo e sua demografia ainda era escassa (LEITE, 1996). Contudo, os dados acima anteriores são incapazes de elucidar a importância e as contribuições dos negros em tais locais. Embora a comparação entre as cidades de São Paulo, Ilha de Santa Catarina e Desterro, (Tabela 1), ofereça pistas sobre o contingente populacional durante o século XIX, os dados não são capazes de traduzir o grau de dependência da mão-de-obra escrava para cada região, uma vez que isso independe do tamanho do empreendimento (LEITE, 1996):

A meu ver, começam aí os problemas, pois uma coisa é o contingente de escravos e o tamanho do empreendimento e outra é o grau de dependência

<sup>21</sup> *Plantations* enquanto sistema de produção, de acordo com as definições de Sidney Mint (2008), são propriedades com mais de 100 hectares cujo trabalho é voltado para a produção de uma ou duas mercadorias agrícolas para exportação ultramarina.

do trabalho escravo, o seu significado no contexto próprio em que foi referido. Há uma associação direta entre o porte do empreendimento e o grau de dependência que este empreendimento teve do trabalho escravo, sua relevância sendo diminuída quando comparado a atividades exportadoras, tais como *plantation* ou a mineração. (LEITE, 1996, p. 42)

O argumento recorrente de baixa expressividade numérica da população negra traz a reboque a ideia da democracia racial e das relações pouco hierarquizadas. Com isso, a ideia de “escravo, mas bem tratado” escamoteia atitudes de desprezo, dominação e exploração, sugere Leite (2012, p. 48).

O “senhor benevolente” é questionado também por Abdias do Nascimento (2016), que critica a afirmação do alto grau de bondade e humanidade ao sistema escravocrata na católica América Latina como subterfúgio para reduzir a culpa e responsabilidade dos colonizadores:

Proprietários e mercadores de escravos no Brasil, a despeito das várias alegações em contrário, em realidade submeteram seus escravos ao tratamento mais cruel que se possa imaginar. Deformações físicas resultantes de excesso de trabalho pesado; aleijões corporais consequentes de punições e torturas, às vezes de efeito mortal para o escravo – eis algumas das características básicas da “benevolência” brasileira para com a gente africana (NASCIMENTO, 2016, p. 69).

A presença africana em terras catarinenses remonta desde o século XVII, onde quando os primeiros grupos de negros escravizados foram trazidos com as levas de povoamento que se fixaram em São Francisco do Sul, Desterro e Laguna (SOARES, 1988: 12). O historiador Iaponan Soares (1988) afirma que na capital catarinense a presença negra se concentrava nas freguesias de Ribeirão da Ilha, Santo Antônio de Lisboa, Canasvieiras, Lagoa da Conceição e Rio Vermelho, onde atuavam em funções agrícolas e pastoris. Em 1874, Santa Catarina ocupava o segundo lugar em ocupação de escravos nas províncias Oeste e Sul do Brasil, com 15.250 indivíduos, perdendo apenas para o Rio Grande do Sul, com 98.450.

Tabela 2: Presença da população negra em 1874 nas províncias Oeste e Sul do Brasil

<b>População escravizada nas províncias Oeste e Sul do Brasil (1874)</b>	
Rio Grande do Sul	98.450
Santa Catarina	15.250
Paraná	11.249
Goiás	8.800
Mato Grosso	7.054

Fonte: Soares (1988, p.13)

Não são raros os relatos vindos de viajantes estrangeiros que desembarcaram na Ilha de Santa Catarina nos séculos XVIII e XIX de as condições de maus- tratos aos quais os negros escravizados eram submetidos onde, alimentação escassa, roupas precárias, trabalhos extenuantes e degradantes, além de açoites, torturas e castigos eram recorrentes. Exemplo disso é o relato do viajante russo Otto Von Kotzebue, em 1821, sobre os negros em Desterro:

Os negros da cidade, diferentemente, são muito infelizes; são usados para os trabalhos mais pesados, como bestas de carga; e são empregados particularmente para debulhar o arroz, para o que lhes são dadas umas massas tão pesadas que é com a maior dificuldade que eles as manuseiam; são conduzidos para o seu trabalho com um chicote quando lhes falecem as forças; e, além disso, são miseravelmente alimentados.

Por causa deste tratamento desumano, esta gente desafortunada é degradada à condição de animais:

são incapazes de reflexão ou sentimento; é um horrendo espetáculo, que inspira considerações. O mais ignominioso insulto, em português, é “negro”! (HARO, 1990, p. 228)

Embora a população negra cativa historicamente em Desterro não tenha atingido a maioria populacional, seu contingente é considerável e não pode ser desprezado, uma vez que representava 40% dos índices populacionais da província em 1831 (PEDRO, 1988, p. 19):

Tabela 3: População total e população escravizada da cidade de Desterro

<b>Ano</b>	<b>População total</b>	<b>População escravizada</b>	<b>% de escravizados</b>
1785a	3.000	-	-
1796b	3.757	995	26,48%
1804c	4.613	1.352	29,30%
1810d	5.250	1.689	32,17%
1822e	6.000	-	-
1831f	7.207	2.895	40,16%
1840g	7.178	1.930	26,88%
1854h	7.423	1.688	22,74%

Fonte: Pedro, 1988, p.20

No mais, o baixo contingente populacional de negros escravizados na antiga Desterro, quando comparada às demais capitais do país, não assegurou tratamento igualitário ou mais humanizado aos negros cativos.

Como também elucida o historiador Oswaldo Rodrigues Cabral



(1979): “Escravo não era gente. Era coisa. Daí, as restrições que lhes eram impostas” (CABRAL, 1979: 385). O autor aponta ainda para a crueldade dos castigos imputados à população escravizada – quer seja pelos homens ou mulheres proprietários dos mesmos–, e que faziam parte da rotina local:

As mulheres, por incrível que possa parecer, eram as mais duras de coração, as patroas mais impiedosas no trato dos escravos, principalmente quando cuidavam de punir as cativas, as servidoras do seu próprio sexo. Foi aqui regra geral. Os homens eram mais brandos, tinham sempre mais pena do que as mulheres. (CABRAL, 1979, p. 424)

A fragilidade do debate acerca dos questionáveis números de negros e negras na antiga Desterro impede que se responda a questões como: qual o grau de dependência do trabalho escravo a província possuía? Como a presença negra contribuiu para a construção de uma identidade coletiva local? Quais os limites relacionais e de interação eram estabelecidos e negociados entre os diversos grupos étnico-raciais na cidade? E, sobretudo, como e de qual forma, a Ilha de Santa Catarina construiu suas significações e estereótipos através do racismo e estabeleceu suas hierarquias étnico-raciais?

O fim da escravidão no Brasil se arrastou o quanto pôde. Mesmo com a pressão internacional para que o país abolisse a escravidão, adotou-se uma série de leis na tentativa de dirimir o mal-estar causado pela manutenção do regime escravista, uma vez que não estava disposto a se pretender abrir mão dele: em 1831 veio a proibição do tráfico de escravos da África, Lei Eusébio de Queiroz; em 1871, a Lei Rio Branco, conhecida como “Lei do Ventre Livre”; em 1885, a Lei Saraiva-Cotegipe, “Lei do Sexagenário” (LIMA, 2013; PENNA, 2005). As medidas buscavam ordenar a libertação dos escravos, amparando-se na ideia de que os senhores deveriam ter suas perdas reparadas com a libertação dos escravos:

A lei buscava administrar um fim lento e ordenado na escravidão, baseado na ideia de que os senhores deveriam ser indenizados pelos escravos que perderam. Daí uma de suas peças-chave, que previa a alforria com a “cláusula de prestação de serviços” e a exigência de que todo liberto que conseguisse a alforria devia fazer um contrato de trabalho, sob pena de ser considerado

“vadio” (LIMA, 2013, p. 212).

Nas últimas décadas de 1880 houve um aumento exponencial na emissão de alforrias em Desterro, o que contribuiu para a construção da imagem de benevolência e humanitarismo dos senhores de escravos locais. As promessas de liberdade eram usadas como incentivo para bom comportamento e subordinação, reforçando os vínculos de dependência e desempenhando um importante papel nas negociações assimétricas dentro das relações senhor-escravo. Pois, ao mesmo tempo que os laços de gratidão/dependência eram intensificados, também era um meio de escapar da condição jurídica de escravo (LIMA, 2013).

A alforria condicional, ou seja, a transação, não era efetivada por doação benevolente como ato de altruísmo, mas sim através de condições estabelecidas em contrato pelos senhores de escravo, podendo seu pagamento ser efetivado em dinheiro ou extensão da prestação de serviços nas mesmas condições:

Digo eu abaixo assinada Eufrásia Xavier Caldeira, que achando-me separada do meu marido por motivo de sevícia, tratando no Juízo Eclesiástico e Municipal das competentes Ações de separação de foro e alimentos, e não tendo podido alimentar-me do necessário, nem pagar a maior parte das despesas que tenho feito há perto de três anos, tanto com as ditas coisas como com o curativo dos escravos Jacinto e Felicianna em que judicialmente me foram estipulados, [...] recebi da minha escrava Maria José a quantia de cento e doze mil réis, em dinheiro para me suprir daquelas despesas, por conta da sua liberdade, que lhe prometo dar, tanto em razão dos bons serviços e me ter acompanhado desde a minha separação, como pela lealdade que sempre me guardou repelindo as seduções ilícitas de seu senhor, e por isso lhe confiro pelo presente a sua inteira, completa liberdade, com a única condição de me acompanhar enquanto eu viva for. (LIMA, 2013, p. 204)<sup>22</sup>

<sup>22</sup> “Cartório do 1º Tabelionato de Notas de Florianópolis (Kotzias). Acervo. Lançamento de Escrituras de liberdade conferido por Dona Eufrásia Xavier Caldeira, a sua escrava Maria José. 04.08.185. *Livro 12 de Notas do 2º Ofício do Desterro* (1849-1851), fls. 98. Tabelaio: João Antônio Lopes Gondim,

A cláusula de “acompanhar” e “servir” até a morte as(os) antigas(os) senhoras(es) era bem comum enquanto condição estabelecida para as concessões de alforrias. Mesmo que a senhora Eufrásia tenha reconhecido uma dívida moral e material com a sua escrava Maria José, também estabeleceu que a última parte deveria comprometer a sua liberdade, por tempo indeterminado, acompanhando-a.

Penna (2005), em sua pesquisa, levantou os números sobre as alforrias emitidas em Desterro entre 1868 e 1888, e é possível verificar que as mulheres são maioria na condição de alforriadas (61,8%): “as mulheres continuam a ser maioria entre os alforriados, mesmo sendo minoria entre a população escrava.” (PENNA, 2005: 113). Outro dado importante é o alto índice de alforrias condicionais (85%). Das 357 liberdades condicionais, 78% foram pagas em dinheiro pelos escravos e 22% pagaram através de prestação de serviços (PENNA, 2005, p. 121).

Figura 7: Tabela de alforrias segundo condição e sexo (1868-1888)

**Tabela 16 – Alforrias segundo a condição e sexo (1868-1888)**

	Incondicionais	Condicionais	Total
<b>Homens</b>	18 (11,2%)	142 (88,8%)	160 (38,3)
<b>Mulheres</b>	43 (16,6%)	215 (83,3%)	258 (61,3)
<b>Total</b>	61	357	418 (100)

FONTE: Arquivo do Primeiro Tabelionato de Notas de Florianópolis – 1868 a 1874, 1877 a 1879, 1882 a 1888

Fonte: Penna (2005, p.121)

Como medida de prolongar a exploração da mão de obra escrava, as alforrias eram concedidas com uma série de condicionamentos, podendo ser as mesmas como extensão do tempo de serviço e/ou pagamento em dinheiro, como o exemplo da alforria dada por Francisco José Martins e sua esposa Maria Joaquina dos Reis, em 1853, ao escravo José:

porque este pardo nos tenha servido muito bem e

---

Florianópolis.” (LIMA, 2013, p. 204).

lhe temos muita amizade, por havermo-lo criado, e não termos herdeiro forçado, por isto lhe damos d'ora em diante a liberdade, como se livre nascesse, para que goze dos direitos de cidadão, que lhe são conferidos pelas nossas leis, com a condição porém de nos acompanhar e viver agregado a nós até o falecimento do último, fazendo-nos a mesada de oito mil réis do seu ofício como até aqui no tem dado para adjutório de nossas despesas, e para [...] segurança do referido pedimos ambos a Vidal Pedro Moraes que este por nós escrevesse, a qual eu Francisco José assino com o meu punho, e minha mulher por não saber escrever na minha presença rogou ao mesmo Vidal Pedro de Moraes que a seu assinasse na presença das testemunhas[...]. (LIMA, 2013, p. 206)<sup>23</sup>.

Joana Maria Pedro (1988), no livro *Negro em Terra de Branco*, debate, por meio das publicações dos jornais da época, a imagem social construída por mãos brancas acerca dos negros: “Além disso, a descaracterização do negro se dava por um conjunto de negociações, sendo que a primeira delas era, como já dissemos, a negação legal de ter vontade. Nesse sentido, sempre que o negro frustrava as regras da sociedade dominante, era punido com rigor.” (PEDRO, 1988: 31)

O discurso abolicionista que surge na sociedade catarinense tem por objetivo, sobretudo, reforçar a ideia de imigração branca-europeia e a transição do regime escravocrata para o assalariado livre por meio da integração dos europeus como mão de obra prioritária para o desenvolvimento local. Desse modo, a população negra foi relegada à própria sorte no pós-abolição, não sendo, sequer, considerada para assumir os postos de trabalho do novo regime econômico:

O discurso abolicionista dos jornais catarinenses foi eminentemente imigrantista, pois, ao defender a libertação do escravo, não levou em conta a problemática do negro livre, segregando-o e condenando-o a permanecer à margem do

<sup>23</sup> “Cartório do 1º Tabelionato de Notas de Florianópolis (Kotzias). Acervo. Lançamento de Escrituras de liberdade que abaixo se declara..., 12/03/1853. Livro 14 de notas do 2º Ofício do Desterro (1852-1853), fls. 29-29v. Tabelaio: João Antônio Lopes Gondim, Florianópolis.” (LIMA, 2013:206)

processo civilizatório em que estavam empenhadas as elites. (PEDRO, 1988, p. 60).

Para a população negra em Desterro o trabalho escravo cedia espaço a outras formas de trabalho compulsório não remunerado, cujo substituto direto não foi o serviço assalariado. Arranjos contratuais, por meio das alforrias condicionais ou das alforrias pagas com contrato de locação dos serviços, estabeleciam condições e relações análogas ao regime escravista.

O apagamento da presença negra na história de Santa Catarina contribui para sedimentar o discurso da sua inexistência. A antropóloga Ilka Boaventura Leite (2012) aborda a reatualização do racismo, nos dias de hoje, identificado em frases, comentários, críticas, piadas e depoimentos que recolheu em seu trabalho de campo:

O Estado não dependeu da mão de obra escrava. (...) os negros que aqui ficaram foram suplantados pelo contingente de imigrantes. (...) Graças à imigração, regiões antes mergulhadas no atraso e na estagnação se desenvolveram e progrediram. (...) Foram a raça, o vigor e a superioridade do imigrante europeu, assim como o seu trabalho e a sua inteligência, que construíram um sul desenvolvido (LEITE, 2012, p. 49).

A construção da história de Florianópolis europeizada e branca é a reinvenção de uma cidade através de altos investimentos políticos e de uma elite que encontrou na academia conservadora um importante aliado, colonizando a memória de Desterro por meio do esquecimento ideológico da presença e contribuição da população de origem africana, aponta Paulino Cardoso (2004, p. 19-20).

E é por meio do desejo de recuperar as contribuições dos negros para a formação da capital catarinense que Cardoso (2004) elaborou, em seu livro *Negros em Desterro*, uma pesquisa historiográfica para a reflexão acerca da presença negra em Santa Catarina propondo outras perspectivas:

Este estudo se situa nos termos de um combate pela memória, um engajamento no esforço para retirar das garras do esquecimento ideológico as marcas da presença africana. Tarefa, sem dúvida, fundamental para repor os termos do debate atual, em torno das reparações acerca do passado escravista e a política de extensão da cidadania a

todos os brasileiros. (CARDOSO, 2004, p. 19)

Essa retomada da memória sobre a presença africana proposta por Cardoso (2004) é também um caminho para debater as complexidades da população negra através da perspectiva que supere a abordagem do *negro-tema* feita pelas ciências sociais: “O negro-tema é aquela coisa examinada, olhada, vista, ora como mumificado, ora como ser curioso, ou de qualquer modo como um risco, um traço da realidade nacional que chama atenção.” (RAMOS, 1995, p. 215)

Assim, pensar a população negra em Desterro e suas formas de subsistência no início do século XX, por exemplo, é encontrar nas mulheres negras, majoritariamente africanas, a sua maior representante, uma vez que, nas ruas ocupavam funções como criadas, lavadeiras, amas de leite e quitadeiras, assinalando a sua astúcia e maneira barulhenta que contrastavam com a visão idealizada sobre as mulheres que reinavam no imaginário dos intelectuais da época (CARDOSO, 2004).

A presença negra no comércio da antiga Desterro do século XIX evidenciou as atividades de subsistência que essa população exercia dentro da economia local e as complexas relações e tensionamentos estabelecidos na estrutura social por conta de tais atuações. Atuando como pombeiros<sup>24</sup> ou quitadeiras no centro da cidade, os negros cativos, livres ou libertos tiveram grande importância na produção e abastecimento dos gêneros alimentícios (POPINIGIS, 2013).

Desde o final do século XVIII as barracas das quitadeiras ocupavam a Praça do Mercado<sup>25</sup>. Escravas e ex-escravas de Desterro vendiam frutas, doces, legumes, comida preparada e peixe seco. Contudo, a presença das trabalhadoras negras no centro da capital da província gerava descontentamento da elite e seus legisladores, preocupados com uma ideia de embelezamento e estética da cidade que, de acordo com eles, tinha como prerrogativa a retirada de tais mulheres

<sup>24</sup> Pombeiro é aquele que compra ou atravessa, dentro dos limites do município, gêneros alimentícios para tornar a vender, a um ou a muitos, quer em tabuleiros, cestos e pelas ruas, praças, marinhas ou outros lugares públicos, quer em canoas, quer em botes a bordo de embarcações ou mesmo no mercado. “Artigo primeiro da resolução de 3 de maio de 1851, publicado em *O Despertador* de 12 de julho de 1864” (POPINIGIS, 2013: 9).

<sup>25</sup> A Praça do Mercado localizava-se no Largo da Matriz. (POPINIGIS, 2013)

do local para garantir o “bom gosto” e a “formosidade” do espaço (POPINIGIS, 2013).

A essa altura, na década de 1840, o então presidente da província, Antero Ferreira de Brito, defendia a construção do primeiro Mercado Público, como alternativa para deslocar as barracas de quitanda, se opondo-se a proposta da Câmara Municipal:

Obcecado pelo “aformoseamento” da Capital da Província, talvez bem mais do que com seu saneamento – bem ao espírito da época –, contrapõe-se às intenções da Câmara Municipal de construir barracões na Praça da Matriz, afirmando empenhar-se em propiciar as condições para a construção de um Mercado Público que atendesse às necessidades de compra e venda da população, mas que também embelezasse o local (POPINIGIS, 2013, p. 157).

Não só as intervenções urbanísticas da antiga Desterro regulavam e fiscalizavam a circulação dos negros e negras, dificultando sua atuação no comércio local, como também a construção de estereótipos negativos relacionados às quitadeiras e aos pombeiros contribuiu para a legitimação da sua exclusão, como aponta Fabiane Popinigis (2013):

A curiosa associação entre “vagabundos”, “mendigos” e “pretos vadios” em ajuntamentos que, obviamente, eram compostos basicamente de trabalhadores a “escravos, carregadores, vendeiros, pombeiros, marinheiros, soldados” foi uma tendência que persistiu de meados da segunda metade do século XIX a seu auge na Primeira República. [...]

As quitadeiras, por exemplo, apesar do serviço prestado, eram frequentemente citadas como estorvo, ou ao menos como presença desagradável e destoante da imagem de cartão-postal que homens como Antero de Brito tinham em mente para as capitais do Império (POPINIGIS, 2013, p. 166).

Para a autora Joana Maria Pedro (1988), no pós-abolição o negro tem seu papel social cada vez mais questionado, sua humanidade e seu lugar cada vez mais restringidos através de um discurso racista que o responsabiliza pelos retrocessos sociais: “É ele, no final das contas, o

grande responsável pelos males que afligem o país: o ócio, a vadiagem, a ignorância, os preconceitos...” (PEDRO, 1988, p. 49).

Todas as controvérsias acerca da historicização da presença e contribuição negra em Santa Catarina, cujo viés euro-branco cumpre a função de relacionar a ideia de “progresso e modernidade” aos imigrantes europeus e a ideia de “atraso e ócio” ao baixo contingente negro escravizado, colocam em xeque a trajetória de invisibilização e marginalização da população negra, sendo fortemente influenciadas pelas concepções de um Estado racista.

Certamente esta pesquisa não tem a pretensão de dar conta de todas as lacunas e brechas acerca da contribuição da população negra na história de Santa Catarina, tampouco de esgotar o debate sobre a presença dos mesmos no Estado. Mas sim, propor um debate e reflexão, assim como outros intelectuais que me antecedem o fizeram, considerando outras perspectivas e narrativas sobre o tema.

Nesse sentido, abordar o protagonismo das mulheres negras em Florianópolis, especialmente as moradoras do Morro da Caixa/Monte Serrat, uma das comunidades mais antigas e de maior contingente negro, parece-me um caminho possível para abordar trazer uma outra perspectiva acerca da capital catarinense, ciente dos limites que uma pesquisa acadêmica possui e convocando para o diálogo outras possíveis formas de pesquisar e debater a presença e contribuição da população negra no município.

### 3.5 AS MULHERES NÃO FALADAS

O pensamento feminista negro<sup>26</sup>, ao longo da sua existência, revelou novas compreensões e interpretações sobre temas comuns, cujo debate homogeneizador e essencialista obscureceu e limitou (COLLINS, 2016). Para Collins (2016), tal especificidade parte da condição da mulher negra enquanto alvo das opressões interligadas, ou interseccionais, sendo relegada à “marginalização” e criando pontos de vista alternativos sobre si e suas relações.

A condição de *outsider within*<sup>27</sup> das mulheres negras lhes fornece uma percepção diferenciada, em que estrutura e conteúdo

<sup>26</sup> Utilizo aqui a definição de Patrícia Hill Collins (2016), para quem o pensamento feminista negro são ideias produzidas por mulheres negras que deslindam um ponto de vista de e para mulheres negras.

<sup>27</sup> Ver conceito na página 11.



cognitivo são indissociáveis das condições materiais e históricas que moldam suas vidas. Assim, as contribuições teóricas do feminismo negro se alicerçam nas vivências e trajetórias de tais mulheres (COLLINS, 2016).

Collins (2016) aponta a autodefinição e a autoavaliação como um dos temas-chave que permeiam as contribuições do pensamento feminista negro, sendo uma das formas de refutar as imagens controladoras externamente definidas pelas práticas discursivas e estereótipos que limitam a condição das mulheres negras, e que têm sido centrais no processo de desumanização e exploração delas. Conceitos que a autora define da seguinte forma:

Autodefinição envolve desafiar o processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas externamente definidas da condição feminina afro-americana. Em contrapartida, a autoavaliação enfatiza o conteúdo específico das autodefinições das mulheres negras, substituindo imagens externamente definidas com imagens autênticas de mulheres negras. (COLLINS, 2016, p. 102)

A autodefinição modifica o debate acerca das imagens controladoras, alterando a abordagem que busca determiná-la tecnicamente para outra que busca compreender as dinâmicas de poder que fundamentam o próprio processo de definição de si: “Feministas negras têm questionado não apenas o que tem sido dito sobre mulheres negras, mas também a credibilidade e as intenções daquelas que detêm o poder de definir.” (COLLINS, 2016: 104)

É no sentido de questionar o processo de objetificação das mulheres negras através das práticas discursivas que criam imagens controladoras que o pensamento feminista negro pauta a autodefinição e autoavaliação a fim de mitigar o dano potencial à autoestima causado pelo controle internalizado de tais estereótipos (COLLINS, 2016).

O *status* de ser o “outro” implica ser o outro em relação a algo ou ser diferente da norma pressuposta de comportamento masculino branco. Nesse modelo, homens brancos poderosos definem-se como sujeitos, os verdadeiros atores e classificam as pessoas de cor e as mulheres em termos de sua posição em relação a esse eixo branco masculino. Como foi negada às mulheres negras a autoridade de desafiar essas definições,

esse modelo consiste de imagens que definem as mulheres negras como um outro negativo, a antítese virtual da imagem positiva dos homens brancos. (COLLINS, 2016, p. 105)

No bojo das imagens controladoras, o culto da domesticidade reproduzido no Brasil, importado da classe média vitoriana, se reflete na compreensão e definição da mulher confinada ao espaço doméstico como mantenedora da harmonia da família e do lar, denotando uma relação social de poder (McCLINTOCK, 2010).

Para McClintock (2010), o culto da domesticidade, longe de ser um fato natural, tem sua genealogia histórica, envolvendo processos de transformação social e subjugação política das quais o gênero é a dimensão perdurável, mas não a única. A autora define o termo da seguinte forma:

Etimologicamente, o verbo “domesticar” tem a mesma raiz de “dominar”, que deriva de *dominus*, senhor do *domus*, o lar. Até 1964, porém, o verbo “domesticar” também carregava como um de seus significados a ação de “civilizar”. [...] Através dos rituais da domesticidade, cada vez mais global e muitas vezes violenta, animais, mulheres e pessoas colonizadas eram retiradas de seu estado de “selvageria” putativamente “natural”, ainda que, ironicamente, pouco “razoável”, e eram induzidas, através da narrativa doméstica do progresso, a uma relação hierárquica para com os homens brancos (McCLINTOCK, 2010, p. 63).

Mulheres negras e brancas são estereotipadas e, embora de maneiras diferentes, as imagens possuem a função de desumanizá-las e controlá-las. Em *Mulheres honestas, mulheres faladas: uma questão de classe*, Joana Pedro (1998) busca traçar a trajetória da construção da “imagem da mulher” desde a antiga Desterro no final do século XIX até Florianópolis das primeiras décadas do século XX.

Pedro (1998) historiciza a descrição das mulheres feitas pelos relatos dos viajantes do século XIX até a normatização de suas condutas e comportamentos, conhecidas através de artigos publicados nos principais periódicos locais no século XX. Analisando a “imagem” da mulher desterrense, ou seja, as concepções acerca da mulher idealizada por uma elite da cidade que era, em grande medida, a autora das fontes documentais utilizadas como referência no livro, é possível depreender a

estratificação, por meio das classes sociais, entre as mulheres honestas e as mulheres faladas.

Neste trabalho, pretendo, além de reconstruir os papéis sociais femininos, desempenhados no final do século XIX e início do século XX, em Desterro/Florianópolis, perceber as imagens idealizadas das mulheres que, principalmente, os jornais desta cidade divulgaram, no período de 1880 a 1923. (PEDRO, 1998, p. 15)

As descrições feitas pelos viajantes no século XIX, por exemplo, sobre as mulheres desterrenses partiam das concepções racializadas e estratificadas socialmente, vinculadas aos preconceitos desses indivíduos, compreendendo como mulher determinada categoria de acordo com critérios universalizantes estabelecidos *a priori*:

muitas vezes, os viajantes, ao falarem das mulheres brasileiras, referiam-se exclusivamente às brancas de família abastada. Alguns ignoravam a existência de filhas de imigrantes pobres, das mulatas e negras livres, enquanto outros nem sequer as classificavam como mulheres, pois nem sempre eram capazes de levar em conta as contradições da vida paralela das diferentes camadas sociais (PEDRO, 1998, p. 21).

As descrições das imagens femininas na formação da elite social de Desterro/Florianópolis, bem como seu papel durante as crises políticas e econômicas, fornecem os elementos necessários para uma análise crítica acerca das significações corporificadas sobre as mulheres locais. Contudo, Pedro (1998) aborda as “mulheres honestas” como parte de um ideário comportamental atribuído às componentes das altas rodas, estabelecendo as regras que as mesmas devem seguir sobre casamento, etiqueta e boas maneiras, estudos, entre outros, reservando às mulheres o espaço privado e reforçando a ideia de mulher cuidadora, zelosa, mantenedora da harmonia familiar, etc.:

A mulher boa, meiga mas ignorante, pode – ainda assim – tornar o lar doméstico um asilo casto, uma enseada tranquila. A mulher doce, carinhosa, mas instruída, de talento, com a dupla chama imaterial do amor e da inteligência a flamejar-lhe no coração e no cérebro, essa tornará o recinto da família prestigioso como um templo invencível como as roqueiras cidadelas. (PEDRO, 1998, p.

40)<sup>28</sup>

[...] bem sei que o lugar da mulher é o lar; e que sua energia deve ser gasta, primeiramente, nos trabalhos domésticos, para que gozem todo o bem-estar possível os membros de sua família; porém se ela, sem deixar de cumprir seus deveres de esposa, mãe ou filha, puder dedicar-se a trabalhos intelectuais, por que não fazer? (PEDRO, 1998, p. 105)<sup>29</sup>

Virgílio Várzea (1985 [1900]), ao descrever a capital catarinense, definiu as mulheres através dos atributos físicos e morais, considerando-os reflexos do clima doce e ar puro da cidade, mas também da “conservação integral do primitivo tipo açoriano” e apontando-as como predominantes também em outros municípios do Estado. Para o autor, as imagens controladoras e os estereótipos elaborados em sua concepção acerca da mulher local, estavam diretamente relacionados a uma pertença étnico-racial, nesse caso, branca-açoriana:

E é aí, nessas tardes, que se pode admirar à toda luz certas fisionomias encantadoras de moças, de uma formosura casta e simples, dessas que honram ainda a tradição conhecida em todo o Brasil de que Florianópolis, ou melhor, Santa Catarina, é “a terra das moças bonitas”.

<sup>28</sup> Jornal do Comércio, nº 245, 28/10/1886, p. 2, c.4. (PEDRO, 1998)

<sup>29</sup> Mensagem apresentada pelo governador ao Congresso Representativo, na instalação da 3ª sessão ordinária da 3ª Legislatura, em 10/08/1897. Gabinete Typographico Catarinense, 1897. p.7. (PEDRO, 1998).

Tal afirmação é verdadeira, não na generalidade que se lhe dá, mas de modo relativo. No entanto, a moça da capital, como a das outras cidades catarinenses, não passa em regra de um tipo já um pouco modificado nas suas linhas plásticas, porquanto verdadeiras belezas, em nossa opinião, quer na corpulência, quer na harmonia doce e seráfica dos traços fisionômicos, se encontram com maior frequência, e em toda a plenitude de encantos, nas freguesias e arraiais interiores, pelas roças, pelos sítios. (VÁRZEA, 1985 [1900] , p. 29)

Já as “mulheres faladas”, que figuravam nos periódicos do século XX, quando não correspondiam à imagem idealizada, ou seja, uma vez que não se encaixassem nos padrões das “mulheres honestas”, tornavam-se faladas (PEDRO, 1998). Tal distinção se estruturava não somente na estratificação das classes sociais, mas também em outras categorias de opressão, como a racial:

As imagens idealizadas das mulheres, que eram publicadas nos jornais e que serviam à distinção da elite que se formava no último quartel do século XIX, eram as que norteavam os registros da polícia e seus atos na repressão às camadas populares; daí, as mulheres dessa classe serem reprimidas duplamente: por serem pobres, e por serem mulheres que não correspondiam às imagens que, embora não tivessem sido feitas para elas, eram delas cobradas. (PEDRO, 1998, p. 135)

Nas primeiras décadas do século XX, com o pós-abolição, o projeto de modernização e urbanização da cidade criou estratégias para “limpá-la” e torná-la mais “civilizada” através do controle e interdição dos “indesejáveis”. Com isso, as mulheres faladas, em sua maioria negras, tornaram-se alvo das campanhas de higienização local que restringiam a livre circulação no município e mediavam as relações, refletindo no crescimento do encarceramento dessas mulheres: “No louvável intuito de converter as vadias em trabalhadoras, o honrado Sr. Dr. Prefeito de Polícia tem agido para acabar com a vagabundagem dessas infelizes, que por aí andam, aos magotes, vivendo em cortiços, de

modo a envergonhar a sociedade.” (PEDRO, 1998, p. 158)<sup>30</sup>.

Tabela 4: Distribuição das prisões de mulheres por profissão, cor, estado civil e crime nos anos de 1910-1911

<b>Profissão</b>	<b>Cor da Pele</b>	<b>Estado Civil</b>	<b>Razão da Prisão</b>
18 Domésticas 04 Criadas 02 Lavadeiras 22 Sem Profissão 01 Servente 02 Lavradoras 04 Cozinheiras 01 Jornaleira 01 Meretriz	22 Brancas 22 Pretas 11 Pardas	47 Solteiras 08 Casadas	01 Gatunagem 20 Embriaguês 14 Desordem 14 Vagabundagem 04 Furtos 01 Sofre das faculdades 01 Tentativa de suicídio
55	55	55	55

Fonte: Relatório de Polícia 1910-1911 – Arquivo Público do Estado de Santa Catarina (PEDRO, 1998, p. 156)

Pedro (1998), ao analisar o relatório das prisões da tabela acima, chama a atenção para o maior contingente de mulheres negras e pardas presas numa cidade cuja população era majoritariamente branca. A interdição, a mediação e o controle da circulação da população negra na cidade, como já citado anteriormente, são reforçadas pelos dados sobre os encarceramentos do período e pela associação entre “vadios”, “mendigos” e “pretos” (POPINIGIS, 2013):

Um olhar mais cuidadoso revela que a utilização dos termos “vagabundo” ou “vagabundagem” dificilmente refere-se ao não trabalho desses homens ou mulheres, mas a diversos outros fatores, sobretudo ocupações temporárias ou autônomas e moradias incertas e à dificuldade de controle que essas camadas impunham às autoridades pela sua própria autonomia. (POPINIGIS, 2013, p. 166)

No livro *História das mulheres de Santa Catarina*, o artigo *Espaços da visibilidade feminina: Nossa Senhora do Desterro Século XIX*, de autoria do Antonio Emílio Morga, a imagem universalizante da mulher branca desterreense também surge como representação local cujas fontes são, mais uma vez, os relatos dos viajantes e artigos dos periódicos da cidade nos séculos XVIII e XIX:

A verdadeira condição da mulher, apregoada pelo saber médico higienista, teve na literatura romântica e em outras expressões culturais o seu agente veiculador. Nesta perspectiva, os romances, a música e as peças teatrais, ao difundirem a pedagogia dos comportamentos, atendiam aos interesses da burguesia ascendente no Brasil. Em Nossa Senhora do Desterro – atual cidade de Florianópolis –, no decorrer do século XIX, eram veiculadas pela imprensa as diversas manifestações artísticas que expressavam a educação sentimental introduzida pelo romantismo. E entre as manifestações artísticas da Ilha de Santa Catarina, a música foi, no dizer de alguns viajantes estrangeiros que nela estiveram no decorrer dos séculos XVIII e XIX, um dos espaços da visibilidade feminina. (MORGA, 2001, p. 181)

Que mulheres a literatura romântica idealizava? Sobre quem e para quem tais manifestações artísticas se direcionaram? Fica então por fazer outra tessitura que insira na trama social de Desterro/Florianópolis as imagens e papéis atribuídos às mulheres não brancas, ainda que seja necessário recorrer a outras fontes de pesquisa, colocando-as como protagonistas dessa história a ser contada.

Para María Lugones, em seu artigo *Rumo a um feminismo descolonial*, a consequência semântica da colonialidade do gênero é que “mulher colonizada” é uma categoria vazia: nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher (LUGONES, 2014, p. 939). Ou seja, as mulheres negras, através da colonialidade de gênero, sequer são consideradas humanas, logo, mulheres. E continua a sua reflexão afirmando que, diferentemente da colonização, a colonialidade doe gênero ainda está conosco; é o que permanece na intersecção de gênero, classe, raça como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial (LUGONES, 2014, p. 939).

Através do conceito de colonialidade do gênero da María Lugones (2014), ao usar o termo colonialidade, sua intenção é nomear não somente uma classificação de povos em termos de colonialidade de poder e de gênero, mas também o processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humano (LUGONES, 2014, p. 939).

É a colonialidade do gênero que apaga a presença da mulher negra, por não considerá-la “mulher”, da historiografia oficial catarinense e desterrense/florianopolitana. A invisibilização da presença negra perpetua a compreensão do período escravagista, que destituiu, polidimensionalmente, de humanidade os negros e negras sequestrados do continente africano, destruindo seus sistemas de referência (FANON, 1980 [1969]).

As mulheres negras figuravam nos periódicos e documentos oficiais da cidade desde os primórdios, sendo sua presença citada por viajantes quando descreviam a população escravizada, ou seja, elas não eram consideradas “mulheres”, mas “negras escravas” ou, em alguns casos, “escravas”, como descreveu, em 1825, o viajante Seidler sobre as dificuldades que as negras escravas enfrentavam em seu ofício de quitandeira:

as pobres negras que vendiam doces, feitos por elas ou comprados; frequentemente os marinheiros ébrios lhes destruíam as quitandas ou arrebatavam os limões de cera cheios de água de cheiro com que aqui costumam tirotear pelo carnaval, e depois se recusavam a pagar os prejuízos.

As infelizes escravas tinham de expiar dolorosamente a culpa desses bandidos, mormente se tinham donos rigorosos, como era o caso geral, que as mandavam surrar nas costas e mais abaixo. (HARO, 1990, p. 283).

Em outra passagem Seidler descreve também a precariedade do vestuário das escravas:

As mulheres usam geralmente uma camisa de algodão, sem mangas, arrepanhada por um cinto, e um pano de cor que enrola artisticamente à cabeça, como um turbante. Mas as escravas que os senhores mandam à rua para vender água, doces ou frutas, levam em regra vestidos de chita, muito



limpos, enfeitados com fitas na cintura e às vezes com lenços de seda ao pescoço. (HARO, 1990, p. 292)

O vestuário das escravas descrito pelos viajantes diferia em um detalhe ou outro, mas a condição precária das roupas surge em grande parte dos relatos. A noção de decência e honra, bem como a ideia de promiscuidade imputada às mulheres negras, foi em certa medida reforçada, em certa medida, por tais trajés, negligenciando a relação de dominação do regime escravocrata e isentando a responsabilidade dos senhores de escravos sobre o assunto. C, como descreveu, em 1822, em Desterro, o viajante Duperry:

As negras são trajadas com um pouco mais de decência e uma certa coqueteria; uma camisola e uma saia curta, ligeira, atada por cima das ancas, desenham as formas robustas de seus corpos. Algumas destas escravas não são desdenhadas pelos brancos que por vezes tentam ganhar os seus favores; em geral elas têm um físico repelente. (HARO, 1990, p. 264).

Em relatos dos viajantes que desembarcaram na antiga Desterro no início do século XVIII, a precariedade das roupas da população escravizada, bem como da alimentação e das condições mínimas de sobrevivência, são é agravantes da situação vulnerável dos escravos e das escravas.

Na citação abaixo, dois exemplos de como os principais periódicos do município também descreviam a presença das mulheres negras na cidade, quer seja através dos anúncios de compra e vendas de escravos, quer seja ou dna denúncia das escravas fugidas com oferta de recompensa para a sua captura, como exemplos dos anúncios abaixo:

Desapareceu no dia 22 de Dezembro do anno proximo passado de 1850, uma escrava de nome Rita de nação Benguella, pertencente aos herdeiros de José Sumar: levou no corpo dous vestidos um de chita preta e outro encarnado. Roga-se a quem poder agarra-la de a levar a casa de João de Souza Ribeiro, onde será bem gratificado. (SANTOS, 2009, p. 217)<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Anúncio em “Escrava fugida”. O Novo Íris, 31 de janeiro de 1851, número 92 (BPESC). In: SANTOS, 2009.

Vende-se uma escrava sadia e robusta, que serve para qualquer serviço; quem a pretender pode vê-la na cadeia desta capital e tratar com o abaixo assignado morador da SS Trindade. (SANTOS, 2009, p. 214)<sup>32</sup>

Nesse período, a imagem da mulher negra, construída dentro do regime escravocrata, diferia-se substancialmente das concepções sobre as mulheres brancas. Embora ambas tenham sido alvo dos estereótipos, cujo objetivo era dominá-las e objetificá-las, enquanto uma era compreendida dentro do culto da domesticidade, outra não era sequer considerada humana.

As mulheres negras, expropriadas da sua humanidade, eram compreendidas como corpos passíveis de serem “agarrados”, “levados” e “mantidos em cativeiro” em todos os sentidos, conforme os anúncios publicados nos periódicos citados acima. Quem detinha o poder de agarrá-las, levá-las e mantê-las cativas? O que essa relação de poder revela sobre as estruturas sociais da cidade?

### 3.6 ESCRAVA ANASTÁCIA: A MÁSCARA DO SILENCIAMENTO

*Nossa Senhora do Monte Serrat, Anastácia, era uma negra alta, muito bonita, raptada da África e feita escrava. Com ela havia uma força que curava os escravos judiados, machucados ou doentes, que por isso a adoravam. Foi comprada por um homem, cuja esposa, da negra tinha muito ciúme. Em um dos castigos que a impôs, mandou que a amordaçassem ao ferro. Daquela vez a tortura causou uma chaga infecciosa que levou Anastácia à morte.*<sup>33</sup> (SANTOS, 2009, p. 585)

No interior da igreja católica do Morro da Caixa d'Água/Monte Serrat, dividindo o espaço com as imagens sacralizadas pelo

<sup>32</sup> Anúncio publicado no periódico O Argos, 12 de dezembro de 1856, número 98 (BPESC). In: SANTOS, 2009.

<sup>33</sup> Entrevista realizada em 19 de abril e 11 de outubro de 2005 por André Luiz Santos com João Ferreira de Souza, o Seu Teco, nascido em 1936 no Monte Serrat. Aposentado, foi funcionário público dos Correios.

catolicismo, como Nossa Senhora do Monte Serrat e Jesus Cristo, o busto da imagem da escrava Anastácia, que inicialmente pode passar despercebido, destaca-se por evocar uma série de significados distintos e complementares às demais imagens dentro de uma comunidade majoritariamente negra.

Em *Palavra feminina na periferia da Igreja: a participação das mulheres na organização da comunidade “Mont Serrat”, Morro da Caixa D’água, em Florianópolis-SC*, Marta Magda Antunes Machado (1999) aborda a experiência comunitária numa espécie de culto religioso em torno da história da escrava Anastácia, a fim de recuperar as significações positivas relacionadas às negras e aos negros e debater a trajetória dos homens e mulheres martirizados pelo sistema escravocrata, bem como o seu legado:

As mulheres e os homens do Morro da Caixa d’Água estão diante de um novo símbolo para evocar a história da sua origem africana, remontando à vida das negras e dos negros num passado distante e mais recente, e para aprender a importância da raça, da religião, da cultura negra e do território negro ante o processo de crescimento sócio-econômico-político especialmente da cidade de Florianópolis. (MACHADO, 1999, p. 208)

A comunidade construiu, em regime de mutirão, o Centro Cultural Escrava Anastácia para abrigar projetos e atividades educativas para os moradores. A escolha do nome “Escrava Anastácia” se deu através da atuação da Comissão da Igreja<sup>34</sup>, responsável também pela inserção dos elementos de matrizes africanas em determinadas missas e celebrações da paróquia, tendo na imagem da escrava Anastácia a sua representação, ressignificando a religiosidade (COPPETE, 2003, p. 80).

Coppete (2003) aponta que, para os moradores, celebrar os elementos de matrizes africanas, como a escrava Anastácia, é

<sup>34</sup> A organização comunitária do Morro da Caixa/Monte Serrat se estruturava em: Comissão de Saúde (Posto, Medicina popular – chás); Comissão da Igreja (católica, umbanda, assembleia de Deus); Educação (Grupo Pinheiros, Datilografia, Alfabetização, Escolas e Creches); Comissão do Lazer (Copa Lord, Times de Futebol); Comissão da Produção (Costura, Tricô, Grupo Rosas Vermelhas, Sabão e Doces, Pães, Conservas e Chás); Comissão das Ruas (Pastinho, Nova Descoberta, Vieira da Rosa – I e II, Nestor Passos, Célio Veigas e Pedregal); Comissão Central. (SOUZA, 1992, p. 41).

reconhecer uma religiosidade negra, valorizando-a. E, ao mesmo tempo, destaca a importância das mulheres negras e suas trajetórias de resistências.

A escrava Anastácia e sua imagem amordaçada remetem às políticas do colonialismo de silenciamento das pessoas negras, impedindo-as de falar. É pela máscara, instrumento de tortura, cuja função era manter o escravizado de boca fechada (KILOMBA, 2010), que algumas reflexões são levantadas: o que as vozes negras deixaram de dizer? Em que medida as vozes autorizadas a falar se constituem ou consideram as “máscaras do silenciamento” da população negra?

Tal máscara foi uma peça muito concreta, um instrumento real que se tornou parte do projeto colonial europeu por mais de trezentos anos. Ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do sujeito Negro, instalado entre a língua e a mandíbula e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa. (KILOMBA, 2010, p. 172)

Pensar sobre os traumas causados pela máscara do silenciamento é outra reflexão que a autora Grada Kilomba (2010) propõe. Nesse sentido, a figura da escrava Anastácia, no contexto do Morro da Caixa/Monte Serrat, faz repensar o alcance simbólico da sua representação para a população negra, bem como os processos de silenciamento e as vozes autorizadas a falarem pelos moradores e moradoras.

Com isso, pensar o não dito, as vozes silenciadas e o constante emudecimento dos saberes locais, especialmente das mulheres negras, é, no apagamento da população negra da historicização do Estado e nas práticas discursivas das imagens controladoras criadas através dos estereótipos negativos, reconhecer pistas sobre as relações de dominação local: “Devemos acolher também toda a recuperação de informação em áreas silenciadas, como está ocorrendo na antropologia, na ciência política, na história e na sociologia.”(SPIVAK, 2014:111)

Então, os significados suscitados pela imagem da escrava Anastácia dentro da comunidade do Morro da Caixa d'Água/Monte Serrat são, em certa medida, um convite à reflexão sobre o não dito pelas mulheres negras, mas, sobretudo, sobre o reconhecimento de trajetórias negras de resistência e construção concreta e simbólica de resistência num contexto racista e de marginalização da existência dos

negros e negras em Florianópolis.

Nessa direção, a preocupação da pesquisa reside em não abordar o campo-tema como uma investigadora transparente, que fala pelo *Outro*, buscando no *não dito* e nos possíveis silenciamentos as memórias do lugar e suas compreensões sobre a construção da identidade coletiva e estabelecendo uma relação dialógica com as interlocutoras e interlocutores.

O subalterno não pode falar. Não há valor algum atribuído à “mulher” como um item respeitoso nas listas de prioridades globais. A representação não definiu. A mulher intelectual como uma intelectual tem a tarefa circunscrita que ela não deve rejeitar com um floreio. (SPIVAK, 2014, p. 165)

A afirmação que finaliza do artigo *Pode o subalterno falar?*, de Gayatri Chakravorty Spivak (2014), mostra que os subalternos e, sobretudo, as mulheres subalternas, têm suas vozes intermediadas e traduzidas por um investigador, especialista, intelectual, enfim um outrem que reivindica algo em seu nome. Numa estrutura social racista como a brasileira, a hierarquização das vozes autorizadas a falar coloca as mulheres negras na base da pirâmide social, emudecendo-as. Assim, o papel da mulher intelectual na subversão dessa lógica de violência epistêmica surge como um chamamento, do qual não posso me esquivar.

### 3.7 O MORRO FEMININO: AS MULHERES NA FORMAÇÃO DA COMUNIDADE

*Meus orixás protegeram as raízes do morro / Com lata d'água na cabeça  
Na bica Dona Uda a buscar / Lições ela se pôs a ensinar  
Amor além da vida que não se apaga / Saudoso Armandino Gonzaga  
Maria entre tantas marias / Estrela que irradia na fé  
Quem você pensa que é sem a força da mulher?  
(FREITAS; PASSOS, 2015)<sup>35</sup>*

<sup>35</sup>

Trecho do samba enredo: *Quem você pensa que é sem a força da mulher?*, da escola de samba Embaixada Copa Lord. A letra é composição de

O recenseamento do Morro da Caixa/Monte Serrat, disponibilizado no site da Prefeitura Municipal de Florianópolis<sup>36</sup>, com base no censo demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), aponta um total de 8.952 residentes. Desses, 4.796 são mulheres (54%) e 4.156 são homens (46%). De acordo com a mesma fonte, a estimativa populacional de 2015 projetou um total de 10.972 residentes para a comunidade, sendo 5.095 homens e 5.877 mulheres, ou seja, mais da metade da população é composta por mulheres, sendo a maior concentração na faixa etária entre 25 e 49 anos:

Figura 8: População de Florianópolis 2012 por Sexo e Raça - Monte Serrat



Fonte: site da Prefeitura Municipal de Florianópolis

<[http://www.pmf.sc.gov.br/sistemas/saude/unidades\\_saude/populacao/2012r/uls\\_2012\\_index.php](http://www.pmf.sc.gov.br/sistemas/saude/unidades_saude/populacao/2012r/uls_2012_index.php)> acesso em 07/03/2018.

Definido como o “Morro Feminino” (COPPETE, 2003), não somente por sua expressão numérica majoritariamente feminina, mas

Alexandre Feijão, Neném do Banjo, Zinho Bom Astral e Leleco.

<sup>36</sup>

Dados disponibilizados no site da Prefeitura Municipal de Florianópolis, cuja fonte é o censo demográfico do IBGE de 2010, estimativa 2015. Disponível em:

<[http://www.pmf.sc.gov.br/sistemas/saude/unidades\\_saude/populacao/uls\\_2015\\_index.php](http://www.pmf.sc.gov.br/sistemas/saude/unidades_saude/populacao/uls_2015_index.php)> Acesso em: 30 maio 2018:

pela atuação das mulheres na organização e constituição dos movimentos reivindicatórios da comunidade, o Morro da Caixa/Monte Serrat revela, em sua trajetória, importantes lideranças, ratificando a importância da presença delas, como ressaltou Dona Uda (2003):

a presença das mulheres no Mont Serrat ainda é uma referência. A força das mulheres aqui no morro é notória. Nós não sabemos a força que temos; ou sabemos e não queremos admitir isso. Você vê que, se for à missa, na igreja tem dez homens para sessenta mulheres. O padre sempre ressalta isso. Olha aí a presença das mulheres! (COPPETE, 2003, p. 56)<sup>37</sup>

Durante a década de 1980 e 1990 os moradores do Morro da Caixa/Monte Serrat produziram cadernos de memórias para recuperar as histórias e reminiscências da comunidade, dando origem à publicação *Comunidade Mont Serrat – Memórias* (SOUZA, 1992). Nele, as trajetórias dos personagens locais são resgatadas e, por meio das vivências, é possível revisitar momentos significativos da constituição do território.

Dona Catarina Barbosa é uma das lideranças locais citadas nas memórias como símbolo do protagonismo feminino local. É, também, homônima à figura católica que dá nome ao Estado onde viveu, Santa Catarina<sup>38</sup>. Nascida em 1931, moradora do Pastinho, teve nove filhos e casou-se com Juvenal Barbosa. Sustentou sua família com a lavagem de roupa, sendo uma das primeiras mulheres a chegar à cachoeira em que onde lavavam roupas, por volta das 5h0cinco0 da manhã. Ela não só lutou pela sua subsistência e da família, como também participou ativamente dos mutirões comunitários, carregando tijolos para a construção da igreja, fazendo feijoada para alimentar os trabalhadores e ajudando a construir as melhorias da comunidade (SOUZA, 1992). Sobre ela, o documento registra:

Sua história é a nossa herança. É a história de uma mulher que ensina a gente a viver com dignidade

<sup>37</sup> Entrevista de Dona Uda Gonzaga a Maria Conceição Coppete, 2003.

<sup>38</sup> Santa Catarina, de acordo com a descrição da linha editorial do Portal Catarinas, veículo de jornalismo com perspectiva de gênero, é o único Estado em território nacional a carregar o nome baseado na figura de uma mulher. Informações obtidas no site <<http://catarinas.info/somos-muitas/conselho-editorial/>> Acesso em: 19 ago. 2018.

e que abre espaços para que a vida nasça todos os dias com esperança de ser melhor construída com as nossas mãos, nossa garra, nosso suor...(SOUZA, 1992, Anexo C)

Mário Davi Barbosa (2010) considera a trajetória de Dona Catarina Barbosa um exemplo prático de resistência às adversidades. Para o autor, em sua abordagem sobre as lutas da comunidade do Monte Serrat pelos direitos humanos, as mulheres negras possuem um papel significativo no pleito por melhores condições, mesmo em circunstância de escassez e vulnerabilidade:

Ela passou toda a sua vida resistindo, sem poder descansar para não perecer, uma mulher que apesar de não ter nenhuma instrução participou ativamente da “construção” da comunidade. Foi Dona Catarina que também ajudou na “construção” da noção do que seria a Capela Nossa Senhora do Mont Serrat, ela que se envolveu na horta comunitária, na padaria comunitária, nos mutirões. Ainda hoje ela é lembrada pelos moradores do Monte Serrat como pessoa indispensável para contar a história do Morro. (BARBOSA, 2010, p. 13)

Dona Pricina também surge na publicação *Comunidade Mont Serrat – Memórias* (SOUZA, 1992). Nascida em 1905, morou no Pastinho e trabalhou como empregada doméstica e lavadeira. A sua linha do tempo revela o acesso tardio dos moradores aos direitos básicos: quando completou 65 anos morando na comunidade teve acesso a água encanada; sua casa própria foi construída através do mutirão com a ajuda dos vizinhos após 45 anos de residência no local; quando completou 78 anos de idade pode ver o calçamento da rua principal, General Vieira da Rosa.

Em *Janelas abertas: uma experiência de educação no Morro do Mont Serrat Florianópolis*, Maria Conceição Coppete (2003) traz a história do morro através das memórias dos moradores e ratifica a importância da presença das mulheres na constituição da comunidade: “Citar o Mont Serrat implica abordar mais uma vez o papel das mulheres. Desde as primeiras atividades que elas exerciam, até os dias de hoje, sua presença é uma referência” (COPPETE, 2003, p. 66).

Sobre as atividades exercidas pelas mulheres, a rotina das lavadeiras constitui um importante período na definição da identidade



coletiva local. As fontes d'água distribuídas pela comunidade contribuíram para tornar as lavações um importante ofício para a subsistência da comunidade, como mostra Dona Bibina, nascida em 1929:

Vim para o Mont Serrat com 7 anos. Eu trabalhei para fora 28 anos. A minha mãe trabalhou até 94 anos e viveu até os 97 anos. Morreu faz pouco tempo. [...] Eu trabalhei muito com lavação. Eu lavei muito na minha vida. A minha mãe, nós, todas. O lugar de lavar era aqui no Encanamento [Servidão Célio Costa] que vai sair á no Saco dos Limões (COPPETE, 2003, p. 66)<sup>39</sup>.

As lavadeiras foram, em grande medida, fonte de sustento e complementação de renda das famílias do Morro da Caixa/Monte Serrat. Muitas vezes o trabalho das lavadeiras exigia que levassem seus filhos e filhas junto para as fontes e bicas d'água, seja para auxiliá-las nas diferentes funções, seja como alternativa para não deixá-los sozinhos em casa.

Araújo (2006), ao pesquisar a importância das lavadeiras no Morro da Caixa/Monte Serrat entre 1950 e 1960, considerou imbricados os espaços de moradia e trabalho, uma vez que as fontes, localizadas na comunidade, eram utilizadas para lavar roupas das famílias abastadas do centro da cidade. Os limites entre as atividades domésticas e a labuta das lavadeiras muitas vezes se confundiam, afirma o autor.

Gentil do Orocongo, morador do Pastinho e importante mestre da cultura popular de Florianópolis, ao discorrer sobre seu repertório para o pesquisador Daniel Cirimbelli da Luz (2006), consterna-se com as duras condições que as mulheres enfrentaram, sobretudo as que residiam em comunidades vulneráveis:

Imagine que hoje em dia a mulher encontra, por mais que tenha abertura, a mulher encontra alguma dificuldade em ser uma dona de casa, né, imagine isso há 40 anos atrás era muito dificultoso haja visto que a dona de casa, vamos dizer dos bairros mais populares, ela só trabalhava em serviço doméstico, era lavadeira, né! Se não tivesse um estuozinho mais ou menos, não tinha curso, não tinha nada, era mesmo para lavação de

<sup>39</sup> Entrevista de dona Felisbina Costa (dona Bibina) a Maria Conceição Coppete, 2003.

roupas ou então era cozinheira para ganhar um pouquinho mais se tivesse a competência para cozinhar, mas basicamente era lavação de roupas nas comunidades. Hoje em dia tem estudos, né, sempre consegue um servicinho melhor... (LUZ, 2006, p. 78)<sup>40</sup>

Durante a pesquisa de campo, em conversa com Seu Marcinho, de aproximadamente 55 anos, morador do Pastinho, cujo sustento advém da venda de lanches como pizzas e calzones, conheci seu projeto de escrever um livro sobre sua vida, que começaria na fonte da comunidade:

Depois que o *disk pizza* estiver funcionando direitinho eu vou escrever um livro, chamado “A minha vida”. Mas vai começar tudo da fonte, quando eu comecei a lavar roupa com a minha mãe, enfrentávamos cobra, macacos. Fomos indo, fomos indo. Caieira não existia, era tudo mato. Atravessava o mato para ir lá pra trindade, quebrar chão de garagem com 17 anos. Trazia lenha nas costas pro fogãozinho, para na volta ela já cozinhar pra gente no final da tarde. (Entrevista)<sup>41</sup>

Além das memórias sobre a fonte, numa época em que a comunidade da Caieira não existia e que a região onde hoje se localiza a igreja católica era apenas uma grande roça, sendo possível colher mandioca com Seu Didinho, Seu Marcinho também se recordou de alguns detalhes sobre o processo de lavação, como o uso de ervas para clarear as roupas, uma alternativa para baratear o custo da atividade sem perder a qualidade do serviço.

Nesse período as mulheres, além de cuidar da casa e dos filhos, também precisavam dar conta das trouxas de roupas, que lhes garantiam certo rendimento, em muitos casos com o auxílio das crianças: “A maioria das crianças do Morro da Caixa passou a infância ajudando suas mães, tias e primas mais velhas a carregar trouxas de roupa.” (ARAÚJO, 2006, p. 130)

As fontes eram o território em que as crianças e mulheres, em

<sup>40</sup> Entrevista de Gentil Camilo do Nascimento Filho, conhecido como Gentil do Orocongo, a Daniel Cirimbelli da Luz em 2005.

<sup>41</sup> Entrevista de Marcinho concedida a Cauane Maia em 07/04/2018.

sua maioria negras, se encontravam, quando ainda não havia água encanada e saneamento, momento em que músicas eram cantadas para alegrar o trabalho exaustivo e enganar a fome e o cansaço:

Nós fomos às 7 horas da manhã e voltávamos às cinco ou seis horas da tarde. Já vinha com a roupa sequinha, dobradinha. Muitas vezes ficava lá o dia inteiro sem comida. Então a gente cantava, assobiava pra esquecer da fome. Conversava, quando tinha um pouquinho de comida, repartia. Um comia do outro. Se ajudava, era pirão d'água, um pedacinho de linguiça desse tamanho [gesto representando uns 3 cm]. Tinha um pouco mais quando era sardinha assada. Eu não posso nem ver sardinha [risos]. (COPPETE, 2003, p. 68)<sup>42</sup>

As mulheres negras, com o objetivo de reforçar a renda familiar, buscavam casas em que seus serviços eram requisitados através do auxílio de outras lavadeiras que na fonte passavam as informações umas para as outras.

O trabalho sistemático das lavadeiras era uma prática muito diferenciada daquela exercida pelas mulheres da elite desterreense. As atribuições de lavar, quorar, dobrar, passar eram relacionadas às mulheres, sobretudo as negras, que executavam tais tarefas nas roupas das mulheres brancas, como citou Coppete (2003).

A ideia de um morro feminino é reforçada pelas trajetórias das lavadeiras que com suas trouxas de roupas percorriam os caminhos do Morro rumo às fontes d'água, depois às casas no centro da cidade e retornavam, morro acima, às suas casas, criando um percurso de idas e vindas que cada vez mais incluía meninas/mulheres no jogo da sobrevivência, em que a prioridade era comer, como conta Dona Bibina: “E lavava, não era pra vestir, era pra comer. Ganhava 5 mil réis. Eu nem era moça e já lavava roupa para fora.” (COPPETE, 2003, p. 70).

Havia também uma organização das fontes d'água. Cada mulher era responsável por uma delas. Essa sistematização do território das lavadeiras assegurava a limpeza e, em certa medida, estabelecia as regras do convívio e do trabalho, auxiliando na ordem e responsabilização pelos espaços.

No relato de Estela Cardoso, 46 anos de idade, mãe de dois

<sup>42</sup> Entrevista da dona Felisbina Costa (Dona Bibina) a Maria Conceição Coppete, 2003.

filhos, professora, formada em pedagogia, integrante da União de Negras e Negros pela Igualdade (UNEGRO), cuja família é oriunda do Pastinho, podemos entender um pouco mais:

Minha avó, dona Maria Cardoso, era benzedeira e lavadeira. Ela se colocava como dona da maior fonte no Morro da Caixa, conhecido nos dias atuais. Existiam a fonte do Pastinho, onde hoje se encontra creche; a fonte da Dona Nizinha, pequena, logo [depois] vinha a de minha avó. Muitos banhos tomei e muitas histórias [ouvi] das mulheres negras e guerreiras. E quando as comadres brigavam, no outro dia não podiam usar a fonte. E logo em baixo era fonte das senhoras das escadarias. Muitas já se foram, mais os filhos e netos permanecem: os Cardoso, os Veloso e os Barbosa se tem a história. (Entrevista)<sup>43</sup>

Essas funções, bem como as tarefas da lavação, eram passadas das mais experientes às recém-chegadas, normalmente mais jovens, muitas vezes ainda meninas. Dessa maneira, a estrutura organizacional nas fontes também fala sobre a organização coletiva das lavadeiras, permitindo identificar as mulheres responsáveis pelos pontos de lavação, como conta Dona Uda:

Havia mais de dez fontes. Tudo com as suas pedras. A primeira fonte era da minha sogra, a dona Luzia. Quando combinava de lavar era assim: Hoje nós vamos limpar a fonte, a da frente abria tudo e as outras vinham limpando a sua. Era uma festa. As crianças, as moças... A nascente vinha do Morro. Era tudo mato, mato, mato e a água vinha limpinha. Era fonte natural e tinha muito cágado! (COPPETE, 2003, p. 72-73)<sup>44</sup>

As fontes, enquanto espaços de sociabilidade compostos por pessoas diversas, estreitavam os laços de solidariedade, seja compartilhando a escassa refeição, seja trocando informações sobre o labor, assim como propiciavam os tensionamentos e conflitos entre as

<sup>43</sup> Informação concedida por Estela Cardoso a Cauane Maia através das redes sociais em 28/05/2018.

<sup>44</sup> Entrevista de dona Uda Gonzaga a Maria Conceição Coppete, 2003.

lavadeiras. As principais divergências ocorriam por conta da manutenção do local ou pela posse de uma determinada área, como lembrou Carlos Agostinho Cardoso (ARAÚJO, 2006):

As confusões se davam muito por causa disso, pela limpeza das próprias fontes e pelo descarregar da água de quem chegava primeiro. Também tinha quando uma chegava na fonte e a outra diz que a fonte era dela porque tinha sido ela que abriu, mas a outra tinha chegado primeiro. (ARAÚJO, 2006, p. 131)<sup>45</sup>

Por muitos anos as lavadeiras foram uma importante fonte de renda para subsistência ou complementação financeira das famílias do Morro da Caixa/Monte Serrat. Desde o período escravocrata as funções braçais e de jornadas exaustivas de trabalho são atribuídas à população negra. Dentre tais funções, as lavadeiras figuravam como uma herança, um legado em que onde, no pós- abolição, sua atividade assume caráter servil e mal remunerada. Sobre o trabalho escravo na antiga Desterro, a autor Clemente Gentil Penna descreve:

Além do trabalho doméstico existia também uma série de trabalhadores realizando diversas atividades pelas ruas das cidades, fato que fica perceptível pelos dados do censo. Os homens se encontravam exercendo atividades ligadas ao porto, carregando mercadorias, levantando edificações e no comércio ambulante. As mulheres, além de criadas domésticas, trabalhavam como lavadeiras, quitandeiras, amas de leite e costureiras. Não convém ficarmos elencando aqui todo tipo de atividades exercidas pelos cativos, sabemos a essa altura que a utilização desta mão de obra não encontrou barreiras, e que os escravos estavam inseridos virtualmente em todas as atividades braçais que existiram. (PENNA, 2005)

A alocação da população negra em funções domésticas ocorre como uma herança da escravidão, uma vez que a área de maior absorção de mão de obra escravizada em Desterro foi essa, sendo também a que

<sup>45</sup> Entrevista de Carlos Agostinho Cardoso a Camilo Buss Araújo em 14 de setembro de 2005 (ARAÚJO, 2006).

mais integrou o negro no pós-abolição, de acordo com Cardoso (2000: 121). Isso quer dizer que a população negra em Florianópolis encontra oportunidades de trabalho em ocupações desenvolvidas na situação de escravização – serviços domésticos e braçais – confirmando que sua posição do mesmo na estrutura da ocupação profissional da cidade é bastante similar ao passado, como aponta Fernando Henrique Cardoso (2000, p. 157).

O relatório *Estudo dos Indicadores Socioeconômicos da População Negra da Grande Florianópolis* (2012) aponta que em 2010 os trabalhadores negros, dentro do mercado formal, se concentraram nas seguintes situações: 48,85% empregado com carteira de trabalho assinada; 16,73% funcionário público estatutário; 14,81% trabalho doméstico sem carteira assinada e 4,23% com carteira assinada: “Os negros estão mais presentes em cargos menos qualificados como operários de indústria, construção civil, serviços administrativos e comércio.” (CERES, 2012)

A taxa de desemprego da Região Metropolitana de Florianópolis estava próxima de 10% para os negros e 4% para não negro em 2010. O mercado informal atingiu 15% dos homens negros, 20% das mulheres negras, 7% dos homens não negros e 16% das mulheres não negras no mesmo período (CERES, 2012).

Sobre a inserção da população negra no mercado de trabalho no pós-abolição, Angela Davis (2016) considera que a permanência das mulheres negras ocupando os serviços domésticos e posições de baixo prestígio é reflexo do legado da escravidão. Em relação ao trabalho, à força e à exigência violenta da produtividade do sistema escravista, as ameaças e castigos eram mais relevantes que o sexo dos cativos, ou seja, a opressão das mulheres e homens cativos eram idêntica (DAVIS, 2016).

Davis (2016) considera que o sistema escravista, ao definir a população negra como propriedade, viu a mulher negra como unidade lucrativa de trabalho desprovida de gênero: “A julgar pela crescente ideologia da feminilidade do século XIX, que enfatizava o papel das mulheres como mães protetoras, parceiras e donas de casa amáveis para seus maridos, as mulheres negras eram praticamente anomalias.” (DAVIS, 2016, p. 18)

A autora pondera ainda que, além de serem submetidas às mesmas condições que os homens negros na dinâmica do trabalho escravo, as mulheres negras eram também submetidas a abusos sexuais. Os estupros eram arma de dominação, com o objetivo de desencorajá-las

a resistir à subjugação e desmoralizar seus companheiros (DAVIS, 2016):

Assim como as mulheres negras dificilmente eram “mulheres” no sentido corrente do termo, o sistema escravista desencorajava a supremacia masculina dos homens negros. Uma vez que maridos e esposas, pais e filhas eram igualmente submetidos à autoridade absoluta dos feitores, o fortalecimento da supremacia masculina entre a população escrava poderia levar a uma perigosa ruptura na cadeia de comando. Além disso, uma vez que as mulheres negras, enquanto trabalhadoras, não podiam ser tratadas como o “sexo frágil” ou “donas de casa”, os homens negros não podiam aspirar à função de “chefe de família”, muito menos à de “provedores da família”. (DAVIS, 2016, p. 20).

A resistência da mulher negra se elabora no contexto de uma trajetória marcada pela negação da sua humanidade e, por conseguinte, com outra compreensão sobre sua condição enquanto mulher:

Foram essas mulheres que transmitiram para suas descendentes do sexo feminino, nominalmente livres, um legado de trabalho duro, perseverança e autossuficiência, um legado de tenacidade, resistência e insistência na igualdade sexual – em resumo, um legado que explicita os parâmetros para uma nova condição de mulher (DAVIS, 2016, p. 41).

No bojo das práticas discursivas acerca dos papéis do “homem” e da “mulher”, a criação dos padrões heteronormativos e misóginos, racialmente marcados dentro da lógica patriarcal, contribui para a naturalização da exploração mulher negra e a incapacidade social de sensibilizar-se diante da sua condição vulnerável. Deivison Fautino Nkosi (2014) reflete sobre a condição de *subfeminização* das mulheres das classes dominadas.

Para Nkosi (2014), uma vez que as classes dominantes, enquanto administradores onipotentes, estão associadas aos atributos conferidos à mente, como fragilidade, fraqueza, covardia, etc., a efeminização das pessoas que compõem esse grupo, alienadas aos corpos, convertem suas mulheres em *ultrafemininas* em relação aos seus

pares.

Já as classes dominadas, enquanto criadagem e executores dos serviços braçais e domésticos, são associadas aos atributos conferidos ao corpo, como força, virilidade e vigor. Nesse sentido, as mulheres são *subfemininas* ou masculinizadas, ao passo que os homens são supermasculinizados (NKOSI, 2014):

Esta postura da ultrafeminização da mulher das classes dominantes só é possível porque, na sociedade de classes, ela pode transferir “suas” tarefas braçais (ligadas às funções domésticas na sociedade patriarcal) às mulheres das classes subalternizadas. Neste processo, a mulher da elite absorve usurpadoramente a feminilidade das mulheres das classes subalternizadas, que por sua vez passam a ter a sua feminilidade proporcionalmente diminuída. Assim, a mulher da elite torna-se ultrafeminina enquanto a mulher abaixo dela – brutalizada pelo trabalho braçal do espaço doméstico –, subfeminina (ou masculinizada). (NKOSI, 2014, p. 79-80)

As exigências e responsabilidades delegadas às mulheres negras ao longo das gerações evidenciam emoções ambíguas entre a constatação das condições duras de sobrevivência imputadas a elas e suas ancestrais, o orgulho pela superação e pelas conquistas, ainda que pequenas à primeira vista, e, ao mesmo tempo, o compromisso de superar as condições de vulnerabilidade honrando tal legado. O encontro das contradições é acentuado na contemporaneidade, quando, munidas da sua memória ancestral, passada muitas vezes através da oralidade, e conhecendo as lutas travadas pelas mulheres negras que lhes antecederam, as novas gerações assumem fardos ainda mais pesados e injustos, acumulados ao longo da sua genealogia, como mostra Neide:

Ah, eu trabalhei bastante! Eu trabalhei lavando roupa pra fora. Subia esse morro, barriga grávida, subia esse morro duas vezes com uma trouxa na cabeça e a outra debaixo do braço, com a barriga, que os outros diziam assim: “Ai, meu Deus, como é que ela leva essa roupa com essa barriga dessa maneira?!” Eu só arriava a roupa quando estava perto de ganhar... ainda arrumava uma pessoa pra ficar lavando aquele mês até terminar o resguardo. [...] A minha mãe então! Até hoje ainda olho pra minha mãe... [...] Um dia, vendo ela subir umas



três viagens com roupa... Ela se levantava cinco e meia da manhã, acendia o fogo, botava a chaleira no fogo e ia pra fonte (a gente lavava em fonte, né?). [...] Aí eu olho pra ela... a minha mãe tinha pra mais de 15 lavações. E, às vezes, eu olho assim pra ela e fico pensando... ajoelhada na pedra, ficava horas ajoelhada na pedra. Ela ia de manhã, só saía ao meio-dia, pra chegar em casa e fazer comida. Eu me lembro tão bem, eu era pequeninha... [...] Era roupa das casas dos ricos da cidade. (MACHADO, 1999, p. 104)<sup>46</sup>

Além das lavadeiras, as mulheres do Morro da Caixa/Monte Serrat também atuaram, e ainda atuam, em funções diversas para assegurar a subsistência familiar, ingressando precocemente no mercado de trabalho, muitas vezes informal, ou seja, sem carteira assinada nem acesso aos benefícios mínimos garantidos pela Consolidação das Leis do Trabalho (CLT). Sobre a década de 1970, Marlene Veloso, de 56 anos, moradora da comunidade, afirma que: “Aqui só se trabalhava de empregada, cozinheira, lavadeira, faxineira. Esses eram os serviços.” (ANJOS, 2016)<sup>47</sup>.

Esse é o caso da Dona Daura, nascida em 1929, moradora da comunidade desde os doze anos de idade, que entregava marmitas para auxiliar nas despesas da família. O pouco que recebia era direcionado para pagar a casa em que morava a família: “Eu carregava três marmitinhas do quartel da polícia até a Júlio Moura. Naquele tempo, eu recebia duzentos contos de réis para fazer isso. (...) [...] A minha mãe dava em mim se eu não fizesse o trabalho, porque ela queria o dinheiro para pagar a casa.” (COPPETE, 2003:73).1. O passado de penúria, descrito por ela, sintetiza a realidade de muitas famílias negras de Florianópolis, como se pode perceber no trecho abaixo:

Era eu e mais cinco. A minha mãe botava no fogo uns cinco baguinhos de feijão. Ali ficava tudo roxo. Nem era feijão, nem era água pura. Depois ela fazia um pirão naquela panelona assim grande (gesto dos braços em círculo representando o tamanho da panela). Então ela enfiava uma colher em cada lugar naquele pirão roxo e a gente ficava sentada e cada uma tinha a sua parte para comer.

<sup>46</sup> Entrevista de Neide concedida a Marta Machado, 1999.

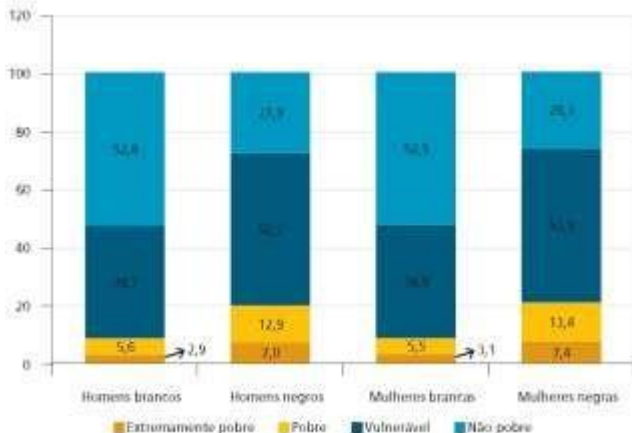
<sup>47</sup> Entrevista de Marlene Veloso a Priscila Anjos, 2016.

Se uma descuidava, a outra comia.

[...] A casa? Aquilo era uma casa? Nós dormíamos os seis irmãos numa cama só. Mas não tinha maldade. A minha mãe não podia botar uma cama pra cada filho. A louça era de barro. O fogão era de quatro paus, uma chapinha em cima e uma chaminé. Ia buscar lenha lá na Serrinha. Ia cantando e trazia lenha verde. (COPPETE, 2003, p.74-75)<sup>48</sup>

A situação de extrema pobreza no Brasil coloca as mulheres negras na base da pirâmide social, em que, de acordo com o *Dossiê Mulheres Negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil*, publicado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) em 2013, figuram com os maiores índices entre as classes extremamente pobres (7,4%), pobres (13,4%) e vulneráveis (53%)<sup>49</sup>:

Figura 9: Distribuição da população por sexo e cor/raça, segundo a situação de pobreza



<sup>48</sup> Entrevista de Dona Daura a Maria Conceição Coppete, 2003.

<sup>49</sup> Define-se da seguinte forma as classes: extremamente pobre possui renda *per capita* inferior à R\$67,00; pobre possui renda *per capita* entre R\$67,00 e R\$134,00; vulnerável possui renda *per capita* maior que R\$134,00 e menor que um salário mínimo em 2009 (na época R\$465); não pobre possui renda maior ou igual a um salário mínimo em 2009 (na época R\$465,00).

Fonte: Dossiê Mulheres Negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil. (2013, p.116)

Sueli Carneiro (2011[2000]) apontou que a condição das mulheres negras no pós-abolição inaugurou um “matriarcado da miséria”, em que o contexto histórico de exclusão, discriminação racial e rejeição social revela o papel de liderança, força e resistência assumidos pelas mulheres negras nas comunidades empobrecidas de todo o país. A conjugação entre racismo e sexismo sobre as mulheres negras produz uma asfixia social sobre elas, com desdobramentos em diversas dimensões de suas vidas, manifestando-se como sequelas emocionais com danos à saúde mental e rebaixamento da autoestima, reduzindo a sua expectativa de vida em cinco anos, quando comparada à das mulheres brancas (CARNEIRO, 2011[2000], p. 128).

A redução da expectativa de vida das mulheres negras, provocada por essa asfixia social, cuja intersecção entre as categorias de opressão raça, gênero e classe seria sua catalisadora (CARNEIRO, 2011[2000]), já é objeto de estudo na área da saúde, especialmente das intelectuais negras que se debruçam sobre tais questões.

De acordo com a pesquisa de Sônia Beatriz dos Santos (2013), o pertencimento a determinado grupo cor/raça e sexo influencia na expectativa de vida. Em 2006, enquanto 9,3% das mulheres negras tinham 60 anos ou mais, entre as mulheres brancas essa proporção subia para 12,5%:

Em conclusão observamos que formas de discriminação baseadas em fatores raciais/étnicos, de gênero e de classe operam (histórica e cotidianamente) como limitadores do acesso aos direitos das pessoas – seja no que se refere ao acesso ao mercado de trabalho, à educação, à moradia, e à saúde – e as expõem aos riscos de discriminação ou tratamento injusto, tendo como consequência imediata a produção de um quadro agudo de desigualdades (SANTOS, 2013).

O *Atlas do Desenvolvimento Humano no Brasil* (2013) revelou, na tabela *Dados do Atlas Desagregados por Cor, Sexo e Domicílio – 2000 e 2010*, que 8,16% das pessoas brancas tinham 65 anos ou mais em Florianópolis no ano de 2010, enquanto para a população negra essa proporção era de 4,05%. Embora não seja feito o recorte de gênero, observa-se que o pertencimento a determinada raça/cor influencia a expectativa de vida no município.

De acordo com o *Atlas do Desenvolvimento Humano nas Regiões Metropolitanas Brasileiras* (2017), entre os menores Índices de Desenvolvimento Humano Municipal (IDHM) de longevidade<sup>50</sup> da Região Metropolitana de Florianópolis<sup>51</sup>, figuram comunidades como Morro da Caixa – Capoeiras – e Coloninha, localizadas na região continental, ambas com 0,795. Já o Morro da Caixa/Monte Serrat aparece com um dos maiores IDHM-Longevidade:

Figura 10: Unidades de Desenvolvimento Humano com maior IDHM - Longevidade

UDHs com maior IDHM Longevidade	
UDH	IDHM-L
Santo Amaro da Imperatriz	0,890
Antônio Carlos	0,890
Governador Celso Ramos	0,870
Córrego Grande: Maciço da Costeira	0,865
Trindade Norte/Trindade Sul: Residencial Promont	0,865
Trindade Norte: Condomínio Residencial Itambê	0,865
Arraigado do Pantano do Sul: Estrada Sertão do Peti	0,865
Manguezal do Rio Tavares/Sertão da Costeira: SC-405/Três Pintas/Costeira do Prajubaê: Tiro da Seta	0,865
Costeira da Pirajubaê/Saco dos Limões	0,865
Morro da Cruz: Monte Serrat	0,865
Trindade Norte: Morro da Penitenciária	0,865
Agromécica: Morro do 25	0,865
Barra da Lagoa: Centrinho/Praia/Ori/Salda Canal da Barra	0,865
Ratonês: Estrada Intendente Antônio Damasco	0,865
São João do Rio Vermelho/Muquém	0,865

Fonte: Atlas do Desenvolvimento Humano nas Regiões Metropolitanas

50

A dimensão Longevidade do IDHM considera a esperança de vida ao nascer, ou seja, o número médio de anos que as pessoas que residem em determinado lugar viveriam a partir do nascimento, mantidos os mesmos padrões de mortalidade observados em cada período. O processo utilizado para transformar o indicador esperança de vida ao nascer, cuja unidade é “anos de vida”, em Índice de Longevidade, foi o da escolha de parâmetros máximos e mínimos que normalizassem o indicador através da fórmula:  $I = (\text{valor observado} - \text{valor mínimo}) / (\text{valor máximo} - \text{valor mínimo})$ .

51

Criada em 17 de dezembro de 2010 pela Lei Complementar Federal nº 523, a Região Metropolitana (RM) de Florianópolis é composta por nove municípios e possui área de 7.465,7km<sup>2</sup>.

## Brasileiras (2017)

Através das trajetórias das mulheres da comunidade descritas na publicação *Comunidade Mont Serrat – Memórias* (SOUZA, 1992), é possível acessar o passado do Morro da Caixa/Monte Serrat no que diz respeito a sua ocupação. Exemplo disso é Dona Palmira, nascida em 1913, em Biguaçu. Veio para a comunidade aos 27 anos de idade, lembrando-se de moradores antigos do Pastinho, como Dona Araci, Seu Zequinha, Seu Bilé, Maria Boquinha, Dona Clara e Seu Antoninho. Recorda-se também da parteira Dona Maria Pretinha, que fez o parto dos seus quinze filhos, e de um passado em que havia poucas famílias no local, apenas duas vendas, ou seja, dois estabelecimentos comerciais que vendiam os produtos básicos, de Seu Cassimiro e Seu Júlio.

Uma das moradoras mais antigas que aparecem nas memórias da comunidade é Dona Paulina. Nascida em 27 de janeiro de 1898, em Brusque, chegou ao morro em 1930, a mesma e recorda-se dos poucos moradores, como Seu Afingote, o sapateiro, e Seu Capolino. Recorda-se também do Clube Flor do Abacaxi, que ficava em frente ao Clube Copa Lord (SOUZA, 1992).

Dona Otília nasceu em 1923, foi morar no morro aos cinco anos de idade. Era irmã do Donga, Juquinha, Nana, Dato e Noca. Seu Bilé, seu pai, trabalhava a cavalo com Seu Cassimiro, comerciante. Naquela época, havia muito mato, pedra e poucas casas na comunidade.

Dona Uda Gonzaga é uma importante liderança na comunidade para a educação das pessoas moradoras do Morro, consagrada como a única mulher que presidiu a escola de samba Embaixada Copa Lord. Sua trajetória foi retratada no artigo “*Quem você pensa que é sem a força da mulher?*”: *Dona Uda entre a educação e o samba*, de autoria de Priscila Freitas e Joana Passos (2015), inspirado no samba-enredo que a Copa Lord fez em homenagem a ela, representando a liderança feminina da comunidade, destacando sua força e importância:

Abordamos aqui uma das mulheres que se destacou na comunidade, essa mulher lutou pelo samba e por uma educação justa e igualitária para as crianças e jovens. Dona Uda mostrou para as crianças que são capazes de entrar na universidade e ir atrás dos seus objetivos. Mostrou também que elas têm direito de ir e vir, apesar de viverem numa sociedade capitalista, individualista, preconceituosa e discriminadora. (FREITAS; PASSOS, 2015)

Nascida em 30 de junho de 1938, Maria de Lourdes da Costa Gonzaga, Dona Uda, filha de Angelina Veloso da Costa e Julho Sebastião da Costa, tinha quatro irmãos, sendo três já falecidos, restando apenas ela e a irmã. Estudou da primeira à quinta série no grupo escolar São José, sendo admitida, posteriormente, no Instituto Estadual de Educação, localizado no centro da cidade. Aos 25 anos casou-se com o Armandinho, homem com grande participação no conselho comunitário e gestor da Embaixada Copa Lord em sua fundação, em 1966. Após a morte do esposo, Dona Uda assumiu a presidência da escola de samba, em 1984, como apontam Priscila Freitas e Joana Passos (2015):

No meio de tantas mulheres da comunidade surgiu uma líder comunitária que se tornou professora da maioria das crianças da comunidade: Uda Gonzaga, representando a força, a inteligência e a alegria da mulher negra, muito bem documentada no samba enredo da Escola de Samba Embaixada Copa Lord. (FREITAS; PASSOS, 2015, p. 15-16)

A matéria especial em homenagem ao Dia da Consciência Negra, do jornal *Hora de Santa Catarina*, veiculada dia 20/11/2016, cujo título é *O Morro do Monte Serrat e a consciência negra*<sup>52</sup>, de autoria da Caroline Stinghen (2016), discorre sobre a formação e importância da comunidade no enfrentamento ao racismo e seu protagonismo na construção do movimento negro catarinense, através das trajetórias de lideranças locais, como dona Uda Gonzaga:

A história desta mulher se confunde com o crescimento da comunidade, que é considerada uma das mais importantes na luta do movimento negro da Capital. O Monte Serrat, o antigo Morro da Caixa — em referência a primeira caixa de água instalada na cidade — é, segundo moradores, a comunidade mais populosa do Maciço do Morro da Cruz. O IBGE não catalogou o número de moradores exatos da comunidade, pois os habitantes foram somados dentro da estatística do

<sup>52</sup>

Matéria disponível através do link:

<<http://horadesantacatarina.clicrbs.com.br/sc/geral/noticia/2016/11/especial-o-monte-serrat-e-a-consciencianegra-8374552.html>>, Acesso em: 30 maio 2018

bairro Centro. Mas acredita-se que são cerca de 4 a 5 mil pessoas (STINGHEN, 2016)

De fato, a história de Dona Uda se confunde com a formação do Morro da Caixa/Monte Serrat. Sua contribuição como professora, diretora e orientadora educacional na Escola Básica Lúcia do Livramento Mayvorne, como presidente da Escola de Samba Embaixada Copa Lord, na Associação de Mulheres Antonieta de Barros, no Conselho Comunitário, como catequista da Igreja Católica e moradora antiga da comunidade lhe conferiu autoridade como importante liderança, a ponto de, em alguns casos, ser apontada como porta-voz ou portadora de uma verdade sobre o lugar.

Exemplo disso foi a dificuldade apontada por Priscila Anjos (2016) no seu trabalho de conclusão do curso de jornalismo da UFSC, em que fez diversas entrevistas com os moradores sobre o transporte público, sendo direcionada para um grupo específico de vozes autorizadas:

Anos atrás, ali mesmo, onde antes ficava a antiga Escola Estadual Lúcia do Livramento Mayvorne, Marli recebeu um apelido para o seu apelido, pela professora Uda Gonzaga: “Nana Um”. Ele serviu para diferenciá-la de Marlene Berlamino Veloso, ou “Nana Dois”, sua irmã gêmea. As duas nasceram no Monte Serrat, em 1967, quando ainda não havia água encanada, esgoto e ônibus. Mas nem por isso Nana Um acha que pode falar sobre como o ônibus chegou à comunidade. Para ela, quem sabe de tudo o que aconteceu são Uda, Teco e Padre Wilson.

Nana Um tem um pouco de razão. No início da década de 90, quem se encontrava a cada quinze dias dentro da igreja – das 19h, muitas vezes, até a meia-noite – para discutir as demandas da comunidade era um grupo de aproximadamente 20 pessoas. Entre eles, Uda, Teco e Padre Wilson, mas também Valmor, Carlos, Rogério e Darcy (ANJOS, 2016).

Compreendendo a importância de dialogar e conhecer Ddona Uda, fui à sua casa no dia 15 de abril de 2017. Nessa data, também ocorreu a cerimônia para empossar o novo presidente da S.R.C.S.

Embaixada Copa Lord<sup>53</sup>. O encontro, em conjunto com as mulheres da banda *Cores de Aidê*<sup>54</sup>, teve o objetivo de apresentá-la ao bloco Cores de Aidê, que já ensaiava na comunidade, e verificar a sua posição sobre a permanência do grupo por lá. A conversa descontraída caminhou pela história do Morro da Caixa/Monte Serrat, da escola de samba, da educação local e da igreja.

Figura 11: Registro da visita das integrantes das Cores de Aidê a Dona Uda, em sua casa. Em sentido horário: Sarah Massí, Carla Luz, Laila Dominique, Dona Uda (na cabeceira da mesa, ao fundo), Kadza Darboe, Dandara Manoela, Cauane Maia e Aline Martins (cabeceira da mesa, em primeiro plano)



Fonte: Maia (2018)

Enquanto falávamos, Dona Uda anotava em seu caderninho e se

<sup>53</sup> Sociedade Recreativa Cultural e Samba (S.R.C.S.) Embaixada Copa Lord.

<sup>54</sup> Cores de Aidê é um grupo de mulheres que tocam samba reggae, formado em 2015. O Bloco Cores de Aidê ensaia aos sábados na Comunidade do Monte Serrat, ora na sede da Embaixada Copa Lord, ora no terreno que abriga a primeira caixa d'água que abastecia a cidade, em 1910, de propriedade da Companhia Catarinense de Água e Saneamento (CASAN), localizado na da comunidade. Mais informações podem ser conferidas no artigo *Cores de Aidê e a Emancipação das Mulheres Negras em Florianópolis* (MAIA, 2017), disponível no link: <>, Acesso em: 30 maio 2018.



justificou dizendo que faz questão de registrar todas as visitas que recebe faz questão de anotá-las com nomes, datas, razão da visita e outras coisas mais para não esquecer. É de se imaginar que a quantidade de informações que ela mesma foi colhendo e produzindo ao longo do tempo em suas anotações seja significativa.

Em certa altura da conversa, comentamos com ela sobre a participação do grupo *É da Nossa Cor*, projeto infantil de dança, música e percussão afro-brasileiras, no carnaval de 2017 com o Bloco Cores de Aidê e sobre as articulações que o grupo fez para angariar recursos para a aquisição dos figurinos e instrumentos.

Dona Uda nos ouvia atentamente e com certa satisfação, identificando, vez ou outra, algum integrante do grupo de crianças que era mencionado e que, em algum momento, foi seu aluno na escola ou catequese. Por fim ela acrescentou: “A revolução vem do Pastinho.”

Essa afirmação parecia alentar seu coração, pois momento antes ela havia confidenciado certo desapontamento com o esmorecimento da atuação comunitária local. Nesse instante, instaurou-se uma nova possibilidade de modificação e luta por direitos, um lugar que não esfria, não esmorece. E esse calor vinha do Pastinho.

É no contexto de uma cidade – Florianópolis – que constitui sua imagem através da construção de uma identidade assentada na ideia de uma “cultura açoriana”, contada e recontada pelos historiadores locais, guardiões de uma história que privilegia e enaltece a imigração europeia e branca, e que, assim fazendo, apaga e nega a presença e a importância negra para a criação e constituição dessa cidade, que o Morro da Caixa/Monte Serrat, reivindicando sua identidade negra e estabelecendo novos paradigmas, rompe com essa história e ideário racistas de branqueamento. É do Pastinho, como diz Dona Uda, que vem a revolução.

A revolução do Pastinho ocorre desde seus primórdios, quando a ocupação do Morro da Caixa/Monte Serrat servia de refúgio aos negros libertos e cativos, ainda no século XIX (SANTOS, 2009), atuando como um sistema social alternativo, rompendo com a lógica dominante da época e estabelecendo, na solidariedade e coletividade estratégias de sobrevivência para os negros e negras.

A busca por reconstituir os sistemas de referência da comunidade através da valorização dos elementos e histórias da população negra e também por meio da recuperação da memória local evidenciando o protagonismo dos primeiros moradores (COPPETE, 2003), descendentes de africanos, rompe com a perspectiva colonialista imposta aos negros na diáspora:

As identidades formadas no interior da matriz dos significados coloniais foram construídas de tal forma a barrar e rejeitar o engajamento com as histórias reais de nossa sociedade ou de suas “rotas” culturais (HALL, 2009, p. 41).

Como afirma Stuart Hall (2009), é no esforço empreendido ao longo da história para recompor no presente as rotas fragmentárias, frequentemente ilegais, e reconstruir genealogias não ditas que se constituem a preparação do terreno histórico necessário para conferir sentido à matriz interpretativa e a autoimagem da cultura negra, tornando o invisível visível.

Com isso, é na luta por redescobrir as “rotas africanas” no interior das complexas configurações culturais brasileiras e falar, através dessa perspectiva, das rupturas da escravidão, colonização, exploração e racialização que se produz a revolução, não somente cultural, mas na formação de um sujeito negro (HALL, 2009: 41)

## 4 AS VOZES (IN)SURGENTES DO MORRO DA CAIXA/MONTE SERRAT

### 4.1 SOBRE A DEMOGRAFIA

A história do recenseamento no Brasil, cujo primeiro levantamento geral sobre a população ocorreu em 1872, é crivada de fragilidades e a categoria cor nem sempre compôs os censos. É necessário refletir sobre os limites da complexa relação estabelecida entre os entrevistados (respondentes) e os entrevistadores (coletores das informações), em que a heteroatribuição de cor *versus* a autonegação de cor incidem diretamente nos resultados (PIZA; ROSEMBERG, 2014). Os critérios fenotípicos e de descendência, considerando as dificuldades das pessoas em declararem suas origens ou definirem-se, assim como a significação social que os termos etnia, cor e raça adquirem para a população, contribuem para o caráter ambíguo dos dados:

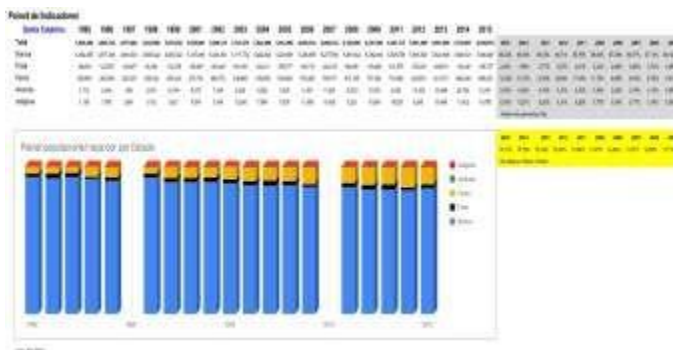
Os problemas das coletas sobre a cor em países de população multirracial, como no caso do Brasil, têm como ponto marcante de conflito a existência, no contínuo de cores da população, do grupo dos *pardos*. Este se constitui como o grupo onde a variação do pertencimento parece ser maior e mais influenciada pelos significados sociais da cor. (PIZA; ROSEMBERG, 2014, p. 100)

Para Edith Piza e Fúlvia Rosemberg (2014) a categoria *preta* dos censos relaciona-se aos critérios fenotípicos, enquanto o *pardo*, no limite, refere-se a descendência. As questões fechadas em opções de múltipla escolha para definição da “cor” tornam-se ainda mais complexas quando consideram isoladamente os atributos físicos:

Mas qual a “objetividade” de atribuição de cor de alguém no Brasil, quando a “cor” é uma abstração definida pela combinatória de uma multiplicidade de traços físicos (cor e textura da pele; formato do nariz; olho; boca; corpo; tipo e cor de cabelo), da posição social e da atribuição comparativa do contexto populacional majoritário variando regionalmente? (PIZA; ROSEMBERG, 2014, p. 104)

O Estado de Santa Catarina em 2005, de acordo com os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) e do IBGE, apresentou uma taxa de 88,1% de pessoas autodeclaradas brancas e 11,7% negras (pretas e pardas). Já em 2015 os indicadores se modificaram para 85,2% e 14,4%, respectivamente.

Figura 12: Série histórica da população por cor - Santa Catarina



Fonte: Retratos da Desigualdade (IBGE/PNAD)

Assim como ocorreu com os dados demográficos do Brasil, Santa Catarina, embora ainda apresente o maior número de pessoas declaradas brancas, teve redução nessa categoria e aumento nas autodeclarações negras (pretas e pardas), especialmente quando se observa o período de 2005 a 2015.

O Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), na publicação *Retratos da Desigualdade de Gênero e Raça* (2011), apontou que em 1995 44,9% dos brasileiros declaravam-se negros (pretos e pardos) e 54,5% brancos. Já em 2009 esse percentual passou para 51,1% e 48,2%, respectivamente:

Entretanto, evidências mostram que este aumento populacional não ocorre em razão do aumento da taxa de fecundidade da população negra, mas pela mudança na forma como as pessoas se veem, as quais passam a se autodeclarar como pertencentes a tais grupos de cor/raça. (IPEA, 2011, p. 17)

Para Sergei Soares (2008) o crescimento relativo da população

de pretos e pardos não é constante no tempo, havendo uma visível aceleração a partir dos anos 2000. O autor pondera ainda que a autoidentificação sobre raça/cor pode alterar-se ao longo da vida das pessoas, através da modificação na compreensão do pertencimento identitário, influenciando o perfil racial da população de modo mais rápido que os dados de fecundidade:

a identificação racial não é mera consequência da cor dos nossos pais. É uma construção social para a qual contribui o lugar que as pessoas ocupam na sociedade e também como as próprias pessoas se veem. Nada garante que esse modo de construir sua própria identidade seja constante ao longo do tempo. Para os indivíduos pode depender de mudanças nas suas visões de mundo, ideologia ou até refletir experiências particulares que os afetam. Do ponto de vista da sociedade, pode refletir mudanças em como cada identidade racial é construída. (SOARES, 2008, p. 107).

Soares (2008) considera que o crescimento relativo da população preta e parda na demografia nacional não se refere ao fato de o Brasil se tornar uma nação negra, mas sim de se assumir como tal. O papel político do Movimento Negro na sociedade brasileira é também compreendido como importante incentivador para o reconhecimento de uma identidade negra (SOARES, 2008):

Em algum momento, entre 1996 e 2001, há o início de um processo de mudança em como as pessoas se veem. Passam a ter menos vergonha de dizer que são negras; passam a não precisar se branquear para se legitimarem socialmente. Essa mudança é um processo surpreendentemente linear, surpreendentemente claro e, ao que tudo indica, ainda não terminou.

Apesar de não apresentar neste capítulo nenhuma evidência de que assim seja, acredito que essa mudança deva muito à influência do Movimento Negro e àqueles que reverberam na sociedade suas reclamações (SOARES, 2008, p. 116).

De acordo com os dados de recenseamento de 2012 disponibilizados pelo site da Prefeitura Municipal de Florianópolis, com base no censo do IBGE, o município apresenta 85% de pessoas autodeclaradas brancas, 5% pretas, 0,24% indígenas, 0,52% amarelas e

10% pardas. O Morro da Caixa/Monte Serrat é o bairro com maior índice de pessoas autodeclaradas pretas (19%). Considerando os dados de pessoas autodeclaradas brancas, a comunidade fica com o terceiro menor índice do município (67%), com o Monte Cristo em primeiro lugar (56%) e Vila Aparecida em segundo (60%).

No bojo das ambiguidades acerca dos resultados de recenseamento no que tange à cor, os dados sobre Florianópolis, em 2012, dão pistas sobre como a população percebe seu pertencimento étnico-racial. Para o Morro da Caixa/Monte Serrat, assim como as demais localidades, a autonomação da cor dos censos evidencia uma imbricada compreensão identitária que leva em conta não somente as características fenotípicas, mas também a construção social de uma prática de discurso racista que se ampara na construção dos estereótipos negativos através das hierarquias sociais. Como descreveu Pereira (1990) sobre a sua pesquisa de campo no Morro da Caixa/Monte Serrat:

O que posso avaliar até agora é que: durante o período em que estive em campo, observei que muitos dos entrevistados se autoidentificam como negros, contudo, para outros a palavra negro ou preto, ainda está carregada de preconceitos e estereótipos, e por isso muitos desses preferem ser chamados e identificados como mulato, de cor, moreno e outros atributos (PEREIRA, 1990, p. 31).

Na matéria da jornalista Caroline Stinghen (2016) para o jornal Hora de Santa Catarina, já citada anteriormente, a dona Darcy Vitória de Brito, 77 anos, moradora do Morro da Caixa/Monte Serrat, que afirma que 86% dos moradores da comunidade são negros.

Durante a pesquisa de campo, em conversa com os residentes do Morro da Caixa/Monte Serrat, esse dado variava entre 80% à 90% de presença negra no local. No Pastinho era recorrente a autodeclaração e a heteroatribuição dos moradores daquele território como pretos ou negros, justificada não somente pelos critérios fenotípicos, mas também pela relação de parentela.

A fronteira entre outras partes da comunidade e o Pastinho, em alguns casos, era designada por critérios de raça/cor. Ao perguntar “até onde vai o Pastinho?”, para saber seus limites, a resposta era: “Até a casa dos brancos.” ou “Ali [referindo-se ao Bar da Marta] já é o núcleo branco, não é mais o Pastinho.”.

## 4.2 O MORRO DA CAIXA / MONTE SERRAT

O Morro da Caixa/Monte Serrat localiza-se no flanco oeste do Maciço do Morro da Cruz, na área central da cidade. Suas principais ruas são a Nestor dos Passos e General Vieira da Rosa através da Major Costa, cujo acesso principal se faz pela Avenida Mauro Ramos, próximo ao Instituto Federal de Santa Catarina e ao Hospital da Polícia Militar.

Figura 13: Mapa de Florianópolis com grifos no Morro da Caixa/Monte Serrat e Pastinho



Fonte: Imagens disponibilizadas no geoprocessamento do Google Earth (MAIA, 2018)

O Maciço do Morro da Cruz é composto pelas comunidades Morro do Horácio, Morro do Chapecó, Morro do Céu, Morro da Penitenciária, Serrinha, Caieira do Saco dos Limões, Morro da

Mariquinha, Carvoeira, Morro do Mocotó, Morro da Queimada e Penhasco, além do Monte Serrat, citado anteriormente, nas encostas oeste voltada para o centro da cidade e na encosta leste voltada para o bairro da Trindade (SOUZA,1992:14):

A Leste da cidade, o maciço granítico forma uma barreira contínua, a parte Sul era designada de Morro da Boa Vista, o maciço como um todo teve várias designações: na “Planta Topographica da Cidade do Desterro” de 1876 (Biblioteca do Instituto de Planejamento Urbano de Florianópolis), o maciço é designado de “Morro do Signal”, [...] esse nome foi devido a um mastro com bandeira que comunicava a entrada de navios nas baías e o nome de “Morro do Antão” foi em razão de um português Antão Rebolo Loureço que tinha terras no Morro; e Morro da Cruz porque na virada do século XIX para o XX, foi erguida na cumeeira um pedestal com uma cruz de madeira (SANTOS, 2009, p. 62).

Figura 14: Mapa das Comunidades que compõem o

Maciço Morro da Cruz



Fonte: Laboratório de Análise Ambiental UFSC)



A presença negra no Morro da Caixa/Monte Serrat surge como fator preponderante, seja nas conversas com os moradores, seja nas pesquisas sobre o morro (SANTOS, 2009; MACHADO, 1999; SOUZA, 1992), tornando-se uma característica que define a identidade coletiva local:

A presença considerável de negros no Morro do Mont Serrat pode ser oriunda da expulsão do trabalhador do campo para a cidade; inicialmente dos negros nas redondezas de Florianópolis, e posteriormente das camadas mais pobres da população de outras regiões do Estado de Santa Catarina. (COPPETE, 2003, p. 60)

De acordo com a pesquisa de Eronildo Crispim de Souza (1992), a população negra no Morro da Caixa/Monte Serrat correspondia a taxa de 62,8%, sendo 26,2% a taxa de brancos e 11% de pardos (SOUZA, 1992: 46). Esses mesmos dados da pesquisa do Souza (1992), amparam os trabalhos da Maria Conceição Coppete (2003) e Marta Magda Antunes Machado (1999) mostrando que, “a comunidade do Morro da Caixa d’Água tem uma população cuja maioria é negra.” (MACHADO, 1999, p. 171).

De acordo com a pesquisa de Eronildo Crispim de Souza (1992), a população negra no Morro da Caixa/Monte Serrat correspondia a 62,8%, sendo 26,2% de brancos e 11% de pardos (SOUZA, 1992: 46). Esses mesmos dados da pesquisa do Souza (1992) amparam os trabalhos de Maria Conceição Coppete (2003) e Marta Magda Antunes Machado (1999) mostrando que “a comunidade do Morro da Caixa d’Água tem uma população cuja maioria é negra.” (MACHADO, 1999: 171)

A presença negra é considerada constituidora do corpo físico da comunidade, de acordo com Mário David Barbosa (2010), que, ao se referir à escola de Samba Embaixada Copa Lord, novamente evidencia a maioria negra do Morro como impulsionadora da força cultural do samba produzido pela escola. “A Embaixada Copa Lord só é referência pela força da comunidade, na sua grande maioria de negros, que têm no samba uma espécie de libertação dos males, das tristezas da vida.” (BARBOSA, 2010, p. 10)

Segundo Santos (2009) e Araújo (2006), a ocupação do Morro da Caixa/Monte Serrat teve início no século XIX, mais especificamente em 1860 (PEREIRA, 1990; SOUZA, 1990), e contou com três fases de

ocupação: a primeira ligada ao fim da escravidão, a segunda ao projeto de higienização e urbanização de Florianópolis, em 1920, e a terceira por conta do crescimento da construção civil, de 1950 a 1960, com a migração da população pobre de Antônio Carlos e Biguaçu. Sua formação é caracterizada por famílias vindas das áreas rurais e vizinhança (SOUZA, 1992, p. V).

O nome da comunidade inicialmente teria sido *Morro da Caixa d'Água*, em alusão à caixa d'água ali instalada em 1909 para abastecer o centro de Florianópolis. Teria sido alterado para *Monte Serrat* por influência da igreja católica, na década de 1980, em homenagem à padroeira da comunidade, Nossa Senhora do Monte Serrat, explica Araújo (2006:10).

Em conversa com Paulino Cardoso, professor universitário vinculado à Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), o ex-morador da comunidade me corrigiu quando chamei a comunidade de “Monte Serrat”, fazendo a seguinte observação: “Ali se chama Morro da Caixa!”.

Gentil do Orocongo, em entrevista concedida a Daniel Cirimbelli da Luz (2006), descreveu sua percepção, enquanto morador, sobre as alterações no nome da comunidade, bem como a sua compreensão sobre as razões para tais modificações, evidenciando a relação de pertencimento que desenvolveu com o território e sua história:

A minha comunidade fica bem no centro da Ilha, fica no maciço do Morro da Cruz. Basicamente ela foi chamada Morro do Antão, ela complementava tudo, depois ficou Monte Serrat que era a parte de lá mais conhecida como Morro da Caixa porque tinha a caixa d'água, né! E depois com o advento da Santa de Monte Serrat, então ela ficou sendo chamada de Monte Serrat. Ela ficou sendo chamada de Monte Serrat, né, então é onde se complementa todo o litoral do outro lado de lá. Comunidade Monte Serrat, Morro da Caixa são a mesma comunidade. (LUZ, 2006, p. 27)

Em 1920, na época do projeto de higienização e urbanização de Florianópolis, as casas e cortiços que não se enquadravam no padrão sanitário estabelecido foram demolidas na área central da cidade, território compreendido pelo projeto. Em 1927 o superintendente Heitor Blum publicou a Lei 595, que permitia a construção de casas de madeira

nos morros, com o intuito de promover a ocupação destes pela população desalojada. Conforme Santos (2009: 579),

Eloísa de Carvalho cita também o livro “Habitações Populares”, do engenheiro Everaldo Backheuser, publicado pela imprensa Nacional em 1906, que apontava o problema da procura desse Morro pela população pobre expulsa pelas demolições de casas e abertura de ruas realizadas pelo processo de higienização, saneamento e embelezamento urbanos. Com as demolições “parte da população foi obrigada a se amontoar em hotéis, pensões e casas de cômodos, e a parte mais pobre da população passou a subir os morros”. Então, o nome favela passou a ser um substantivo comum para designar “conjuntos de habitações populares toscamente construídas e desprovidas de recursos higiênicos.” (SANTOS, 2009, p. 584).

Apesar da precariedade da infraestrutura, os moradores não consideram o Morro da Caixa/Monte Serrat uma favela, embora seja muitas vezes definida assim pelas pessoas que residem em outras partes da cidade, no “asfalto”, que percebem inclusive os termos “favela” e “morro” como sinônimos (COPPETE, 2003):

O que se sabe em relação à origem do termo **favela** é que ele remete a um local do sertão da Bahia, no qual se concentravam os seguidores de Antônio Conselheiro. No Rio de Janeiro, ela foi utilizada a partir da ocupação do Morro da Providência, feita por soldados da campanha de Canudos que começaram então a chamar o Morro de Favela.

[...] Adotando o Rio de Janeiro como referência no que diz respeito ao uso dessas expressões, é possível inferir que na sua origem os vocábulos **morro** e **favela** passaram a ser empregados como sinônimos. Todavia, não é difícil perceber especialmente através dos relatos orais e de alguns documentos, que esses vocábulos têm significados diferentes, especialmente para quem mora nos morros e/ou favelas da Grande Florianópolis. (COPPETE, 2003, p. 32)

O termo “favela” diz respeito a um conjunto de habitações

populares toscamente construídas e deficiência de recursos higiênicos, de acordo com o Mini Aurélio, de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira (2008), relacionando a pobreza à sujeira e ao perigo através de estereótipos negativos. Tais compreensões corroboram com a percepção dos moradores de que o Morro da Caixa/Monte Serrat não se enquadra em tais critérios, como apontou a Luciana, que reside no local:

Eu não moro em uma favela porque para mim favela é um lugar de pessoas que vivem em situação subumana, com esgoto a céu aberto e onde a pobreza parece lei. O nosso Morro é uma comunidade com boa organização social. Temos posto de saúde, escola, creche, centro cultural e um conselho comunitário. O nosso Morro é uma comunidade. (COPPETE, 2003, p. 34)

A dimensão do espaço físico através da ideia de casas improvisadas, ausência de estruturas mínimas como de saneamento básico e até mesmo a dificuldade em estabelecer uma organização comunitária são argumentos que os moradores acionam para justificar que o Morro da Caixa/Monte Serrat não é compreendido por eles como favela, como afirmou Dona Bibina:

O Mont Serrat não é favela. Não, não é não! Lá na via expressa tem favela. Pra mim favela é uma casa pegada com a outra, não é isso? Porque eu conheço o Rio de Janeiro, eu sei! São Paulo eu já fui e é assim também. Eu acho que favela é casa que não tem quintal. A minha casa tem quintal, tem muro. É sozinha, a dela também (se referindo a casa da amiga D. Daura). Desde que eu me entendo por gente, nunca vi aqui no Mont Serrat uma porção dessas casinhas grudadinhas. Tem até algumas lá pra cima do morro mas é bem poucas. Eu gosto mesmo é de dizer que eu moro na comunidade do Mont Serrat. (COPPETE, 2003, p. 33)

O uso do termo *comunidade* pelos moradores do Morro da Caixa/Monte Serrat possui vínculos com a presença da igreja católica, que na década de 1960 deu origem às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), cuja base teórica é a Teologia da Libertação (COPPETE, 2003).

Camilo Buss Araújo (2004) aponta o crescimento do número de moradores nas primeiras décadas do século XX como o início de uma

vida comunitária, cujo marco foi a construção da Capela de Nossa Senhora do Monte Serrat em 1927. O autor utilizou o vocábulo “comunidade” remetendo a uma das definições do dicionário, para o qual o termo corresponde a um conjunto populacional considerado como um todo, por conta de aspectos geográficos, econômicos e/ou culturais comuns (ARAÚJO, 2004).

Dentro das definições para *comunidade* do Mini Aurélio (2008), estão: “1. Qualidade de Comum. 2. O corpo social; a sociedade. 3. Grupo de pessoas submetidas a uma mesma regra religiosa. 4. Local por elas habitado.” (FERREIRA, 2008, p. 252).

As estruturas organizativas do Morro da Caixa/Monte Serrat, que através dos processos interativos recriam seus espaços de convivência e estabelecem relações de solidariedade, são as razões para designar o local como *comunidade*, afirmou o padre Vilson Groh, que reside no local desde 1983: “há espaços de interação, que também criam discussões de associação, de entreajuda, de explicitação da solidariedade. O que caracteriza os espaços dos empobrecidos é a cultura da solidariedade.” (COPPETE, 2003, p. 35)

Diferentemente do Rio de Janeiro, em Florianópolis morar no “morro” assume significados distintos dependendo da localização. Ou seja, residir no Morro da Caixa ou no Morro da Queimada é diferente de residir no Morro da Lagoa ou no Morro das Pedras, uma vez que as condições socioeconômicas de cada território definem as concepções dadas a essas localidades, cuja convergência do termo limita-se apenas a suas conotações geográficas.

A população foi formada principalmente por negros no Morro da Caixa d’Água/Monte Serrat, que durante o século XIX eram escravos fugidos ou libertos, e no pós-abolição encontraram no Morro a sua moradia (SANTOS, 2009, p. 587; ARAÚJO, 2006, p. 13). Por possuir córregos, as mulheres negras encontraram ali também um lugar propício para o ofício de lavadeiras, conforme aponta Santos (2009, p. 587).

Embora seja uma das comunidades mais antigas de Florianópolis, de acordo com Santos (2009), o Monte Serrat encontrou grandes entraves para ter acesso às obras de infraestrutura e urbanismo da cidade, conclui o autor. O acesso à água encanada, por exemplo, ilustra tais dificuldades:

Quanto ao abastecimento de água, cabe salientar que apesar de ser conhecida como “Morro da Caixa D’Água”, por localizar-se na área dois

reservatórios da CASAN<sup>55</sup>, um deles desde 1909, somente a partir da década de 80 é que a comunidade do Mont Serrat passou a ter o direito ao uso de água da rede pública. Ainda, algumas famílias que moram acima da Escola [Escola Básica Lúcia do Livramento Mayvorne], logo abaixo das torres de televisão, ainda permanecem sem esta facilidade. É interessante colocar que os encanamentos de água que abastecem as estações de TV e rádio do Morro da Cruz, passam pelo terreno das famílias “sem água” (SOUZA, 1992, p. 23-24).

O primeiro reservatório de água de Florianópolis, obra que simbolizava a modernização da cidade no início do século XX, construído durante o governo Gustavo Richard, captava água dos mananciais localizados no Itacorubi e no Córrego da Lagoa, transportada sem tratamento até o Morro da Caixa/Monte Serrat para abastecer o centro do município (RAMOS, 2012). A água encanada só chegou às torneiras dos moradores em 1983, através das reivindicações à prefeitura do conselho comunitário (ANJOS, 2016):

O governo era do Jorge Bornhausen, e o prefeito era Cláudio Ávila. Eu lembro porque a primeira torneira que foi aberta lá em cima foi lá em casa. E foi o Jorge Bornhausen que abriu a torneira lá em casa. (ANJOS, 2016, p. 05)

Em 1952 foram instaladas as primeiras linhas de energia no Morro, enquanto o centro da cidade já contava com luz desde 1901 (SANTOS, 2009: 592). Apenas em 13 de agosto de 1993 foi inaugurada a primeira linha de ônibus do Monte Serrat, afirma Anjos (2016), sendo que desde 1940 o transporte coletivo, especificamente os ônibus, já circulavam nas áreas centrais da cidade desde 1940 (SANTOS, 2009, p. 457).

Os projetos de saneamento e urbanização da área, quando iniciados pela prefeitura e órgão competentes, sofriam interrupções, sem previsão de retorno, como ocorreu em 1985. Até 1990, 23% das servidões da comunidade não possuíam iluminação pública e outras 23% estavam sem abastecimento d'água (PEREIRA, 1990: 37).

Até 1983, a ausência de pavimentação das ruas, somada às

55

CASAN - Companhia Catarinense de Água e Saneamento.

nascentes de água que brotavam do morro, proporcionou aos moradores um trajeto com lama e barro que, durante os dias de chuva, piorava significativamente. Fazendo com que eles, ao chegarem aos pés do morro, limpassem seus calçados ou, dependendo do nível de desgaste, os abandonasse, como contou Jaimiro Cardoso:

Então, quando não tinha ônibus, ou a gente lavava o pé, ou abandonava um calçado velho ali. Eu, que era militar e tinha que chegar ao quartel com a bota tinindo, descendo o morro, era quase impossível, daí tinha que levar um pano, para limpar a bota quando chegava ao pé do morro. (ANJOS, 2016, p. 05)

Por conta do difícil diálogo com a prefeitura, a fim de atender às demandas prementes da comunidade, os moradores se articularam em mutirões para a construção da creche, da horta comunitária e do calçamento do caminho principal do Morro da Caixa/Monte Serrat (SANTOS, 2009: 592; ARAÚJO, 2006: 106). Araújo (2006), aponta os mutirões realizados na comunidade como vetor de integração e evento social, contribuindo para a noção de coletividade:

Desse modo, o processo coletivo de construção da moradia transformava-se em evento social, envolvendo mais de uma família e promovendo o contato entre os habitantes da localidade. Nestas operações, não se fazia somente a casa, mas se construía uma noção de coletividade a partir das experiências compartilhadas, dos diálogos, das refeições em conjunto, das danças (ARAÚJO, 2006, p. 125-126)

Nesse sentido, a prática da troca de tempo de trabalho, por meio dos mutirões, me reporta à definição feita por Miriam Hartung (1992: 159) que considera os momentos de troca de trabalho como alternativa para suprir as carências de mão de obra para tais serviços, assim como são momentos de reprodução do grupo enquanto coletividade:

Durante estes momentos onde ocorrem as trocas de tempo de trabalho os laços entre os membros do grupo são reforçados e a sobrevivência, a continuidade do grupo visibiliza-se, seja no plano prático, seja no plano simbólico (HARTUNG, 1992, p. 159)

Esse comportamento da comunidade negra também me remete às *confrarias*, “irmandades, sociedades, associações”. Para Sodré (1983) as confrarias negras ultrapassam o caráter religioso, imposto pela igreja católica, e “funcionaram como trampolim e álibi para estabelecimento de circuitos sociais paralelos, que vão dos mais diferentes tipos de reuniões até a constituição de caixa de poupança para fins de alforriamentos e outros.” (SODRÉ, 1983, p. 164).

Esse comportamento da comunidade negra também me remete às *confrarias*, “irmandades, sociedades, associações”. Para Sodré (1983) as confrarias negras ultrapassam o caráter religioso, imposto pela igreja católica, e “funcionaram como trampolim e álibi para estabelecimento de circuitos sociais paralelos, que vão dos mais diferentes tipos de reuniões até a constituição de caixa de poupança para fins de alforriamentos e outros.” (SODRÉ, 1983, p.164)

Para Araújo (2006), porém, é necessário fazer ponderações sobre o fato de os vínculos de solidariedade, através das práticas de socorro e ajuda mútua, não evitar completamente os conflitos inexistentes. O Morro da Caixa/Monte Serrat, enquanto espaço de sociabilidade, apresenta em seu cotidiano rixas e afetos que se afirmavam, também, por meio do parentesco.

De acordo com Camilo Buss Araújo (2006) o Monte Serrat estabeleceu estreita relação entre as organizações e mobilizações da comunidade, assim como com a atuação dos padres Agostinho Staehelin, que assumiu a paróquia Nossa Senhora do Desterro de 1954 a 1968, e Vilson Groh, a partir da década 1980 até os dias de hoje.

Araújo (2006) pondera, contudo, sobre as compreensões acerca do engajamento dos moradores nos mutirões e relativiza a noção de solidariedade local. Considerando as décadas de 1950 e 1960, os mutirões para a construção e manutenção da horta comunitária, das casas e das ruas do Morro da Caixa/Monte Serrat eram executados pelos residentes em troca de alimentos, concedidos pelo padre Agostinho Staehelin:

A construção de uma organização coletiva, com ações em busca de um bem comum, deve, nesse



caso, ser problematizada. Assim como no caso da horta comunitária, outras ações empreendidas pelo padre serão incentivadas com a distribuição de alimentos de acordo com as horas trabalhadas. Os mutirões para a construção de casas, anteriormente mencionados, eram desenvolvidos mediante este incentivo, assim como o movimento para o calçamento de ruas. (ARAÚJO, 2006, p. 142).

A origem dos alimentos, distribuídos no Morro da Caixa/Monte Serrat nesse período, foi o projeto enviado pelo padre Agostinho Staehelin e por lideranças da comunidade, destacando Pedro Kincheski<sup>56</sup> e Amador Gonçalves, “ambos de família branca, com maior poder aquisitivo e coordenadores da irmandade católica”, à *Aliança Para o Progresso*<sup>57</sup> (ARAÚJO, 2006, p. 144).

Desse modo, a distribuição dos alimentos era a exigência para a organização coletiva dos mutirões coordenados pela igreja no período. Era também a condição para os moradores estabelecerem negociações com o padre e os líderes comunitários, que auxiliavam na distribuição dos alimentos, alterando o caráter de caridade das doações de tais itens para uma relação de barganha, inclusive para a manutenção do reconhecimento das lideranças locais (ARAÚJO, 2006).

Os espaços de organização coletiva dos mutirões, a igreja, os bares, festas e fontes em que as mulheres lavavam roupas, eram importantes espaços de sociabilidade e articulação comunitária que

<sup>56</sup> Pedro Kincheski, filho de Cassemiro, torna-se importante liderança local na década de 1950. Seu pai possuía lotes de terra na comunidade, que eram vendidos aos moradores oriundos do Alto de Biguaçu através de recibos. A família também doou o terreno para a construção da capela de Nossa Senhora do Mont Serrat. Descrita como família hegemônica na Irmandade Nossa Senhora do Monte Serrat, os Kincheski tinham estreita relação com a igreja local. O comércio (venda e bar) do Pedro Kincheski no morro era também um local sócio-econômico-político de referência (ARAÚJO, 2006).

<sup>57</sup> “A *Aliança para o Progresso* foi proposta pelos Estados Unidos em uma reunião da OEA (Organização dos Estados Americanos) em Punta del Leste, no Uruguai, no ano de 1961.[...] Sendo assim, a *Aliança para o Progresso* consistia em uma série de medidas que visavam melhorar as condições sociais da população empobrecida da América-Latina, de modo a reduzir a influência comunista.” (ARAÚJO, 2006, p. 143).

independiam da intermediação do padre ou de lideranças locais, permitindo a interação e sociabilidade dos moradores (ARAÚJO, 2006).

No final da década de 1970 e início de 1980, um grupo de moradores começa a contestar as lideranças da comunidade e reivindicar outras formas de ação social, passando a controlar o Conselho Comunitário (ARAÚJO, 2006). A organização comunitária do Morro da Caixa/Monte Serrat nesse período contribuiu para seu fortalecimento e reconhecimento na estrutura municipal (SOUZA, 1992):

A fim de ser reconhecida legalmente dentro do contexto de uma estrutura municipal, estadual e federal, a comunidade organiza o seu Conselho Comunitário buscando, com isso, conseguir mais benefícios para seus moradores. Entre estas reivindicações, podemos destacar os projetos executados na comunidade, como: projeto habitacional, projeto de rede de esgoto, de água, de rede elétrica e de calçamento e a construção do prédio para abrigar o Centro do Bem-Estar do Menor – CEBEM, para atender crianças de 7 a 14 anos. Por ordem governamental, o CEBEM foi desativado (SOUZA, 1992, p. 39).

A constituição do Conselho Comunitário surge como demanda popular, mas também como influência política, como forma de aproximação dos governantes, cabos eleitorais e a comunidade (COPPETE, 2003; CASAGRANDE, 2010): “Além de contar com uma estrutura organizativa bem constituída, o Morro Mont Serrat vem realizando experiências de ação nas quais a população se envolve, discute e geralmente decide pelo voto direto em assembleia.” (COPPETE, 2003, p. 65)

Ações visando melhorar as condições materiais e financeiras dos moradores também foram as prioridades do Conselho Comunitário do Morro da Caixa/Monte Serrat, resultando na construção da padaria comunitária, fábrica de sabão, peixaria comunitária em parceria com a associação dos pescadores do norte da ilha e projetos de formação dos jovens para inserção no mercado de trabalho (ARAÚJO, 2006).

O ambiente da organização coletiva, que estruturou importantes ações sociais visando à melhoria da qualidade de vida da comunidade do Morro da Caixa/Monte Serrat, além de constituir um dos mais atuantes Conselhos Comunitários de Florianópolis (CASAGRANDE, 2010), também proporcionou tensionamentos e conflitos internos acirrados por divergências ideológicas e político-partidárias.

Edson de Souza Pereira (1990) descreve em sua pesquisa as divergências entre Dona Uda, ligada ao Partido Social Democrático (PSD), e Carlos Cardoso<sup>58</sup>, ligado ao Partido dos Trabalhadores (PT). Ambos atuavam no Conselho Comunitário do Morro da Caixa/Monte Serrat, fazendo desse espaço um importante campo de disputa.

As diferenças ideológicas e político-partidárias são um exemplo do caráter heterogêneo de uma comunidade diversificada. Conflitos e relações de solidariedade se elaboram no cotidiano do Morro da Caixa/Monte Serrat, onde as relações de parentesco são, em alguns casos, o pano de fundo: “Por exemplo, dos entrevistados, Carlos Agostinho Cardoso, Maria de Lurdes Gonzaga, Elisabete Ferreira, Vera Lúcia Veloso e Marli Belarmino Veloso são parentes, mesmo que distantes.” (ARAÚJO, 2006).

<sup>58</sup> Carlos Agostinho Cardoso, nascido em 1948, filho de Maria da Silva Cardoso e Agostinho Manoel Cardoso (ARAÚJO, 2006). Morou no Pastinho e criou o Grupo Pinheiro em 1983, voltado à formação de adolescentes do Morro da Caixa/Monte Serrat através das oficinas de formação, profissionalização e lazer em parceria com instituições como Núcleo de Estudos Negros (NEN) e Escola Técnica Federal de Santa Catarina (ETEFESC).



## 5 “A REVOLUÇÃO VEM DO PASTINHO”

### 5.1 O QUILOMBO URBANO

Localizado na parte superior, próximo à cumeeira do Morro da Caixa/Monte Serrat, o Pastinho foi uma das primeiras áreas ocupadas no morro. Para Camilo Buss Araújo (2006) a década de 1920 marca o período da chegada dos primeiros imigrantes do Alto de Biguaçu, atual região de Antônio Carlos, à comunidade e algumas famílias fixaram-se ali.

As relações intrafamiliares do Pastinho reforçaram as relações de parentesco, sobretudo na década de 1950 e 1960, quando a população do Morro da Caixa/Monte Serrat aumentou significativamente com a chegada de outros membros das famílias, atraídos pelo crescimento da construção civil na cidade (ARAÚJO, 2006). Desse modo, a comunidade se constitui, na memória dos moradores, como constituída por poucas famílias grandes:

segundo João Ferreira de Souza: “O número maior [dos habitantes do Morro da Caixa d’Água] veio de Biguaçu, foram onde é conhecido como Pastinho. Lá era a turma do sangue azul porque casavam primo com primo, era difícil entrar as famílias de fora”. Nas palavras de Carlos Cardoso: “Porque os Cardoso casavam com os Veloso, ali havia uma grande mistura entre Veloso e Cardoso, que são as famílias base do Morro da Caixa. Até por eles se conhecerem, já tinham histórias lá de Antonio Carlos, ou já se conheciam por essa relação de parentesco e isso facilitou a nossa sociabilidade”. Este relacionamento entre Cardoso e Veloso, ou mesmo entre outras famílias oriundas da região do Alto Biguaçu, fez com que grande parte do Morro da Caixa tivesse algum tipo de relação de parentesco. (ARAÚJO, 2006, p. 38)<sup>59</sup>

O casamento entre as famílias do Pastinho intensificou o caráter intrafamiliar e estabeleceu a separação entre eles e os demais moradores,

<sup>59</sup> Entrevista com João Ferreira de Souza concedida ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, 28 de agosto de 2002. Entrevista com Carlos Agostinho Cardoso concedida a Camilo Buss Araújo em 14 de setembro de 2005 (ARAÚJO, 2006).

criando um local mais restrito, o que lhes rendeu a alcunha de “turma do sangue azul” do Morro da Caixa/Monte Serrat (ARAÚJO, 2006). De acordo com Santos (2009), à medida que a comunidade se organizava enquanto movimento social, suas relações exclusivamente fechadas se diluíam:

Segundo Seu Teco, também havia uma divisão em relação aos casamentos entre essas famílias localizadas no Pastinho [...], mas que se diluiu à medida que a comunidade foi se organizando como movimento social apoiado pela Igreja e com a chegada do Padre Agostinho Stahelin em 1954. Em 1968, o governo militar entendeu que o Padre estava organizando uma célula comunista no local e a Igreja então o transferiu. Foi nessa época que a comunidade se organizou e iniciou as reivindicações. (SANTOS, 2009)

Contudo, ainda hoje as relações de parentesco são bem significativas e não é difícil estabelecer laços de consanguinidade ou afinidade, através de compadrio, entre os moradores do Morro da Caixa/Monte Serrat:

No Monte Serrat, não é difícil desemaranhar os laços de parentesco entre os moradores negros. É só perguntar: tem algum Cardoso ou Veloso na sua família? Os mais novos podem ser mais limitados na resposta. Até onde se sabe, Ana Cristina, 34 anos, é a terceira geração dos Cardoso na família. Mas quando seus avós chegaram ao morro com 12 filhos – entre eles Jaimiro Cardoso, pai de Ana – fazia pelos menos 60 anos que os primeiros Cardosos haviam escolhido o Monte Serrat para morar. (ANJOS, 2016, p. 07)

O nome “Pastinho” refere-se ao local mais plano e com pasto, próximo a cumeeira do morro. Sua proximidade com a cachoeira era estratégica para as lavadeiras e para o abastecimento de água para as casas, uma vez que a canalização da água só veio em 1983. Assim como era importante para os comerciantes e demais trabalhadores que cruzavam da freguesia da Trindade até o mercado público da antiga Desterro passando pelo do Maciço da Cruz, por meio da Serrinha e do Morro da Caixa/Monte Serrat.

Na visão local, o Pastinho é “um quilombo urbano”. Djavan Nascimento, 31 anos, morador do Pastinho desde que nasceu,

organizador da rádio comunitária *Guettudes* e do *Movimento Negro Periférico*, importante liderança da comunidade e militante do movimento negro local, afirma o seguinte:

Então, sabe o que acontece? Todo o Maciço [Morro da Cruz] pode ser considerado Quilombo. A questão, quando vai pra essa conversa [sobre o Quilombo], é saber de onde a gente veio! Ainda é muito vivo esse negócio do Pastinho de falar: “Pô, nós plantávamos! Nós fazíamos nosso café! Nós isso, nós aquilo!” Aqui era rota de muita coisa, então. E aqui é um ponto estratégico para muita coisa na cidade, se você parar para observar. Em 1910, muita gente que veio trabalhar na construção da caixa d’água e não quis mais ir embora. E muito antes disso! A própria história da Catedral da cidade foi feita por pessoas que moravam aqui. Se for pegar a história do seu Teco, e os mais velhos que ele, tinha uma história de um túnel que vinha por trás da escola até a catedral, no centro. (Entrevista)<sup>60</sup>

Com o objetivo de compreender melhor as razões dessa afirmação, buscando apreender as significações que o termo carrega, bem como o reflexo de tais concepções na identidade coletiva local, tornava-se necessário elaborar melhor as pistas que a percepção do território enquanto quilombo urbano oferecia.

Para o padre Wilson Grohn, que reside no Morro da Caixa/Monte Serrat há mais de 30 anos, o processo de ocupação do Maciço do Morro da Cruz, sobretudo nos Morros mais antigos da capital, sugerem a presença de quilombos que abrigavam a população negra da cidade, como informou à a Coppete (2003):

São morros que têm cem anos de existência. O Mocotó tem cento e tantos anos. Tanto o Mocotó, quanto o Monte Serrat, devem ter sido uma espécie de quilombo em relação à presença dos negros na cidade. Isso é o que se sabe. O adensamento dos morros geograficamente na questão populacional começa nos anos 50 mais ou menos, mas antes disso já havia gente que morava

<sup>60</sup> Informação verbal cedida por Djavan Nascimento a Cauane Maia em 10/10/2017.

ali. O Morro já era espaço de vida. (COPPETE, 2003, p. 34)

O termo *quilombo* assume, para a população negra, um caráter positivado, uma vez que se relaciona diretamente às histórias de resistência e de luta da população negra contra o regime escravocrata e torna-se, no pós-abolição, um espaço de convivência e subsistência coletiva. Beatriz Nascimento (2007[1985]) descreve a trajetória do quilombo como símbolo de resistência étnica e política que, enquanto instituição, guardam características singulares do modelo angolano, e, enquanto prática política, evidencia ideias de emancipação.

Por tudo isto o quilombo representa um instrumento vigoroso no processo de reconhecimento da identidade negra brasileira para uma maior autoafirmação étnica e nacional. O fato de ter existido como brecha no sistema em que negros estavam moralmente submetidos projeta uma esperança de que instituições semelhantes possam atuar no presente ao lado de várias outras manifestações de reforço à identidade cultural. (NASCIMENTO, 2007 [1985], p. 124)

A primeira referência a quilombo no Brasil surge em documento oficial português em 1559, mas é depois da resistência palmarina, no século XVII, que as autoridades portuguesas o conceituam, de acordo com a sua perspectiva, da seguinte forma: “quilombo é toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles.” (NASCIMENTO, 2007[1985], p. 119).

A palavra “quilombo”, que em sua etimologia bantu quer dizer acampamento guerreiro na floresta, foi popularizada no Brasil pela administração colonial, em suas leis, relatórios, atos e decretos, para se referir às unidades de apoio mútuo criadas pelos rebeldes ao sistema escravista e às suas reações, organizações e lutas pelo fim da escravidão no País. Essa palavra teve também um significado especial para os libertos, em sua trajetória, conquista e liberdade, alcançando amplas dimensões e conteúdos. (LEITE, 2008, p. 965)



Os primeiros registros de quilombo na Ilha de Santa Catarina são de 1751 e, de acordo com o Registro de Provisões de 1751, definia-se como tal o local que possuísse: “ranchos, negros, armas, ferramentas, panelas, pilão.” (REBELATTO, 2013, p.133)

Martha Rebelatto (2013) afirma que, durante o século XIX, os quilombos estiveram presentes em Desterro/Florianópolis em momentos e locais diversos. A maioria dos ajuntamentos de escravos fugidos tinha estrutura simples, servindo como abrigos temporários e locais de passagem, já que a permanência no local poderia facilitar a captura.

O segundo registro de ocupação do Maciço do Morro da Cruz, a leste da cidade, como refúgio de escravos fugidos, acontece em 1851, e surge nas denúncias feitas em artigos dos periódicos da cidade (SANTOS, 2009):

Da-se 20\$000 reis de gratificação a quem trazer ao abaixo assignado um escravo de nome Luiz, cabra alto e reforçado, fala descansado; consta que anda apraceirado com uma negra também fugida nas imediações dos fundos do Morro da caridade [sic]. (SANTOS, 2009, p. 574)<sup>61</sup>.

A concepção cristalizada sobre quilombos não dá conta dos contextos variados e dinâmicos ao longo do tempo: “Falta um esforço historiográfico de, ao estudar quilombos brasileiros, defini-los segundo suas estruturas e sua dinâmica no tempo.” (NASCIMENTO, 2007[1985]).

Pode-se inferir uma quantidade significativa de quilombos em Desterro/Florianópolis e adjacências, uma vez que, de acordo a pesquisa realizada por Martha Rebelatto (2013, p.136), muitos documentos policiais se referiam à necessidade de capturar os escravos fugitivos reunidos em quilombos, sem fazer referência aos locais.

Escolher adequadamente o local do quilombo significava a sobrevivência do grupo. Então, o lugar tinha que facilitar a fuga, caso fosse necessário, e ao mesmo tempo a subsistência mínima durante a permanência no local. Durante o período de escravização, Desterro/Florianópolis era composta por pequenos núcleos urbanos e uma vasta floresta, ainda desocupada.

A tomar como exemplo o que se diz para os quilombos em outros centros urbanos, que se localizavam em “morros e periferias dos

<sup>61</sup> Anúncio feito no periódico *O Novo Íris*, 24 de junho de 1851, ano II, número 130 (BPESC).

centros urbanos mais importantes” (NASCIMENTO, 2007[1985, p.122), seria possível imaginar que a região em que atualmente está localizado o Pastinho tenha servido de lugar para permanência de escravos fugidos e libertos. Sendo um dos pontos mais altos do Maciço, ali há bicas d’água e farta vegetação, além de proporcionar uma ligação entre o centro e a freguesia da Trindade, através da Serrinha, facilitando uma possível fuga ou deslocamentos em busca de recursos para sobrevivência do grupo.

Outro dado importante do período é que os quilombos de grande porte se encontram em morros e periferias dos centros urbanos mais importantes como o de Catumbi, o do Corcovado, o de Manuel Congo, no Rio de Janeiro imperial. (NASCIMENTO, 2007[1985] , p. 122).

Para Clóvis Moura (1992), os quilombos são os módulos de resistência mais representativos que existiram, seja pela continuidade, seja pela quantidade, estabelecendo uma fronteira social, cultural e militar contra o sistema que oprimia os escravizados, criando uma unidade permanente entre os negros e as negras.

As fugas e a constituição de quilombos dentro do sistema escravagista estabeleceram-se, para a população negra, como um sistema social alternativo, uma vez que, durante mais de três séculos de um sistema escravagista dominante, os quilombos foram concretamente uma instituição livre, operando paralelamente, sua existência alimentou o sonho de liberdade e a consciência nacional (NASCIMENTO, 2007[1985], p.123). Nesse sentido, os quilombos assumem um papel político e ideológico importante para o pertencimento identitário da população negra até os dias de hoje.

É na tradução contemporânea dos significados atribuídos aos quilombos que a população negra encontra a possibilidade de reconhecimento pleno da sua cidadania, bem como a reivindicação da representatividade e reconhecimento das contribuições históricas do povo negro no Brasil:

Foi a retórica do quilombo, a análise deste como sistema alternativo, que serviu de símbolo principal para a trajetória deste movimento. Chamamos isto de correção da nacionalidade. [...] Como antes tinha servido de manifestação reativa ao colonialismo de fato, em 70 o quilombo volta-se como código que reage ao colonialismo cultural, reafirma a herança africana e busca um

modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica. (NASCIMENTO, 2007[1985] , p. 124).

Na constituição de um local de convivência e sobrevivência, que opera num sistema social alternativo, o Pastinho se estabelece e se reconhece, simbólica e concretamente, como um quilombo urbano que, recria suas referências históricas e de resistência, subvertendo a lógica da “inexistência de negros em Florianópolis” e existindo, apesar da negligência do Estado que nega as estruturas básicas como saneamento, áreas de lazer, segurança, etc. E, ao mesmo tempo, criando um referencial identitário étnico-racial de valorização da memória e presença negra local através do ato revolucionário de sobreviver, sobretudo, e de fazer ecoar a voz insurgente da população negra local, que, desde a sua formação, se articula constantemente para pleitear políticas públicas e melhorias para a comunidade.

## 5.2 A REVOLUÇÃO VEM DO PASTINHO

Durante a pesquisa de campo tudo parecia extremamente importante. Deixei-me inundar por uma série de informações e possibilidades de abordagem. Anotei e registrei tudo o que pude e no momento da escrita, me percebi afogada nos dados coletados. O sentimento de angústia e frustração caiu por terra quando, durante as reuniões de orientação da escrita, recebi a dica valiosa da minha orientadora: escute o seu campo. O que ele lhe diz?

Nesse processo de escuta, as vozes do campo gritavam exatamente o que deveria ser o centro das minhas atenções: “a revolução do Pastinho”, como disse dona Uda. Neste momento, inúmeros acontecimentos de ruptura de paradigma, ou seja, ações que contestavam uma estrutura racista e a construção de um ideário de cidade euro-branca, se negritaram em minha pesquisa de campo.

As ações e eventos promovidos pelos moradores do Pastinho possuem algumas convergências, como o debate e a valorização da identidade negra, a ascensão social do negro e sua integração na cidade através do pleito de políticas públicas para a melhoria da infraestrutura da comunidade e a participação coletiva nas atividades propostas.

Foi, inclusive, numa dessas atividades que conheci o Morro da Caixa/Monte Serrat; em 20 de novembro de 2015, quando pela primeira vez subi o morro para assistir ao evento *Zumbi Vive em Nós*, que acontece desde 2012, no dia 20 de novembro em comemoração, alusão e debate sobre o Dia da Consciência Negra, a. Articulado por Djavan

Nascimento, jovem liderança negra local que, posteriormente, viria a ser um dos meus principais interlocutores durante a pesquisa de campo.

Para pensar o tema central e a data do evento, em que a referência ao líder quilombola Zumbi dos Palmares é evocada, retomo as considerações da historiadora Beatriz Nascimento (2007[1985]) que apontam o final do século XIX como o período onde em que o quilombo passa de uma instituição em si para símbolo de resistência e princípios ideológicos para a população negra. Beatriz Nascimento (2007[1985]) afirma ainda que, por ter sido durante três séculos uma instituição livre paralela ao sistema dominante, sua mística alimenta os anseios de liberdade da consciência nacional. “Como antes tinha servido de manifestação reativa ao colonialismo de fato, em 1970 o quilombo volta-se como código que reage ao colonialismo cultural, reafirma a herança africana e busca um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica.” (NASCIMENTO, 2007[1985], p. 124).

Em 1974 o grupo Palmares, do Rio Grande do Sul, publicou um artigo de jornal em que reivindicava que a data de 20 de novembro, dia do assassinato de Zumbi dos Palmares e queda do Quilombo dos Palmares, passasse a ser comemorada em oposição ao dia 13 de maio, abolição da escravatura, até então vista como uma dádiva de cima para baixo. Já o dia 20 de novembro remetia a um acontecimento que, em todos os sentidos, dignificava a capacidade de resistência dos antepassados através de uma identificação mais positiva para a população negra. Atualmente, a data está instituída, de fato, no calendário cívico do país, como Dia da Consciência Negra (NASCIMENTO, 2007[1985], p. 124).

As representações sobre Zumbi dos Palmares e o Quilombo dos Palmares assumem um caráter ideológico, difundido entre o movimento negro do país. Em Florianópolis, em suas diversas formas de atuação do movimento negro local, é uma importante fonte de afirmação da identidade negra local.

A programação do evento era diversificada e os visitantes, não moradores do Pastinho e, em sua grande maioria, pessoas ligadas ao movimento negro ou entidades sociais, se apinhavam entre as ruas estreitas, obstruindo as entradas das casas

No centro, próximo à associação de moradores do Pastinho, o espaço vazio indicava o palco com caixas de som, microfones e iluminação improvisada. A sonorização completa era cedida por Djavan Nascimento, que, entre as inúmeras atividades que exerce, possui como fonte de renda o aluguel dos equipamentos para eventos. Contudo, eventualmente, promovia no Pastinho saraus poéticos, batalhas de rap

ou outras atividades lúdico-sociais com seus equipamentos.

Naquela noite não foi diferente: houve sarau poético com microfone aberto, quando as pessoas puderam declamar poemas, cantar e se expressar artística ou politicamente sobre o Dia da Consciência Negra.

Grupos de *rap militante*<sup>62</sup> se apresentaram no evento, evidenciando a grande conexão da comunidade com o movimento *hip hop*. De acordo com Angela Maria de Souza (1998), a junção da *breakdancing* (dança do *hip hop*), o *graffiti* (a arte do *hip hop*) e a *rap*<sup>63</sup> *music* (*música do hip hop*), bem como a regulamentação por meio de códigos verbais, gestuais e de vestuário, constrói uma forma de expressar situações vividas pelos negros no contexto urbano. Fazem parte ainda os *rappers*, *DJs* (*disk-jockeys*) e *mestres de cerimônias* (*MCs*). O movimento *hip hop* surge na década de 1970, nos subúrbios norte-americanos, como expressão da população negra:

O som dos subúrbios norte-americanos transforma-se em negócio lucrativo e o agravamento das condições de vida nos guetos negros durante o decênio Reagan contribui à radicalização do RAP. [...] O RAP torna-se, nas palavras de um rapper, Chuch-D, a *CNN da rua*. Informa, educa, faz rir, as vezes amedronta. (SOUZA, 1998, p.45)

No Brasil o rap engajado, militante, cujas letras põem no centro do debate a situação do negro periférico, ganha espaço e representatividade nos bairros empobrecidos e de grande concentração negra. Chegando em Florianópolis em 1988 (SOUZA, 1998), através do de Mizinho, morador do bairro Monte Cristo, o RAP rap local aborda temas que tratam das condições da população negra, o racismo e o apagamento histórico dos negros, bem como as suas contribuições, tornando, por meio das letras, visível o invisível: “Em suas letras falam sobre uma história que não é aprendida nos bancos escolares e que muito pouco se encontra nos livros. É um discurso politizado e, que tem um compromisso com o povo preto, no sentido de falar e dar voz a uma

<sup>62</sup> *Rap militante* foi definido pela antropóloga Angela Maria de Souza (1998) como canções mais politizadas que abordam em suas letras questões relativas às desigualdades sociais e raciais, à violência nas grandes cidades, drogas, etc.

<sup>63</sup> A sigla *RAP* deriva da expressão *Rhythm and Poetry* (SOUZA, 1998).

situação vivenciada por eles.” (SOUZA, 1998).

Na pesquisa de Angela Souza (1998), *O Movimento do RAP em Florianópolis* aparece a forte conexão entre o Movimento Negro Unificado (MNU) e os grupos de RAP, em reuniões semanais e atividades culturais, inclusive em encontros com grupos de destaque nacional, como Racionais MCs e DMN. Contudo, o que mais me chamou a atenção é que durante a sua pesquisa de campo a antropóloga descreve a participação dos grupos de RAP num evento promovido pelo MNU, contra o racismo e em apoio à a um candidato negro do PSTU, Marcelo Serafim, cujo tema era: *Zumbi vive em todos nós* (SOUZA, 1998: 31).

Certamente a conexão com os eventos do movimento negro, com o próprio MNU, bem como a aproximação com a temática influenciam na semelhança do nome dos eventos na proposta, mas diferem-se na atuação e atualização do debate ao longo dos anos.

Encontrar no Pastinho elementos que constituem o Movimento *Hip Hop*, como o *rap*, *graffiti*, *breakdancing*, a vestimenta, a linguagem, não são difíceis. Termos como “gueto” e “povo preto”, são recorrentes em comunidades negras periféricas. Contudo, essas não são as únicas expressões artístico-culturais que a comunidade possui, e mais adiante abordaremos outras influências negras do local.

Os eventos dos quais participei no Pastinho tinham por tema questões étnico-raciais e muitas vezes contaram com integrantes do movimento *hip hop* da cidade, como Djavan Nascimento, promovendo a conexão entre os grupos locais e participando ativamente, compondo e cantando seus *raps*, que falam da rotina da comunidade e apontam a opressão que marginaliza negros e negras:

Eu quero ver você falar de amor  
vendo a vida do jeito que eu tô  
Eu quero ver você falar de paixão  
quando ver um mano seu jogado no chão  
Quero ver você sentir a dor daquele moleque  
de pele negra e cabelo *black*  
Você diz que ele não tem motivos pra se revoltar  
Na moral, quem é que sabe o que ele teve que passar  
pra botar rango na mesa, ser um mano firmeza  
não deixar sua família passar necessidade  
Quem aqui conhece a dura realidade  
que ele enfrenta na sociedade?  
Muito preconceito tem com nossa cor  
ainda mais se mora no morro ou na favela

Não se dá valor porque vem de dentro dela.

\*\*\*

Regressão mental  
 Regressão mental  
 O sonho tá longe,  
 o crime tá perto  
 Isso já é normal?  
 Regressão mental  
 Regressão mental  
 O sonho tá longe,  
 o crime tá perto  
 Isso já é normal

\*\*\*

Eu tô cansado de ver a injustiça  
 Eu tô cansado de ver a injustiça  
 Eu tô cansado de ver a injustiça  
 Os manos no morro  
 correndo de polícia  
 Eu tô cansado de ver a injustiça  
 Eu tô cansado de ver a injustiça  
 Eu tô cansado de ver a injustiça  
 Os manos com fome  
 e apanhando de polícia  
 (Djavan Nascimento)<sup>64</sup>

Inserido no movimento *hip hop* e engajado com as pautas do movimento negro de Florianópolis, Djavan Nascimento, imbuído de todos os atributos desse ambiente, organizou com artistas locais a apresentações de *breakdancing*.

Foi também como atividade para repensar as referências negras que, em 2011, Djavan convidou artistas locais para a pintura do muro do Pastinho com imagens em homenagem a Zumbi dos Palmares, Nelson Mandela e Angela Davis.

Parcerias para arcar com os custos das pinturas foram necessárias. As imagens nos muros da comunidade, portanto, expressam referências negras que inspiram os moradores, sobretudo os que possuem alguma relação com o movimento negro da cidade ou que

<sup>64</sup> Trechos das rimas compostos por Djavan Nascimento e cantadas durante os eventos no Pastinho.

possuem aproximação com o tema. A força simbólica<sup>65</sup> evocada pelas imagens dessas importantes referências políticas negras vai ao encontro da valorização da identidade negra.

**Figura 15:** Angela Davis pintada no muro do Pastinho pelo artista Bruno Barbi



Fonte: reprodução das redes sociais (Facebook)

Nessa mesma noite, foi a primeira vez que vi o grupo *É da Nossa Cor*, formado por crianças moradoras do Pastinho e coordenado por Mathizy Pinheiro<sup>66</sup>, Sabrina<sup>67</sup> e Djavan Nascimento (que dá aulas de

<sup>65</sup> “O símbolo é uma coisa encarada pelo consenso geral como tipificando, representando ou lembrando algo através da posse de qualidades análogas ou por meio de associações em fatos ou pensamentos, sendo essencialmente envolvido com o processo social.” (TURNER, 2005, p. 49).

<sup>66</sup> Psicóloga formada pela UFSC, *coach*, criadora do projeto infantil *É da Nossa Cor*, ex-integrante do Coletivo NEGA – Negras Experimentações Grupo de Artes, coordenadora da Articulação Nacional de Psicólogas(os) Negras(os) e Pesquisadores (ANPSINEP-SC) em Santa Catarina, psicóloga da Oju Orum – Acolhimento e Potencialização. Recebeu em 2016 a Medalha Antonieta de Barros da Câmara de Vereadores de Florianópolis e em 2017 o Prêmio Luís Gama pelos trabalhos de impacto e responsabilidade social, considerando a Promoção da Igualdade Racial.

<sup>67</sup> Sabrina, apelidada como Tati, é estudante de magistério, trabalha



percussão às crianças), cujas mães também estavam presentes, auxiliando na logística das apresentações. A atividade consistia em uma mostra de dança afro, em que as meninas dançavam, cantavam e batiam palmas, enquanto os meninos tocavam percussão e cantavam. Vale ressaltar que as letras das músicas eram de valorização da negritude e da beleza negra.

### 5.2.1 É da nossa cor

O projeto infantil *É da Nossa Cor* surgiu a partir da iniciativa da psicóloga negra Mathizy Pinheiro, moradora do Morro do Céu, que faz parte do Maciço Morro da Cruz. Em suas visitas ao Pastinho, ela percebeu a oportunidade de ressignificar e criar elementos representativos da identidade negra para as crianças e adolescentes.

O Projeto Infantil *É Da Nossa Cor* surgiu com o objetivo de trabalhar a identidade, autoestima e protagonismo das crianças através da história e cultura afro-brasileira e africana, conforme a lei 10.639 de 2003, tendo em vista que é uma comunidade remanescente de quilombo, onde grande parte das crianças são negras. Consideramos importante que elas conheçam as contribuições da população negra para história e para a cultura brasileira para que possam construir uma visão positiva sobre sua identidade e novas alternativas de enfrentamento ao racismo através dos valores afrocivilizatórios: axé, corporeidade, ludicidade, circularidade, ancestralidade e musicalidade. (PINHEIRO, 2018)<sup>68</sup>

Atualmente, as atividades do grupo são coordenadas por Mathizy Pinheiro, Djavan Nascimento e Sabrina. As mães das crianças que participam do projeto também são fundamentais para a realização

---

como funcionária terceirizada, sem filhos e preside a Associação dos Moradores do Pastinho, anteriormente presidida pelo seu pai. Auxilia nas aulas de dança das crianças no *É da Nossa Cor*.

<sup>68</sup> Descrição feita na página do grupo nas redes sociais (Facebook), no link:

<[https://www.facebook.com/pg/ProjetoEdaNossaCor/about/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/ProjetoEdaNossaCor/about/?ref=page_internal)>. Acesso em: 05 out. 2018.

das atividades e apresentações, e costumam auxiliar em atividades como logística, organização e alimentação. Além disso, o grupo conta com uma equipe de pessoas que, voluntariamente, se disponibilizam a auxiliar nas diferentes atividades. Geralmente são não residentes da comunidade. Abaixo imagem com a marca do referido projeto.

Figura 16: Logomarca do Projeto Infantil É da Nossa Cor



Fonte: Reprodução das redes sociais (página do grupo no Facebook)

Desde o momento em que o Bloco Cores de Aidê iniciou seus ensaios na comunidade do Monte Serrat, as atividades de apresentações e saídas no carnaval, especificamente nas quartas-feiras, às 10h, no centro da cidade de Florianópolis, têm sido articuladas de modo a incluir os participantes do projeto *É da Nossa Cor*. Desse modo, por meio das crianças e adultos que participam dessas atividades percebe-se uma troca e diálogo entre o Bloco Cores de Aidê e a comunidade, por meio das crianças e adultos que as acompanham.

Em 1º de março de 2017, foi realizada a primeira saída de carnaval Cores de Aidê e *É da Nossa Cor*, durante a quarta-feira de cinzas pela manhã. O local, a data e o horário foram escolhidos pensando nas crianças, prevendo a condição climática, com uma temperatura mais agradável, a redução do tumulto nas ruas do centro e a facilidade de locomoção.

Pude acompanhar as tratativas para a compra dos instrumentos do grupo – pequenos timbais e agogôs; dos figurinos – para os meninos, camisas brancas com a logomarca do projeto, e para as meninas a saia e blusa em tecidos branco e estampado. Parte dos custos foi financiada através de doações dos de amigos e pessoas que conheciam o projeto. Outra parte dos recursos foi levantada através de entrega de ofícios, feita por Mathizy e Djavan, que, de porta em porta, solicitou apoio financeiros junto aem supermercados, lanchonetes, lojas de instrumentos musicais.

Para angariar recursos para o grupo, alguns meses antes do carnaval, Mathizy e Sabrina fizeram bolos e doces para serem vendidos nos ensaios do Bloco Cores de Aidê. Quando estava mais próximo do carnaval, o cansaço e a exaustão eram evidentes nas organizadoras do grupo, pois, além de ensaiar coreografia e música com o grupo, precisavam dar conta também da estrutura necessária para o evento, que já gerava grande expectativa nas crianças.

No dia da saída do Bloco Cores de Aidê e do É da Nossa Cor, os integrantes do bloco organizaram um sistema de caronas para levar as crianças e suas mães. O grupo se concentrou na Praça XV, no centro de Florianópolis, e, com a ajuda das mães e de um grupo de mulheres voluntárias, em grande maioria negras, ajustaram os figurinos, adereços e pinturas dos integrantes para a apresentação.

Figura 17: Crianças do É da Nossa Cor para apresentação em 01/03/2017



Fonte: Reprodução das redes sociais (Facebook / Mídia Ninja)

Figura 18: Crianças do É da Nossa Cor para apresentação em  
01/03/2017 no Centro



Fonte: Reprodução das redes sociais (Facebook / Mídia Ninja).

Era importante a ação atenta das pessoas que auxiliavam o grupo como voluntárias para evitar que as crianças fossem abordadas por pessoas desconhecidas que pediam para tirar fotos ou queriam manifestar gestos de afeto que, quando ocorriam, as deixavam acanhadas e desconfortáveis, bem como a ajuda com água ou uma parada para descansar, caso fosse necessária. Toda a apresentação correu bem e as crianças se divertiram na brincadeira do carnaval.

Mathizy arrecadou doações de roupas, sapatos e brinquedos para a realização de um bazar, cujos recursos seriam destinados às atividades do grupo. No dia 25 de março de 2017 fui auxiliar as mulheres do Pastinho na separação das roupas para o bazar e no planejamento do evento.

Na associação de moradores estávamos eu, Mathizy e Sabrina separando as melhores roupas a fim de precificá-las para o bazar. Durante essa atividade, os homens circulavam vestidos com o uniforme do time de futebol do Pastinho. Através de Sabrina soube que era parte da rotina dos sábados, quando os homens jogavam futebol com times de outras comunidades/bairros, acompanhados, vez ou outra, pelas mulheres. Algumas, porém, preferiam ficar no Pastinho, ouvindo música, conversando, tomando cerveja e observando as crianças brincarem.

Logo juntou-se a nós Roberta, mãe de uma das crianças do *É da Nossa Cor* e moradora do Pastinho. Então, fomos elaborando a ideia do evento. Onde vender? Quanto cobrar? Quais seriam as atrações? Chegou então Regina, moradora da Caieira e amiga de Mathizy e Djavan que estava no local e se disponibilizou a ajudar. As ideias do que comer e beber, da duração e das atividades do bazar foram discutidas entre os presentes e, quando tudo parecia encaminhado, retomamos a possibilidade de realizar o evento na sede da Embaixada Copa Lord.

De qualquer modo, as roupas e objetos doados foram organizados e separados para facilitar uma busca futura. Ao anoitecer, finalizamos o encontro, uma vez que o prédio da associação de moradores estava sem lâmpadas, o que dificultaria o trabalho.

Outras oportunidades de integração entre Cores de Aidê e o *É da Nossa Cor* foram se elaborando, como oficinas de percussão e ensaios das mulheres da banda Cores de Aidê com as crianças, ensaios do bloco no Pastinho e a participação conjunta na 16ª Mostra de Cinema Infantil de Florianópolis.

O convite para que o Cores de Aidê e o *É da Nossa Cor* participassem da 16ª Mostra de Cinema Infantil foi de Kadza Darboe, na época integrante do Cores de Aidê e que também trabalhou na

organização do evento. Além da apresentação, as crianças puderam assistir aos filmes e desenhos animados apresentados no evento. Para alguns era a primeira vez no Teatro Pedro Ivo. A organização do evento ainda preparou um espaço com lanche para as crianças. Novamente as mães das crianças estiveram presentes auxiliando na atividade:

Figura 19: Crianças do É da Nossa Cor na 16ª Mostra de Cinema Infantil em 01/07/2017



Fonte: Reprodução da página do evento Mostra de Cinema Infantil<sup>69</sup>.

<sup>69</sup> Acesso através do link: <<http://www.mostradecinemainfantil.com.br/confira-a-galeria-dete-sabado-1o-de-julho/>>, Acesso em 21 nov. 2018.

Figura 20: Crianças do É da Nossa Cor na 16ª Mostra de Cinema Infantil em 01/07/2017



Fonte: Reprodução da página do evento Mostra de Cinema Infantil<sup>70</sup>.

No carnaval de 2018, no dia 14 de fevereiro às 10h, o Cores de Aidê e o *É da Nossa Cor* novamente coloriram o centro da cidade de Florianópolis. Aproveitaram a experiência do ano anterior, e o sistema de caronas para auxiliar na locomoção das crianças e das mães funcionou novamente.

Dessa vez, o desgaste foi um pouco menor com os preparativos, pois já contavam com instrumentos e figurinos. Antes do carnaval houve o ensaio do Bloco Cores de Aidê no Pastinho, visando promover a integração entre as crianças e as mulheres do grupo. As imagens abaixo ilustram esses momentos.

<sup>70</sup> Acesso através do link: <<http://www.mostradecinemainfantil.com.br/confira-a-galeria-dete-sabado-1o-de-julho/>>, Acesso em 21 nov. 2018.



Figura 21: Ensaio Bloco Cores de Aidê no Pastinho, fevereiro de 2018



Fonte: Foto de Nuno Nunes.

Em 2018, mesmo terminada a pesquisa de campo, busquei participar das atividades do *É da Nossa Cor*, agora como voluntária. Embora com tempo mais reduzido, escolhi algumas atividades para estar com o grupo e busquei interagir, com certa frequência, no grupo das voluntárias, como forma de continuar inteirada das atividades do grupo.

Foi desse modo que participei da ida ao cinema, organizada pelos coordenadores do projeto *É da Nossa Cor* em conjunto com uma das organizadoras da Mostra de Cinema Infantil de que o grupo participara em 2017. Foram disponibilizados ingressos e ônibus para levar as crianças ao cinema do *Floripa Shopping*, localizado no bairro Monte Verde, para assistir ao filme *Pantera Negra*. As atividades de que participei ficaram entre a correria de obter a autorização dos pais ou responsáveis, preparar o lanche para as crianças, organizar a entrada e horário de saída do ônibus e definir a equipe de adultos voluntários para auxiliar na atividade.

No ônibus rumo ao cinema, estavam crianças, adolescentes, os coordenadores, algumas mães e adultos que se dispuseram a ajudar. Na entrada do shopping, mais algumas mães de crianças do Pastinho aguardavam com crianças, trazendo também sua contribuição para o lanche.



Após o filme, já no retorno para o morro, eram muitas as risadas, os gestos e as frases lembrando passagens do filme, além de comentários sobre o tamanho da tela do cinema, a escuridão e as cenas de ação da película. O filme *Pantera Negra* ganhou repercussão no movimento negro brasileiro, independentemente de sua orientação político-ideológica, retomando o debate sobre representatividade e criação de referências positivas para a população negra, como bem analisou Erisvaldo Pereira dos Santos, em artigo no Portal Geledés (2018):

Pela primeira vez um filme norte-americano coloca o tema da ancestralidade africana no contexto de discussão crítica ao colonialismo e de roubo e exploração das riquezas do solo africano. Dirigido por Ryan Coogler, um jovem negro formado pela Universidade da Califórnia, o filme *Pantera Negra* estreia no cinema brasileiro produzindo entusiasmo e contentamento entre ativistas negros(as) de diferentes matizes ideológicas, não apenas por apresentar referências positivas de identidade negra, mas também por colocar o continente africano fora da lógica da pobreza e do subdesenvolvimento estruturais. (SANTOS, 2018).

A proposta do filme *Pantera Negra* parece dialogar com os objetivos do projeto *É da Nossa Cor*, criando, através da arte, novas referências para uma construção identitária positiva das crianças e adolescente negras e negros da comunidade. Além disso, buscam enfatizar a ancestralidade africana como igualmente constituidora da cultura brasileira, especialmente, para o caso da região sul do país, dada a constante afirmação da preponderância europeia em sua formação.

Sabemos que o processo de espoliação no Brasil foi garantido não somente através da violência e da força dos cativeiros dos períodos escravocratas, mas também através da criação de um sistema de pseudojustificações, estereótipos e domesticação psicológica (RAMOS, 1982: 220), o despojamento dos sistemas de referência da população negra, bem como o processo constante de inferiorização racial, que se reinventa na contemporaneidade. “O racismo não pôde esclerosar-se. Teve de se renovar, de se matizar, de mudar de fisionomia. Teve de sofrer a sorte do conjunto cultural que o informava.” (FANON, 1980)

A afirmação identitária, enquanto dependente das relações com os outros através de encontros, conflitos, alianças, etc., é o que complexifica a cultura, transformando-a (AGIER, 2001). É por meio da

proposta de libertação que a arte e cultura negra propõem, criando novos sistemas de referências e questionando os padrões, que o *É da Nossa Cor* se insere de modo revolucionário nesse “conjunto cultural”, uma vez que pertence a uma cidade que se constitui e exalta a “cultura açoriana” em detrimento das demais culturas que aqui (re)existem:

A arte negro-africana na diáspora, enquanto marginal em relação à arte santificada pelas sociedades locais, simultaneamente mantém as características ditadas pela história, pelo ambiente e pelas culturas dos respectivos países escravocratas. Nunca deixa, porém, de conservar temas, formas, símbolos, técnicas e conteúdos africanos em sua função revolucionária de instrumento de conscientização. (NASCIMENTO, 2016, p. 204).

Figura 22: Moradores do Morro da Caixa/Monte Serrat na saída do cinema, após assistir *Pantera Negra* em 30/03/2018



Fonte: Maia (2018)

### 5.2.2 Websérie agô

No dia 1º de abril de 2017, sábado, depois de uma espera exaustiva entendi as limitações impostas aos moradores do Morro da Cruz. Foram quase três horas entre espera e trajeto para fazer 08 km aproximadamente. Cansada, pensei nas dificuldades de locomoção e no direito à cidade reservada aos moradores do Maciço do Morro da Cruz. Florianópolis não é uma cidade cujo trânsito possa ser elogiado, mas, para alguns isso pode se tornar ainda mais difícil, como é o caso dos moradores dessa parte da cidade.

Para compreender melhor a criticidade desse direito de se movimentar, é preciso entender como se dá a estrutura de transporte que serve os moradores do Maciço. Durante a semana, de segunda a sexta-feira, existem 35 horários disponíveis de transporte público da linha 764 – Monte Serrat – no Sistema Integrado de Mobilidade. Esse número cai para 18 horários aos sábados, ampliando o tempo de espera em mais de uma hora entre um ônibus e outro. No domingo a situação é ainda pior, pois os horários de ônibus disponíveis para a linha que atende a comunidade caem para 15.

A pergunta que não cala é: por quais razões os moradores do Morro não “descem” e não ocupam outros espaços da cidade? Talvez esse meu questionamento carregue a utopia da música de Wilson das Neves (1996) *O dia em que o morro descer e não for carnaval*, em que o autor descreve um dia revolucionário, como crítica à situação de vulnerabilidade da população residente nos morros vivem:

No dia em que o morro descer e não for carnaval  
 não vai nem dar tempo de ter o ensaio geral  
 e cada uma ala da escola será uma quadrilha  
 a evolução já vai ser de guerrilha  
 e a alegoria um tremendo arsenal  
 o tema do enredo vai ser a cidade partida  
 no dia em que o couro comer na avenida  
 se o morro descer e não for carnaval  
 [...]

O povo virá de cortiço, alagado e favela  
 mostrando a miséria sobre a passarela  
 sem a fantasia que sai no jornal  
 vai ser uma única escola, uma só bateria  
 quem vai ser jurado? Ninguém gostaria  
 que desfile assim não vai ter nada igual. (Wilson das  
 Neves, 1996)

Florianópolis promove campanhas publicitárias para o turismo que exibem suas belezas naturais apresentando e exaltando suas

paradisíacas praias, parques ecológicos e paisagens bucólicas, sugerindo cuidados com a preservação da natureza, ostentando o rótulo de “ilha da magia” dotado do sentido de encantar, enfeitiçar por meio das suas belas paisagens e natureza. Contudo, para os moradores das comunidades periféricas o acesso a esses locais torna-se uma tarefa hercúlea caso dependam de transporte público, dada, como mostramos anteriormente, a drástica redução de horários aos finais de semana, além do alto custo das tarifas de transporte público.

Supondo que uma família residente do Morro da Caixa/Monte Serrat deseje passar um sábado na praia da Joaquina, uma das mais conhecidas, ela terá de gastar uma média de duas a quatro horas para ir e voltar da praia.

O acesso ao transporte público no Morro da Caixa/Monte Serrat figura como uma das conquistas dos moradores, e sua implantação tardia aponta o descaso dos governantes em relação a essa comunidade. O primeiro serviço público coletivo do município foi instaurado em 1920, mas a linha que atende a comunidade foi implantada apenas em 1993.

A história do transporte público na comunidade é mais um capítulo do acesso tardio aos serviços de infraestrutura básica que só foi conquistado através da organização coletiva. Pauta do Conselho Comunitário do Morro da Caixa/Monte Serrat no final da década de 1980, a mobilidade urbana só foi prioridade para os moradores depois da conquista de água encanada, luz, pavimentação das ruas e saneamento básico, como descreve Carlos Cardoso:

A gente conquistou a moradia, a estrada, mas daí via que o pessoal mais antigo não conseguia descer. Então era preciso uma política de habitação e também uma de mobilidade urbana. Tudo que se comprava lá embaixo tinha que subir no táxi ou nas costas. Era um gasto imenso. O ônibus foi um ganho de saúde, de vida e até econômico. (ANJOS, 2016, p. 10)<sup>71</sup>

Apenas durante a campanha eleitoral de 1992, o transporte público na comunidade pareceu possível para os membros do Conselho Comunitário, . Foi na gestão de Sérgio Grando, do Partido Popular Socialista (-PPS), como prefeito e seu vice-prefeito Afrânio Boppré, do Partido dos Trabalhadores (-PT) que as negociações com a empresa de

<sup>71</sup>Entrevista de Carlos Cardoso a Priscila Anjos em 2016 (ANJOS, 2016).

ônibus Transol se iniciaram para a implantação de uma linha de ônibus que atendesse às demandas do Morro da Caixa/Monte Serrat.

O Grandó viu duas coisas. O que nós pagava de táxi, pra trazer a gente aqui em cima, era um dinheiro que poderia permitir que a gente trouxesse mais uma saca de feijão, uma de arroz, açúcar do mercado. Depois do ônibus, começou a sobrar dinheiro no bolso. (ANJOS, 2016, p. 12)<sup>72</sup>

O primeiro ônibus da empresa Transol da linha 113-Monte Serrat subiu a comunidade por volta das 19h do dia 13 de agosto de 1993 e contou com a presença do prefeito Sérgio Grandó e seu vice, Afrânio Boppré, acompanhados do então presidente do Partido dos Trabalhadores (PT), Luiz Inácio Lula da Silva, que estava em pré-campanha presidencial. Além deles, estavam presentes Luci Choinacki, deputada estadual de Santa Catarina, Márcio de Sousa, vereador de Florianópolis, e Névio Carvalho, gerente do Núcleo de Transportes de Florianópolis (ANJOS, 2006).

A dificuldade de ir e vir, imposta por questões de mobilidade urbana sobretudo relativas ao transporte público de Florianópolis<sup>73</sup>, principalmente aos finais de semana, parece estar relacionada com o enredo proposto pela *websérie Agô — o poder da gente na gente*<sup>74</sup>, lançado no dia 20 de novembro de 2015, na terceira edição do evento *Zumbi Vive em Nós*, no Pastinho, com exibição do primeiro episódio.

*A websérie Agô - o poder da gente na gente* traz uma história

<sup>72</sup>Entrevista de João Ferreira de Souza, seu Teco, a Priscila Anjos, 2016.

<sup>73</sup>A difícil mobilidade urbana de Florianópolis já foi pauta em diversos meios de comunicação, como: <<http://www.clicrbs.com.br/especial/sc/qualidade-de-vida-sc/19,0,2523317,Florianopolis-tem-pior-mobilidadeurbana-do-Brasil.html>>, Acesso em: 05 out. 2018.

<sup>74</sup>A ficha técnica de *Agô - o poder da gente na gente* é a seguinte: Direção: Lau Santos; Redação Final de Roteiro: Julianna Rosa de Souza; Criação de Roteiro: Babyton Santos, Dinho Ferreira, Mathizy Pinheiro, Gael Moreira e Julianna Rosa de Souza; Elenco: Adriano de Brito, Dalton Madruga, Djavan Nascimento, Eloisa Gonzaga, Franco, Gael Moreira, Jerusa Mary, Leandro Batz, Mathizy Pinheiro, Rita Roldan Lima, Sarah Motta e Thuanny Paes; Direção de Fotografia: Renan Binda; Direção de Arte: Patrício Cruz; Supervisão Técnica: Alexandre de Pinho; Produção Executiva: Babyton Santos; Produção: Barbara Manchini; Continuidade: Barbara Manchini e Tamar George Bender; Som Direto: Julio Cine e Alexandre de Pinho; Montagem, Edição e Finalização: Renan Binda; Trilha Sonora: Criolo e Juçara Marçal (Padê de Onã).

ficcional de sete jovens negros da periferia de Florianópolis, que teve como locação o Morro da Caixa/ Monte Serrat. Os protagonistas se organizam para criar ações em resposta às políticas de segregação que proíbem o acesso da população negra às praias do norte da Ilha.

Criada pelo ator, diretor e roteirista Lau Santos, em conjunto com artistas negros e militantes do movimento negro da cidade, a websérie tem o objetivo de debater a pauta étnico-racial na cidade, através de uma produção afro-catarinense. A expectativa era que fossem lançadas duas temporadas de sete episódios. “Agô” em iorubá, significa pedir licença, pedir permissão.

Lau defende que a ideia surgiu da vontade de artistas negros, tanto atores como roteiristas e diretores, que vivem na Ilha de Santa Catarina e acreditam em uma estética afroafirmativa. Para isso contou com apoio da comunidade do Monte Serrat, em Florianópolis, que participa de todas as etapas do projeto, desde a criação do roteiro até o acolhimento da produção. Inclusive usam um bar e um quarto que existem na comunidade em algumas cenas. (WENZEL, 2015)

Figura 23: Cartaz de lançamento da websérie Agô - O poder da gente na gente



Fonte: Reprodução das redes sociais (Facebook).

Figura 24: Equipe da websérie Agô, filmada na comunidade do Mont Serrat, Em Florianópolis



Fonte: Zero - jornal laboratório do curso de jornalismo UFSC, maio de 2016.<sup>75</sup>

Com o lançamento da websérie, a terceira edição do *Zumbi Vive em Nós* ficou com a programação ainda mais robusta. A divulgação aconteceu com grande ênfase nas redes sociais. Na descrição do evento do Facebook, organizado por Mathizy Pinheiro, Djavan Nascimento e Deyse Estevão Fagah, havia a seguinte descrição:

Este evento é aberto ao público em geral e busca a reflexão da comunidade do Monte Serrat, segunda comunidade em Florianópolis com maior presença de negros remanescentes de quilombos, frente à valorização da herança histórico-cultural afro-brasileira e africana presente no cotidiano da comunidade, bem como dar visibilidade aos grupos, artistas, artesãos e pessoas que



desenvolvem trabalhos de luta e resistência na promoção da igualdade racial. (PINHEIRO, 2015)

Estiveram presentes artistas locais, com atrações diversificadas, como roda de conversa, lançamento da websérie, distribuição de feijoada, que foi organizada na Associação dos Moradores do Pastinho e servida pelas mulheres da comunidade. Às 17h00 deu-se a abertura do evento; às 17h30, roda de conversa debatendo a promoção da igualdade racial; às 18h30, performance teatral com o Coletivo NEGA (Negras Experimentações Grupo de Arte), grupo de teatro negro de Santa Catarina, com formado em 2011, surgiu como projeto de extensão criado pela professora Dra. Fátima Costa de Lima, na Universidade do Estado de Santa Catarina; apresentação do grupo de rap *As Margens*, criado pelos rappers Will e Insano, no município de Biguaçu; e de grupos formados pelos moradores da comunidade, como o já citado grupo infantil *É Da Nossa Cor*. Às 20h00 estava previsto o lançamento oficial da primeira websérie afrocatarinense *Agô: o poder da gente na gente*, dirigida por Lau Santos.

Na sequência, estava programado servir a feijoada, às 20h30. Depois o evento seguiria com apresentações de rappers do cenário catarinense, como Negro Rudhy, Rapper Tubbs Primeira CO13, Grupos de Rap Movimento Negro Periférico (MNP), Território Negro, Alex B, entre outras atrações musicais.

Figura 25: Rita Roldan na apresentação do Coletivo NEGA. Evento: Zumbi Vive em Nós, em 20/11/2015



Fonte: Reprodução das redes sociais(Facebook). Foto feita por Amarina Bork.

Figura 26: Apresentação do grupo de RAP As Margens. Evento: Zumbi Vive em Nós, em 20/11/2015



Fonte: Reprodução das redes sociais(Facebook). Fotografia feita por Amarina Bork.

A organização do evento contou com o apoio do Centro Cultural Escrava Anastácia e da Associação Recreativa Cultural e Esportiva União do Pastinho.

Durante o trabalho de campo, soube que a proposta inicial era lançar a websérie na Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), com coquetel e solenidade acadêmica e com a participação dos moradores do Morro da Caixa/Monte Serrat, especialmente do Pastinho, houve o remanejamento para o evento Zumbi Vive em Nós.

Nas primeiras imagens, tanto do *teaser*<sup>76</sup> de divulgação quando do episódio piloto, é possível identificar os espaços do Morro da Caixa/Monte Serrat. Contudo, alguns desentendimentos, inclusive judicializados, interromperam a produção e o lançamento da websérie, culminando com a retirada do ar do episódio piloto, que já havia sido lançado. A interrupção dos trabalhos, contudo, não anulou a potência e a

<sup>76</sup> O *teaser* está disponível no link: <<https://vimeo.com/146045375>>, Acesso em: 03 abr. 2018

repercussão causados, especialmente entre a população negra.

Figura 27: O diretor Lau Santos (centro), com os roteiristas Babyton Santos (à esq.) e Dinho Ferreira: a série foi filmada quase inteiramente na comunidade do Mont Serrat, na Capital. Foto de Flavio Tin, Divulgação/ND



Fonte: Notícias do Dia <sup>77</sup>

### 5.2.3 As donas dos bares

No Pastinho existem três bares, todos eles sob o comando de mulheres. Na subida da Rua Tio Bento, temos o Bar da Mitina; no centro da encruzilhada do Pastinho, está o Bar da Bila; e no acesso principal ao Pastinho encontramos o Bar da Marta.

O Bar da Bila foi o espaço que mais frequentei durante a pesquisa de campo, e vale ressaltar aqui que esse lugar desempenha múltiplas funções para a comunidade. Carinhosamente chamado de “bundinha de fora”, por conta do espaço restrito que obriga o cliente a ficar com parte do corpo para fora do bar enquanto é atendido, esse estabelecimento concentra boa parte da vida social do Pastinho,

<sup>77</sup> Fonte: <<https://ndonline.com.br/florianopolis/plural/dia-nacional-da-consciencia-negra-webserie-catarinenseago-discute-o-preconceito-racial>>. Acesso em: 03 abr. 2018.

especialmente pela localização privilegiada, no centro da encruzilhada, que facilita sua participação na rotina da vida dos moradores da comunidade.

Como um dos principais espaços de sociabilidade local, sua versatilidade pode ser traduzida através das missas católicas que acontecem ali às quintas-feiras, por volta das 19h30, realizada pelo padre Wilson com o auxílio das moradoras do Pastinho, transformando o Bar da Bila em um território litúrgico.

A realização de uma celebração católica no bar me parecia inusitada, gerando estranheza e curiosidade. Resolvi então comparecer ao evento na primeira oportunidade, sem saber exatamente o que esperar sobre o assunto.

Chovia um pouco e o tempo tinha esfriado. Coloquei uma camisa de manga longa, calça e tênis, meu único calçado capaz de enfrentar o lamaçal criado pela chuva e pela situação da rua sem calçamento. Olhei no relógio, eram quase 19h30, horário de início da missa. Peguei as chaves, o minigravador e segui para o Pastinho.

Na entrada do Bar da Bila, que àquela altura já havia se transmutado para a realização da celebração católica, percebi a grande movimentação ali na encruzilhada central. Os rapazes mais jovens conversavam do lado de fora, enquanto as crianças brincavam em seu entorno. Na igreja evangélica, localizada um pouco mais acima do bar, o culto havia começado também, mas pareceu-me esvaziado, pude contar aproximadamente cinco pessoas ali.

Do lado de fora, algumas mulheres se posicionavam com suas crianças nos degraus para poder ouvir a celebração. O pequeno espaço abrigava um grande público que ali estava para a celebração da missa católica. Não consegui entrar, mas ouvia uma voz masculina fazendo a leitura.

Posicionei-me ao lado das mulheres que se ajeitavam nos degraus do lado de fora para acompanhar a missa. Ao meu lado estava uma mulher que aparentava ter 20 anos, com uma criança de menos de dois anos que tentava subir e descer a escada.

Levou alguns minutos até que um homem branco viesse até a entrada do bar e nos convidasse a entrar, pois havia lugares disponíveis. Algumas mulheres se recusaram a entrar, inclusive a que estava ao meu lado com uma criança. Aceitei o convite e fui direcionada para uma cadeira ao lado do altar improvisado.

O altar era composto por duas mesas de plásticos amarelas, posicionadas lado a lado, cobertas por duas toalhas brancas, uma lisa e outra rendada, mas que deixavam transparecer a marca de cerveja,

gravada em letras vermelhas em alguns lugares. Sobre a toalha rendada, havia um jarro com flores artificiais e duas imagens de santas católicas. No altar improvisado ainda estavam um cálice dourado, uma pequena bacia metálica com água, um copo de vidro, do tipo americano, e o celular do padre, utilizado para as leituras da liturgia.

O padre, assim como os demais participantes, estava sentado em uma das cadeiras de plástico amarela com logotipos de cerveja. Algumas cadeiras estavam quebradas ou rachadas, o que exigia cautela ao sentar. Ao meu lado, uma senhora negra, que se posicionava do lado direito do padre, o auxiliava quando necessário. O lugar que ocupei me deixou de frente para os fiéis, que eram em torno de 25 pessoas naquele pequeno espaço. As mulheres negras eram a maioria dos presentes. No muro que se enxerga desde o interior do Bar da Bila, agora transformado em local de culto, via-se a figura de Angela Davis, pintada num dos muros do Pastinho.

Atrás do altar, uma cortina isolava a celebração do balcão do bar, estabelecendo os limites entre as atividades que aquele espaço era capaz de abrigar: o bar e a missa. A fresta, porém, deixava entrever as garrafas de bebidas alcoólicas e outras mercadorias que, sobre o balcão, a cortina tentava, inutilmente, esconder.

A homilia chamava a atenção pelo seu tom progressista, abordando o depoimento do ex-presidente Lula ao juiz Moro durante investigação sobre a propriedade de um triplex no Guarujá. O padre buscava relações entre o compromisso da política com a verdade, conectando-a às leituras bíblicas que eram feitas. Alertava para a dimensão alienante dos meios de comunicação, pedindo aos presentes cautela ao assistirem algumas emissoras, cujas notícias poderiam deturpar a verdade e se incutir no imaginário coletivo “como uma serpente venenosa”.

Os presentes assentiram com a cabeça, em aprovação ao que dizia o padre. Os gestos de muitos sugeriam reprovação ao caráter manipulador da televisão. Como já disse, desde o interior do pequeno espaço do bar em que se realizava a missa, via-se a imagem de Angela Davis pintada no muro. Nesse momento, pensei que ela também estava ali, compartilhando com as mulheres negras a fé e a crítica aos meios de comunicação hegemônicos.

Ao final da missa houve referência a Nossa Senhora do Monte Serrat, padroeira da comunidade, além de cantarem o hino da santa. Alguns avisos foram dados: as novenas itinerantes, a comemoração para os aniversariantes do período e a apresentação de pessoas de outras paróquias, que visitavam a comunidade naquele momento. Com a

finalização da missa, algumas mulheres trouxeram bolo e refrigerante para a comemoração dos aniversariantes. Deixei o local e voltei para casa.

No sábado seguinte fui para o Pastinho, para participar de uma reunião sobre o *É da Nossa Cor* e, mais uma vez, o Bar da Bila cedeu seu espaço para a atividade. Ali, com um pouco mais de tempo, pude perceber a mesa de bilhar encostada no canto para ampliar a área central, assim como as imagens das santas católicas que durante a missa ocupavam o altar improvisado. Os elementos do bar e da missa conviviam naquele espaço, no qual também estavam crianças, que ali brincavam com seus instrumentos musicais para o ensaio, e nós, separando figurinos e anotando as funções de cada pessoa.

Figura 28: Interior do Bar da Bila com as imagens das santas católicas, que compõem as missas realizadas no local durante as quintas-feiras, sobre o balcão de bebidas do estabelecimento.



Fonte: Maia (2018).

O outro bar é o da Marta, que serviu de locação para a gravação da websérie *Agô – o poder da gente na gente*. Ele fica mais próximo da

entrada do acesso principal do Pastinho, uma rua que ainda não tem nome ainda, pois não há consenso em relação às sugestões dadas. Uma delas seria Gentil do Orocongo, em homenagem à Gentil Camilo do Nascimento Filho, nascido em Siderópolis-SC, que se mudou para o Morro ainda menino. Nessa época um vizinho, Seu Raimundo, caboverdiano, lhe apresentou o Orocongo. Desde então, não se separou do instrumento e consagrou-se como o único artista brasileiro a construí-lo e tocá-lo. Falar de Seu Gentil é também lembrar do boi-de-mamão.

Falar de Gentil é contar da arte de construir e tocar o orocongo, é mostrar um pouco da cultura de Santa Catarina e de Florianópolis. Negro, morador do Mont Serrat em Florianópolis, Gentil Camilo do Nascimento Filho, popularmente conhecido na cidade como Gentil do Orocongo, nasceu em Siderópolis, sul do Estado de Santa Catarina, e veio ainda pequeno para Florianópolis, onde foi morar no então Morro da Bica. (LUZ, 2006, p. 30)<sup>78</sup>

O Bar da Marta tem uma das vistas panorâmicas da cidade mais incríveis do morro. Sua estrutura oferece um pouco mais de conforto do que o Bar da Bila, sobretudo em relação ao espaço, bem maior. Mas, pelo que comentam, seria o espaço dos brancos no entorno do Pastinho, a parte branca daquele território.

Já no Bar da Mitina acontecem shows ao vivo de grupos musicais da comunidade, com projeções em um telão, luzes e uma remota possibilidade de dançar. Nos eventos de que participei no Bar da Mitina, percebi que ela cumprimentava os moradores e pessoas conhecidas de forma simpática e com muita atenção. A presença dos pagodes da década de 1990 é quase certa em boa parte dos eventos.

Todos esses bares funcionam como espaços de sociabilidade, de convivência e criam para os moradores do Pastinho possibilidades de entretenimento e diversão. A inexistência de opções de lazer, especialmente para os adultos, faz desses lugares o ponto de encontro e de bate-papo, muitas vezes com atuações bem delimitadas.

O Bar da Bila é o mais acionado para as cervejas de final de semana à tarde, já o bar da Mitina é o mais indicado para se divertir

78

Para maior aprofundamento sobre Gentil do Orocongo, ver a pesquisa *Gentil do Orocongo: histórias e cantigas de Santa Catarina*. (LUZ, 2006).



noite adentro. De todo modo, é no bar dessas mulheres que se efetivam os espaços de convivência dos moradores do Pastinho



## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegar às considerações finais da pesquisa me traz o sentimento de que ainda há muito por ser escrito sobre o Morro da Caixa/Monte Serrat e sobretudo o Pastinho. Contudo, reconheço que esse campo-tema poderá fornecer muitos elementos de reflexão para pensar a presença negra em Florianópolis que não precisam ser esgotados aqui.

Interessante perceber como o campo-tema foi indicando caminhos tão sinuosos e, em alguns momentos, difíceis, assim como a topografia da comunidade. E que tais trajetos exigem uma análise cuidadosa e por vezes atenção redobrada para alcançar suas complexidades e perceber as sutilezas que permeiam as vivências e experiências do morro e seus moradores.

Para Sawaia (1995), os lugares possuem calor. Assim, as cidades, vilas, bairros, ruas, casas possuem identidades dinâmicas que se elaboram através dos sujeitos que as compõem, não sendo possível cristalizar a identidade do lugar. As redes de sociabilidade e solidariedade se modificam ao longo do tempo (SAWAIA, 1995).

Durante a pesquisa busquei traçar a trajetória do Morro da Caixa/Monte Serrat através das vivências e experiências dos moradores, mas também das reminiscências do lugar, através do histórico das organizações coletivas desde seu processo de ocupação até atividades desenvolvidas atualmente, que buscam a melhoria da qualidade de vida e o pleito pelos seus direitos.

Para tanto, foi necessário refletir sobre a inserção da presença negra na historiografia da cidade, as práticas discursivas e os estereótipos racializados que se edificaram através de uma perspectiva de branqueamento local. Pensar conceitos como identidade, racismo e raça como chaves de análise para a pesquisa tornou-se fundamental.

Diante da abordagem interseccional entre raça, gênero e classe, as mulheres negras de Florianópolis oferecem outra concepção sobre a “imagem da mulher” local. Problematizar seu apagamento e os processos de regulação da sua existência, sobretudo no período escravocrata, bem como a vulnerabilidade atual enquanto legado da escravidão, oferece pistas para apreender sobre o protagonismo delas.

A condição de mulheres vocais, muitas vezes negligenciada, e a relação quase metafórica entre a Escrava Anastácia e as moradoras do Morro da Caixa/Monte Serrat colocam na ordem do dia o reconhecimento positivado da descendência africana e a recuperação da relação com o passado fragmentado na destituição dos sistemas de

referência promovido pelo período escravista e o racismo contemporâneo.

Assim, a demografia local revela que a comunidade possui o maior número de autodeclarados pretos e o terceiro menor índice de autodeclarados brancos da cidade de Florianópolis. O Morro da Caixa/Monte Serrat se constitui, não somente nas pesquisas censitárias, mas na concepção dos seus moradores, como um território majoritariamente negro.

A presença e o protagonismo das mulheres na composição da comunidade garantem a alcunha de “Morro Feminino” (COPPETE, 2003), não somente pela maioria numérica, mas pelo reconhecimento da sua importância na organização coletiva e pleno enfrentamento das dificuldades recorrentes.

Então, é como “Morro Negro e Feminino” que o Morro da Caixa/Monte Serrat se constitui, enquanto proeminente força comunitária com grande capacidade organizativa, cujas lideranças vão se alternando no sentido de se desvencilhar de qualquer relação tuteladora: seja dos políticos, das elites, das igrejas ou, seja até mesmo, de alguém que se sinta autorizado a falar por eles sem o devido consentimento.

Resguardando a autonomia comunitária e reconhecendo a trajetória de luta, novas atuações se estabelecem, no sentido de assegurar a emancipação cognitiva, social, política e econômica dos moradores. No Pastinho, os processos revolucionários se assentam no reconhecimento das vulnerabilidades locais e na compreensão de suas potencialidades.

A revolução do Pastinho se elabora na sobrevivência e subsistência dos moradores, na criação de espaços alternativos e versáteis de sociabilidade, nas relações de parentesco que asseguram a compreensão do “meu lugar”<sup>79</sup> (SAWAIA, 1995), na formação de lideranças locais que atuam dentro e fora da comunidade e possuem notável prestígio dentro dos movimentos sociais, nas negociações internas e externas que buscam o bem comum, entre outros. Seriam as revoluções a condição necessária ou a garantidora de um dos maiores índices de longevidade do município?

O calor do Morro da Caixa/Monte Serrat encontra no Pastinho

<sup>79</sup> Assim são chamados apenas aqueles locais que permitem relações mais duradouras, os que são sentidos como o lugar da vida íntegra (SAWAIA, 1995).

uma importante fonte. O caráter ambíguo das relações estabelecidas na comunidade não cabe nessas páginas e ainda há muito o que ser desvelado sobre esse lugar que ora se reconhece enquanto quilombo urbano, ora se estabelece como “Morro Negro e Feminino” e que conta outras histórias, vivências e trajetórias cor de azeviche na capital de Santa Catarina, em oposição a criação do discurso racista que nega a presença negra e exalta a descendência europeia como sendo a sua única constituidora.

Nesse sentido, compreendendo as complexidades e sua importância, fica o compromisso de avançar na pesquisa acerca da comunidade do Morro da Caixa/Monte Serrat, sobretudo o Pastinho, durante o doutorado. Com o objetivo de torná-la mais consistente e ampliar os debates sobre as escrevivências antropológicas das vozes negras em Florianópolis-SC.



## REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. Distúrbios Identitários em Tempos de Globalização. **Mana**, Rio de Janeiro [online]. v. 7, n. 2, 2001.

ANJOS, O. Priscila. **Próxima parada: Monte Serrat** – o itinerário da recente história do Transporte Coletivo na comunidade mais populosa do Maciço do Morro da Cruz. Relatório Técnico do Trabalho de Conclusão de Curso de Jornalismo. Florianópolis, UFSC, 2016.

ARAÚJO, B. Camilo. **A sociedade sem exclusão do Padre Wilson Groh** – a construção dos movimentos sociais na comunidade do Mont Serrat. Florianópolis: Insular, 2004.

\_\_\_\_\_. **Os pobres em disputa: urbanização, política e classes populares no Morro da Caixa d'água, Florianópolis – anos 1950 e 1960.** Dissertação de História. Florianópolis, UFSC, 2006.

\_\_\_\_\_. **Atlas do desenvolvimento humano nas regiões metropolitanas brasileiras:** Florianópolis, Sorocaba, Rida Grande Teresina, Rida Petrolina – Juazeiro. IPEA: PNUD: FJP. Brasília, 2017.

BARBOSA, D. Mário. **Comunidade, Identidade e Exclusão:** uma abordagem da luta dos moradores da Comunidade Monte Serrat pelos direitos humanos. CESUSC. Florianópolis. 2010.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Tradução: John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BENTO, S. A. Maria. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Org.). **Psicologia social do racismo:** estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 25-58.

BRASIL. **Lei n. 12.288/10. Estatuto da Igualdade Racial.** Secretaria de Política de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). Brasília, 2012.

\_\_\_\_\_. Estudo dos Indicadores Socioeconômicos da População Negra da Grande Florianópolis. Edital de Pregão Eletrônico n.º 401/SMAP/DLC/2011. CERES Inteligência Financeira. 2012.

CABRAL, R. Oswaldo. **Nossa Senhora do Desterro**. Florianópolis: Lunardelli, 1979.

CARDOSO, Fernando H. **Negros em Florianópolis**: relações sociais e econômicas. Florianópolis: Insular, 2000.

CARDOSO, P. Cláudia. **Outras falas**: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras. Tese de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Gênero, Mulher e Feminismo. Universidade Federal da Bahia, 2012.

CARDOSO, Paulino. **Negros em Desterro**: experiências de populações de origem africana em Florianópolis na segunda metade do século XIX. Itajaí: CasAberta, 2004.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese de doutorado. Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2005.

COLLINS, H. Patrícia. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. Tradução: Juliana de Castro Galvão. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n.1, 2016.

COPPETE, C. Maria. **Janelas abertas**: uma experiência de educação no Morro Mont Serrat. Florianópolis. 2003.

CRENSHAW, Kimberlé. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. In: **Cruzamento**: raça e gênero. Brasília: Unifem, 2004. Disponível em: <<http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/KimberleCrenshaw.pdf>> Acesso em: 10 jul. 2018.

CUNHA, C. Manuela. **Negros estrangeiros**: os escravos libertos e sua volta à África. 2. ed. Companhia das Letras. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução: Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.



ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. **El Cotidiano**, p. 7-12, mar.-abr., 2014.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da revolução africana**. Tradução: Isabel Pascoal, revista pelo editor. Lisboa: Terceiro Mundo. 1980;

FAVRET-SAADA, Jeanne. "Ser Afetado". Tradução: Paula Siqueira. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 13. 2005.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Míni Aurélio: o dicionário da língua portuguesa**. 7. ed. Positivo. Curitiba: Positivo, 2008.

FREITAS, C. Priscila; PASSOS, C. Joana. "Quem você pensa que é sem a força da mulher?": Dona Uda entre a educação e o samba. **6º Seminário Brasileiro de Estudos Culturais e Educação**. Anais Eletrônicos. Bianual, 2015. Disponível em: <[http://www.sbece.com.br/2015/resources/anais/3/1429915754\\_ARQUIVO\\_quemvocepensaqueeesemaforcadamulher\(2\).pdf](http://www.sbece.com.br/2015/resources/anais/3/1429915754_ARQUIVO_quemvocepensaqueeesemaforcadamulher(2).pdf)>. Acesso em: 24 jan. 2017.

FIGUEIREDO, Angela; CRUZ, Cintia. **Beleza negra: representações sobre o cabelo, o corpo e a identidade das mulheres negras**. Belo Horizonte: EDUFBR, 2016.

GUIMARÃES, Paula. "Cores de Aidê" convida mulheres para integrar bloco em Florianópolis. Portal Catarinas: Jornalismo com Perspectiva de Gênero. 31/07/2016. Disponível em: <>. Acesso em: 24 jan. 2017.. Acesso em: 24 jan. 2017.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução: Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2009.

\_\_\_\_\_. Quem precisa da identidade? In: SILVA, T. Tomaz (Org.). **Identidade e diferença**. Petrópolis: Vozes, 2000.

HARAWAY, Donna. **Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial**. **Cadernos Pagu**, Campinas. n. 5., p. 07-41,1995.

HARO, Martim Afonso Palma de. **Ilha de Santa Catarina: relatos de viajantes estrangeiros nos séculos XVIII e XIX**. Florianópolis: EdUFSC, 1996.

HARTUNG, Miriam. **O Grupo do Fortunato**: identidades e relações interétnicas entre descendentes de africanos e europeus no litoral catarinense. Dissertação de Antropologia. Florianópolis: UFSC, 1992.

HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo Social**, v. 26, n. 1, São Paulo, 2014.

ITAÚ CULTURAL. **O ponto de partida da escrita – Ocupação Conceição Evaristo**. Vídeo publicado no YouTube. 3 mai. 2017. Disponível em: <[www.youtube.com/watch?v=3CWDQvX7rno](http://www.youtube.com/watch?v=3CWDQvX7rno)>. Acesso em: 19 nov. 2018.

JODELET, Denise. Os processos psicossociais da exclusão. In: SAWAIA, Bader (Org.). **As artimanhas da exclusão**: análise psicossocial e ética da desigualdade social. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

KILOMBA, Grada. A Máscara. Título original: The Mask. Tradução de Jessica Oliveira de Jesus. **Cadernos de Literatura em Tradução**, São Paulo, n. 16. 2016.

LEITE, Ilka Boaventura; OLIVEN, Ruben George. **Negros no sul do Brasil**: invisibilidade e territorialidade. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

LISPECTOR, Clarice. **O sopro da vida**. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2015.

LUGONES. M. Rumo a um Feminismo Descolonial. **Estudos Feministas**, 22(3): p. 935-952, set.-dez., Florianópolis, 2014.

LUZ, C. Daniel. **Gentil do Orocongo**: histórias e cantigas de Santa Catarina. Trabalho de conclusão do curso de Licenciatura em Educação Artística habilitação em Música. Florianópolis: UDESC, 2006:

MACHADO, A. M. M. **Palavra feminina na periferia da Igreja**: a participação das mulheres na organização da Comunidade “Mont

Serrat”, Morro da Caixa d’Água, em Florianópolis/SC. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. São Paulo: PUC-SP. 1999.

MAIA, G. A. Cauane. **Cores de Aidê e a Emancipação das Mulheres Negras em Florianópolis**. [online]. <>. Acesso em: 30 maio 2018. Florianópolis. 2017.

MAIO, C. Marcos. O Projeto UNESCO e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. [online]. v. 14, n. 41, out. 1999.

MAMIGONIAN, G. Beatriz; VIDAL, Joseane Zimmermann. **História Diversa: africanos e afrodescendentes na Ilha de Santa Catarina**. Florianópolis: EdUFSC. 2013.

MARCONDES, M. Mariana et al. **Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil**. IPEA. Brasília: IPEA, 2013.

MARCUS, George. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. **Revista de Antropologia da USP**, n. 34, p. 197-221, São Paulo, 1991.

McCLINTOCK, Anne. **Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. Tradução: Plínio Dentzien. Campinas: Editora Unicamp, 2010.

MINT, Sidney. A antropologia da produção de Plantation. In: SORJ, B.; CARDOSO, F.H.; FONT, M. (Org.). **Economia e movimentos sociais na América Latina**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein, 2008, p. 127-136.

MOLINIER, Pascale; PAPERMAN, Patricia. Descompartmentando a noção de cuidado? **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 18, set.-dez., p. 43-57, Brasília, 2015.

MOORE, Carlos. **Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

MORGA, Antônio Emílio. **História das mulheres de Santa Catarina**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2001.

MOURA, Clóvis. **História do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1994.

MUNANGA, Kabengele. Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre o discurso anti-racista no Brasil. **Revista Resgate**, São Paulo, v. 5, n. 1, 1996.

\_\_\_\_\_. **Negritude**: usos e sentidos. 3. ed. São Paulo: Ática, 2009.

\_\_\_\_\_. Pan-Africanismo, Negritude e Teatro Experimental do Negro. **Revista Ilha**, Florianópolis, v. 18, n. 1, p. 107-120, jun., 2016.

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

NKOSI, F. Deivison. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidade e racismo. In: BLAY, Eva Alterman (org.). **Feminismos e masculinidades**: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

NOGUEIRA, Oracy. Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais. São Paulo: Queroz. 1985.

\_\_\_\_\_. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Tempo Social**, revista de sociologia da USP, v. 19, n. 1, p. 287-308, São Paulo, 2006.

PEDRO, Joana Maria. **Mulheres honestas e mulheres faladas**: uma questão de classe. Florianópolis: EdUFSC, 1998.

\_\_\_\_\_. **Negro em terra de branco**: escravidão e preconceito em Santa Catarina no século XIX. São Paulo: Mercado Aberto, 1988.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez., 2014.

PENNA, G. Clemente. **Escravidão, liberdade e os arranjos de trabalho na Ilha de Santa Catarina nas últimas décadas de escravidão (1850-1888)**. Dissertação do curso de mestrado em História. UFSC. Florianópolis: UFSC, 2005.

\_\_\_\_\_. Organizações de mulheres negras brasileiras. **III Conferência**

**Mundial contra o Racismo, Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância**, set. 2000. Disponível em: <[http://www.antroposmoderno.com/antropo-articulo.php?id\\_articulo=314](http://www.antroposmoderno.com/antropo-articulo.php?id_articulo=314)> Acesso em: 24 jan. 2017.

PEREIRA, S. Edson. **Negros do Mont Serrat**: organização, lutas e estratégias de uma comunidade. Trabalho de conclusão de estágio. Ciências Sociais. Florianópolis: UFSC, 1990.

PIACENTINI, A. Telma. **O Morro da Caixa D'Água**: o significado político-pedagógico dos movimentos de educação popular na periferia de Florianópolis. Florianópolis: EdUFSC, 1991.

PIZA, Edith; ROSEMBERG, Fúlvia. Cor nos censos brasileiros. In: CARONE, Yray; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

POPINIGIS, Fabiane. Mulheres africanas e o pequeno comércio em Desterro, século XIX. **Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional**. UFSC. Florianópolis, 2013

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Cortez, 2009.

RAMOS, Alberto Guerreiro. Introdução crítica à Sociologia Brasileira. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.

RAMOS, A. ATILA. História do saneamento básico de Florianópolis: Água, esgotos, lixos. Disponível em: <<https://www.casan.com.br/menu-conteudo/index/url/historia-do-saneamento-basico-de-florianopolis-agua-esgotos-lixo-2#0>>, Acesso em: 09 out. 2018.

RATTS, Alex. NASCIMENTO Maria Beatriz. **Eu Sou atlântica**: Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza, 2007.

\_\_\_\_\_. **Retratos da desigualdade de gênero e raça**. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. 4. ed. Brasília: IPEA, 2011.

SANTOS, L. André. No Morro dos Avós: o Morro da Caixa (Monte Serrat). In: **Do Mar ao Morro: A Geografia Histórica da Pobreza Urbana em Florianópolis**. Tese de Geografia. UFSC. 2009.

SANTOS, P. E. **O filme Pantera Negra e a questão da ancestralidade africana**. 12/03/2018. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/o-filme-pantera-negra-e-questao-daancestralidade-africana/>> Acesso em: 04 jun. 2018.

SANTOS, E. Juana. **Os Nàgô e a morte**: Padê, Asèsè e o culto Égun na Bahia. Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 2012.

SANTOS, B. Sônia. Famílias negras, desigualdades, saúde e saneamento básico no Brasil. **Revista Tempus – Actas de saúde coletiva**. v. 7, n. 2. UNB, 2013.

SANTOS, S. Boaventura; MENESES, P. Maria. (Org.) **Epistemologias do Sul**. Coimbra: CES, 2009.

SARTRE, J. Paul. Prefácio. In: FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

SAWAIA, B. Bader. **O calor do lugar**: segregação urbana e identidade. São Paulo: Perspectiva: 1995.

SAWAIA, B. Bader. Identidade: uma ideologia separatista? In: SAWAIA, Bader (Org.). **As artimanhas da exclusão**: análise psicossocial e ética da desigualdade social. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

SCHUCMAN, V. Lia. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo**: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. São Paulo: Annablume, 2014.

SKIDMORE, E. Thomas. **Preto no branco**: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Tradução: Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SOARES, Iaponan. Historiografia e documentação sobre escravos em Santa Catarina – as fontes do arquivo público do estado. **Ágora**, v. 4, n. 8, 1988. Disponível em: <<http://www.brapci.ufpr.br/brapci/v/a/15022>>. Acesso em: 23 jan. 2017.

SOARES, Sergei. A demografia da cor: a composição da população brasileira de 1890 a 2007. In: THEODORO, Mário (Org.). **As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição**. IPEA. Brasília: IPEA, 2008.

SODRÉ, Jaime. **Da diabolização à divinização: a criação do senso comum**. Salvador: EDUFBA, 2010.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A, 1988.

\_\_\_\_\_. **Claros e escuros: identidade, povo, mídia e cotas no Brasil**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

SOUZA, M. Angela. **O Movimento do RAP em Florianópolis: a Ilha da Magia é só da ponte pra lá**. Dissertação do curso em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC, 1998.

SOUZA, C. Eronildo. Estudo da Estrutura Interna e das Relações Sócio-Espaciais da Comunidade do “Mont Serrat” – Florianópolis-SC. Monografia do curso de Geografia. Florianópolis: UFSC, 1992.

SPINK, K. Peter. Pesquisa de Campo em Psicologia Social: uma perspectiva pós-construcionista. **Psicologia & Sociedade**, [online]. p.18-42, 2003.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STINGHEN, Caroline. Especial: o Monte Serrat e a consciência negra. **Jornal Hora de Santa Catarina**. 20 nov. 2016. Disponível em: <<http://horadesantacatarina.clicrbs.com.br/sc/geral/noticia/2016/11/especial-o-monte-serrat-ea-consciencia-negra-8374552.html>>. Acesso em: 24 jan. 2017;

VÁRZEA, Virgílio. **Santa Catarina – a Ilha**. Lunardelli. 2. ed. Florianópolis: Lunardelli, 1985 [1900].

WENZEL, Karine. Catarinenses lançam websérie Agô nesta sexta-feira em Florianópolis. **Diário Catarinense**. 20 nov. 2015. Disponível em <<http://dc.clicrbs.com.br/sc/entretenimento/noticia/2015/11/catarinenses-lancam-webserieago-nesta-sexta-feira-em-florianopolis-4910392.html>>

Acesso em: 04 jun. 2017. Acesso em: 04 jun. 2017.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimento de mulheres negras e estratégias políticas contra o racismo e o sexismo. In: Mulheres negras: um olhar sobre as lutas sociais, 2015.

WEST, Cornel. **Questão de raça**. Tradução: Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.