



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

THIAGO DA SILVA SANTANA

Fazendo-rios:

masculinidades quilombolas entre territórios e cuidados.

Florianópolis/SC

2025

THIAGO DA SILVA SANTANA

Fazendo-rios:

masculinidades quilombolas entre territórios e cuidados.

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Vânia Zikán Cardoso.

Florianópolis/SC

2025

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

Da Silva Santana, Thiago

Fazendo-rios : masculinidades quilombolas entre territórios e cuidados / Thiago Da Silva Santana ; orientadora, Vânia Zikan Cardoso, 2025.

288 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2025.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Antropologia da Família. 3. Masculinidades Quilombolas. 4. Homens Negros. 5. Quilombismo. I. Zikan Cardoso, Vânia. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Thiago da Silva Santana

Fazendo-rios:

masculinidades quilombolas entre territórios e cuidados.

Este trabalho, em nível de doutorado, foi avaliado e julgado adequado pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Profª Drª Vânia Zikan Cardoso (PPGAS/UFSC) - Orientadora.

Profª Drª Máira Samara de Lima Freire (PPGAS/UFSC) - Avaliadora interna.

Profª Drª Lorraine Leu Moore (LLILAS/UT at Austin) - Avaliadora externa.

Prof Dr Rafael Palermo Buti (Unila-BA) - Avaliador externo.

Prof Dr Marcelo da Silva (PPGAS/UFSC) - Avaliador externo.

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.



Documento assinado digitalmente

Rafael Victorino Devos

Data: 17/11/2025 20:45:15-0300

CPF: ***.965.620-**

Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof Dr Rafael Victorino Devos

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Universidade Federal de Santa Catarina



Documento assinado digitalmente

VANIA ZIKAN CARDOSO

Data: 16/11/2025 16:26:31-0300

CPF: ***.256.047-**

Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Profª Drª Vânia Zikan Cardoso

Orientadora

Universidade Federal de Santa Catarina

Dedico esta tese aos meus ancestrais,
meus familiares e meus futuros descendentes,
em especial, aos homens negros que virão.

AGRADECIMENTOS

Olorum Modupé.

Agradeço imensamente aos meus ancestrais, meus orixás - de Exú a Oxalá, em especial Ogum - e aos encantados amigos, que seguraram as minhas mãos, alimentaram a minha cabeça e me ajudaram a trazer ao mundo esse trabalho.

Agradeço também a minha família: Minha avó Antônia, cuja existência transformou a vida de muita gente e me deu caminhos para sonhar; Minha mãe e ao meu pai, Estela e Ismael, que me estimularam, deram forças, palavras e conselhos mesmo quando não sabiam que estavam fazendo isso; Ao meu companheiro Manu, com quem compartilho meus sonhos, meus planos, e com quem navego *fazendo-rios* neste encontro da vida; a minha irmã Patrícia, torcedora dos meus sonhos e companheira de histórias; aos meus sogros, Rosalva e Jairo, que sempre me apoiaram e me incentivaram, e principalmente, me abraçaram como família; minha cunhados e minha sobrinha, Ariane, Mano e Aisha, cuja presença e carinho tornaram minha jornada mais leve; aos meus avós maternos e paternos, meus tios e tias, meus primos e primas, e toda a família extensa (amigos e vizinhos da Bahia) que me estimularam para ser o primeiro doutor da família e com quem aprendi que ser o primeiro não é nada, se não abriremos caminhos para os nossos passarem.

Agradeço à minha orientadora, Prof^a Dr^a Vânia Z. Cardoso. Existem pessoas que mudam histórias - daquelas que transformam o curso dos nossos rios - e deixo registrado que Vânia é uma dessas. Obrigado por sua dedicação, orientação generosa e por sempre abrir caminhos com cuidado e sabedoria; ao programa e aos professores da Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC); espaço onde pude realizar esta pesquisa; ao GESTO e aos seus integrantes, em especial aos professores Vânia Cardoso, Scott Head e Viviane Vedana, por nos conduzir a discussões estratosféricas, que expandiram horizontes, desafiaram perspectivas e aprofundaram minha reflexão acadêmica e pessoal; ao Ebó Epistêmico e seus participantes, em especial às professoras Alexandra Alencar, Flávia Medeiros e Thainá Costa, que que compartilharam saberes, inspiraram debates e fortaleceram meu compromisso com a justiça racial e a educação antirracista; à minha supervisora no doutorado sanduíche, Lorraine Leu, que me recebeu e acolheu nos EUA, oferecendo cuidado, orientação e incentivo, e que me ajudou no desenvolvimento desta pesquisa; à FAPESC e à CAPES, pelo apoio financeiro que tornou possível a dedicação integral a este trabalho e o avanço desta pesquisa.

Agradeço às minhas irmãs de muitas vidas, Ana Paula e Sil; às amigas de infância, Érica, Rapha e Rê, que ainda acreditam muito em mim; aos amigos e colegas da universidade Sérgio, Guilherme, Letícia, Karina, Iadira (e ao bebê Helton), Milena, Jeoh, Jaque, Fábio, Priscila, Virgínia, Fernando, Bruna Fani, Patrícia, Giovanna, Isadora, Jackson, Éder, Greg, Verdi e Cid - assim como aos amigos do CAAIS; aos integrantes do MNU/SC, em especial Vanda Pinedo e Lourdinha Mina, companheiras de luta que sempre poderão contar comigo. Agradeço também aos amigos que fiz durante o doutorado-sanduíche e que levo para a vida: Lorraine, os Diegos, Ana Luiza, Charlene, Denise, Sam, Susanna, Carol, Antônio, João, D. Ana e Melissa e toda sua querida família americana que tão bem recebeu. Sou profundamente grato pelo apoio, pela partilha, pela escuta atenta às minhas histórias e pelos aprendizados que cada um me ofereceu.

Agradeço à banca pelo olhar atento, cuidadoso e analítico sobre meus escritos: à Prof^a Dr^a Lorraine Leu, à Prof^a Dr^a Maíra Samara Freire, ao Prof. Dr. Marcelo da Silva e ao Prof. Dr. Rafael Buti. Registro também minha gratidão àqueles que participaram da banca de qualificação - Prof^a Dr^a Samara Freire e Prof. Dr. Rafael Buti - cujas orientações foram fundamentais para as reflexões e amadurecimento desta tese.

Por fim, agradeço a todos os integrantes da minha pesquisa, os quilombolas de Santa Catarina, que abriram suas portas e me acolheram em suas vidas, como rios que se encontram e se entrelaçam, compartilhando histórias, memórias e saberes. Sem essa generosidade, esta pesquisa não teria o seu coração pulsante.

Axé!

Quilombos

Memórias I

*Queria ver você negro
negro queria te ver
se Palmares ainda vivesse
em Palmares queria viver.*

O gosto da liberdade sentido, cravado no peito
correr, sentir os campos ter a vida

Angola Janga

terra de negros livres

Ali toda vida

Toda raça, raiva, vontade

África

África (tão subitamente roubada)

Sonhos (tão subitamente assassinados)

Liberdade (tão subitamente trocada pela escravidão)

Memórias II

*Negro correndo livre
colhendo, plantando por lá
se Palmares ainda vivesse
em Palmares queria ficar.*

O ódio do feitor é pegajoso, fecundo
ele pode emprenhar até as mentes mais estéreis
com seu pênis de chicote.

Os feitores esparramam se gozo
nas costas dos malungos

Guiné, Ardras Congos, Agomés, Minas, Cafres

e o sangue jorrou com tanta força

que em Angola, fui Nagô, irmão de Haussá

Jeje, Tapa e Senty.

O cheiro nauseante do esperma da tortura
fez com que ficássemos juntos, usando nosso ódio mais comum.

Sonhos I

*O rei de Portugal
mandou ao meu povo matar
se Palmares ainda vivesse
em Palmares queria estar.*

Cumbe na Paraíba, Alagoas, Macaco e Subupira

Mangueira, São Carlos, Portela na Avenida

são quantos?

Ontem morri em Andalaquituche, Tabocas, Amaro, Acotirene

Hoje no Juramento, Borel, Turano, Salgueiro, Curuzu...

Morro subindo morro

rolo ladeira cada dia com decidido ar de defunto novo

quando desce a noite vejo em cada fundo de prato o reflexo da luz da vela
e sonhos para devorar

Sonhos II

*Te vejo meu povo feliz
teu sonho querendo sentir*

vou ter de matá-lo
com um certo prazer.
Por menos que conte a história
Não te esqueço meu povo
Se Palmares não vive mais
Faremos Palmares de novo.

José Carlos Limeira - Quilombos (2011).
(poema feito em homenagem a Lélia Gonzalez e Abdias do Nascimento, *in memoriam*)

RESUMO

Esta tese examina a construção e a desconstrução da masculinidade entre homens negros quilombolas em Santa Catarina, articulando três eixos centrais: a família, o território e as práticas de resistência e cuidado. Parte-se do entendimento de que os quilombos são territórios vivos, carregados de memória, ancestralidade e organização coletiva, nos quais as relações sociais e políticas se entrelaçam continuamente. A expressão “fazer rios é fazer família” sintetiza a maneira como essas comunidades constituem redes de parentesco estendidas, solidárias e muitas vezes matrifocais, desafiando modelos eurocêntricos de organização familiar. A pesquisa se apoia no feminismo negro e nos estudos de quilombismo, reconhecendo o protagonismo das mulheres na manutenção, transmissão e reprodução das comunidades. A masculinidade quilombola é concebida como campo de tensões e contradições, onde os homens são simultaneamente sujeitos da violência colonial e agentes de cuidado, proteção e resistência. O cuidado e a memória funcionam como lentes analíticas: o ato de cuidar não é apenas ético, mas político, conectando indivíduos e gerações, sustentando projetos de vida e reforçando vínculos com a ancestralidade. As práticas cotidianas revelam uma relação de interdependência com a terra e a noção de que o quilombo acompanha o quilombola, transformando o território em extensão viva da comunidade e de sua herança ancestral. A metodologia baseou-se em observação participante realizada com integrantes de comunidades quilombolas catarinenses, incluindo, entrevistas etnográficas e escuta comprometida. A pesquisa adotou uma etnografia itinerante e relacional, seguindo passos, rastros e conexões, acompanhando movimentos que atravessam comunidades, universidades, reuniões políticas, festas religiosas e espaços de negociação com o Estado. O percurso foi conduzido pelos encontros, convites e acontecimentos, uma etnografia multi-situada, e se configurou como uma prática de seguir redes vivas, permitindo acessar diferentes comunidades a partir de vínculos previamente estabelecidos. Essa forma de fazer campo também respondeu às condições concretas da pesquisa, marcadas pela dispersão geográfica das comunidades e pela impossibilidade de uma presença contínua em todas elas, exigindo uma postura implicada, adaptativa e atenta aos tempos de deslocamento, maturação e reciprocidade. Os achados indicam a interconexão entre masculinidade, família e território, destacando a resignificação da masculinidade por meio da reciprocidade, do cuidado e da proteção coletiva, bem como as estratégias de resistência frente ao racismo estrutural e à violência institucional. A tese está estruturada em quatro capítulos, que vão desde os desafios metodológicos da pesquisa até a análise das dinâmicas familiares, das contradições de gênero

e da relação intrínseca entre comunidade, território e masculinidade. Em síntese, o trabalho demonstra que a masculinidade, a família e o território são práticas políticas e éticas, profundamente entrelaçadas, que garantem a resistência à colonialidade, a afirmação de direitos e a preservação da memória coletiva.

Palavras-chave: Masculinidades Quilombolas; Antropologia da Família; Território Quilombola; Homens Negros; Quilombismo.

ABSTRACT

This dissertation examines the construction and deconstruction of masculinity among Black quilombola men in the state of Santa Catarina, articulating three central axes: family, territory, and practices of resistance and care. It begins from the understanding that quilombos are living territories - spaces imbued with memory, ancestry, and collective organization - where social and political relations are continuously interwoven. The expression “to make rivers is to make family” synthesizes how these communities create extended, solidaristic, and often matrifocal kinship networks that challenge Eurocentric models of family organization. The research draws on Black feminist thought and quilombismo studies, recognizing the central role of women in sustaining, transmitting, and reproducing quilombola communities. Quilombola masculinity is understood as a field of tensions and contradictions in which men are simultaneously subjects of colonial violence and agents of care, protection, and resistance. Care and memory function as analytical lenses: caring is not only an ethical act but a political one, connecting individuals and generations, sustaining life projects, and reinforcing ties with ancestry. Everyday practices reveal relations of interdependence with the land and the notion that the quilombo travels with the quilombola, transforming territory into a living extension of the community and its ancestral heritage. Methodologically, the research is grounded in participant observation conducted with members of quilombola communities in Santa Catarina, including ethnographic interviews and a commitment to attentive, relational listening. The study adopts an itinerant and relational ethnography, the ethnographic trajectory followed footsteps, traces, and connections, accompanying movements that traverse communities, universities, political meetings, religious festivals, and negotiation arenas with the State. The fieldwork path was shaped by encounters, invitations, and unexpected events - configured as a multisited ethnography and as a practice of following living networks that enabled access to different communities through previously established relationships. This mode of doing fieldwork also responded to concrete research conditions, marked by the geographical dispersion of communities and the impossibility of maintaining continuous physical presence in all of them, requiring an implicated, adaptive posture attentive to the temporalities of travel, relational maturation, and reciprocity. The findings highlight the interconnection between masculinity, family, and territory, emphasizing the reconfiguration of masculinity through reciprocity, care, and collective protection, as well as strategies of resistance to structural racism and institutional violence. The dissertation is structured into four chapters, ranging

from methodological challenges to the analysis of family dynamics, gendered contradictions, and the intrinsic relationship between community, territory, and masculinity. In sum, the work demonstrates that masculinity, family, and territory function as deeply intertwined political and ethical practices that sustain resistance to coloniality, affirm rights, and preserve collective memory.

Keywords: Quilombola Masculinities; Anthropology of the Family; Quilombola Territory; Black Men; Quilombismo.

LISTAS DE FIGURAS

Figura 1 - Reunião da Comunidade de Toca junto a Secretaria de Turismo de Paulo Lopes.	42
Figura 2 - Novo nome da Comunidade Quilombola da Taboa.....	50
Figura 3 - Taboa.....	51
Figura 4 - Tinho e o Quilombo da Taboa.....	53
Figura 5 - Rio Mampituba passando por dentro da comunidade São Roque.....	56
Figura 6 - Do Alto da Invernada dos Negros.....	60
Figura 7 - Uma das entradas da Comunidade Quilombo Invernada dos Negros.....	62
Figura 8 - Mapa de Santa Catarina.....	64
Figura 9 - Tinho, o griô.....	83
Figura 10 - Encontros no Quilombo da Taboa.....	88
Figura 11 - Emerson, o professor.....	92
Figura 12 - Dito e suas terras.....	98
Figura 13 - Seu Afonsinho e Dona Maria do Quilombo São Roque.....	102
Figura 14 - Cafezinho com D. Nete e Tinho.....	116
Figura 15 - Mesa farta, conversa boa.....	118
Figura 16 - Havia um pé de siriguela no caminho.....	120
Figura 17 - Escola Quilombola de Toca.....	195
Figura 18 - Seu Afonsinho, Thixo, parte do bananal e o abacaxizeiro.....	199
Figura 19 - Seu Afonsinho e o companheiro Thixo.....	202
Figura 20 - O Rio Mampituba na comunidade Quilombola São Roque.....	203
Figura 21 - O Pico da Pedra Branca.....	207
Figura 22 - A escalada de Tinho.....	219
Figura 23 - Casa de Umbanda de Bil e Érika.....	223
Figura 24 - Roselete, a primeira quilombola professora da Universidade Federal de Santa Catarina.....	233
Figura 25 - Seu Antônio, capa de livro.....	235
Figura 26 - Lagoa do Óleo.....	247
Figura 27 - Afundando.....	248
Figura 28 - Marcas do tênis arrancadas e queimadas pelo solo.....	249
Figura Anexo 1.....	282
Figura Anexo 2.....	283
Figura Anexo 3.....	283
Figura Anexa 4.....	284
Figura Anexa 5.....	284
Figura Anexa 6.....	285

LISTA DE ABREVIACÕES

BA - Bahia

CF - Constituição Federal

FCP - Fundação Cultural Palmares

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

IPTU - Imposto Sobre Propriedade Predial e Territorial Urbana

LEEQ - Licenciatura de Educação Escolar Quilombola

MP - Ministério Público.

MNU/SC - Movimento Negro Unificado de Santa Catarina

NUER - Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas

ONG - Organização Não-Governamental

PPC - Projeto Político Pedagógico

PT - Partido dos Trabalhadores

SC - Santa Catarina

UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO ou Pessoas Negras também sonham: sonho, imaginário e ancestralidade como fundamento de quilombo.....	15
CAPÍTULO UM: Práxis antropológica e práxis jurídica: o campo dá, o campo quer tudo aomesmotempoagora.....	33
1.1 Das comunidades e dos interlocutores.....	47
CAPÍTULO DOIS: Fazendo Rios, fazendo Famílias Quilombolas.....	67
2.1 Mortalha d'alma.....	73
2.2 Pai é Pai.....	80
2.3 Surgiram comentários, que eu logo os abafei: sou gay.....	102
2.4 Os netos, a vaca e os forasteiros.....	112
2.5 Ausências e presenças do homem negro quilombola.....	121
2.5.1 Ser ausentado.....	129
2.5.2 Se ausentar.....	134
CAPÍTULO TRÊS: Masculinidade em Disputa: resistências, violências e a (re)produção do poder.....	141
3.1. Quem me ajudou a curar foi ele.....	143
3.2. Prisões e resistências.....	147
3.3. Padres, porcos e assombrações.....	153
3.4. Estruturas de Poder.....	160
3.5. Violência simbólica.....	167
3.6. Lugares à mesa e pedras no caminho.....	177
INTERLÚDIO.....	186
CAPÍTULO QUATRO: Terra de Pretos e Pretos da Terra.....	188
4.1. Legado, memória e plantações.....	200
4.2. O ontem, o hoje e o amanhã quilombola.....	209
4.3. Terra: escola do mundo, que te dá de comer, corpo-vivo de quilombo.....	219
4.4 Fazer quilombo de novo.....	221
4.5 Seu Antônio e o Espírito-Santo.....	228
4.6. Ir, voltar, ficar e permanecer.....	231
4.7. Lagoas, sustentos e mudanças.....	237
CONCLUSÃO ou Atenção aos chamados!.....	251
REFERÊNCIA.....	261
ANEXO.....	282

INTRODUÇÃO ou Pessoas Negras também sonham: sonho, imaginário e ancestralidade como fundamento de quilombo.

Nã alá sí bèrè tání mú se!¹
Mãe Stella de Oxossi (2018)

Mesmo enterrado, estarei vivo [...]
 Nós somos o começo, o meio e o começo. Nossas trajetórias nos
 movem, nossa ancestralidade nos guia.
Negô Bispo (2015).

Como, se tudo isso sou eu?
 Quilombos, meus sonhos.
 Sofro de uma insônia eterna de viver vocês.
 Vivo da certeza de renascê-los amanhã
José Carlos Limeira (2011)

A morte ou a vida enriquecida
 aquecida de amor e comida.
 [...]
 A morte ou a vida cheia de verdade
 Plena de igualdade e verdade
 [...]
 Há uma esperança na tocaia da fúria:
 A vida crivada de sonhos
 De balas de mel da boca do mundo.
Luís Silva Cuti (apud Nascimento, 1980)

Sonhamos além dos cercados. O campo em que semeamos é vasto e
 ninguém, além de nós, sabe que também inventamos a nossa própria
 Terra Prometida. É lá que conseguimos semear nossas sementes. Em
 campos acidentados - sabemos exatamente como pisar suas colinas e
 planícies - a cada momento nossos ancestrais nos vigiam e
 aprendemos com eles a trilhar os caminhos das pedras e das flores.
Conceição Evaristo (2011)

Esta tese nasceu de um sonho.

Reconheço as múltiplas interpretações desta afirmação, então, reescrevo-a: Esta tese nasceu dos meus imaginários. O griô encantado Antônio Bispo - *nosso Negô Bispo* - (2023) dizia não preferir falar de sonhos, mas de imaginários que não se acabavam quando acordamos. Contudo, é interessante como a palavra “sonho” pode significar tantas coisas, ainda mais se tratando de uma pesquisa sobre pessoas quilombolas no Sul do Brasil. E

¹ O sonho é o começo da realização (**tradução**). PAI PAULO DE OXALÁ. Momento único com Mãe Stella de Oxóssi. *Extra*, 28 dez. 2018. Disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/pai-paulo-de-oxala/momento-unico-com-mae-stella-de-oxossi-23332535.html>. Acesso em: 19 jun. 2025.

dependendo do contexto social e cultural, pode ter diversas interpretações. Em português, por exemplo, ela pode ser tanto um verbo quanto um substantivo.

Esta tese - sobre pessoas quilombolas de Santa Catarina - não é sobre sonho, mas surge dos encontros do sonhar, do entrelaçar de uma cartografia afetiva que se desenhou entre mim e meus interlocutores, formando uma teia orgânica de experiências. O “sonho”, “sonhar”, “sonhei” nos atravessava de diversas maneiras, emergindo implicitamente mesmo quando não explicitado, transcendendo o contexto imediato da conversa. Ele persistia, como um fio condutor.

Foi essa sensação que me atravessou quando na garagem de Dona Nete, do Quilombo da Taboa, parei para beber água e fui acolhido por seu sorriso espontâneo - contrastado pelo olhar cauteloso de seu marido, uma cena sobre a qual voltaremos a discorrer. Em poucos instantes, entre trocas de olhares e gestos, estávamos sentados nos bancos de madeira que ela guardava com especial zelo, reservados apenas àqueles a quem dedicava um afeto particular, me contou. O vento frio assobiava em prenúncio de chuva, misturando-se ao chilrear dos pássaros e compondo a ambiência daquele encontro. Entre conversas, Dona Nete me interrompeu com uma pergunta inesperada: *"Eu já te contei do sonho que tive quando estava grávida do Bil?"* Por um instante, pensei em responder: *Como assim? Nos conhecemos há meia hora!*, o que me levou a crer que, assim como ocorria comigo, parecia que nos conhecíamos há muito tempo, então, apenas sorri e disse: *"Me conte agora!"*

"Eu não tive barriga, em nenhuma das minhas gravidez, ninguém percebia que eu estava grávida, foi assim no primeiro, no segundo, foi assim em todos, né, João?" Perguntou, Dona Nete trazendo o marido para a conversa.

"É" respondeu João, ainda desconfiado.

Eu estava dormindo, eu não lembro se sonhei ou se ele estava ali, eu sei que era uma mensagem de meu irmão que havia morrido, e estava sentado na minha cama dizendo ‘seu filho, esse de agora, tem que nascer no hospital, ele não pode nascer em casa, Nete’. Não tive medo, sabia que como sonho ou não, era o melhor para mim, e no final ele estava certo. Bil foi o único filho que nasceu com o cordão umbilical enrolado no pescoço, se tivesse nascido em casa como os irmãos, ia morrer! (D. Nete, 2025).

Compreendi a importância do sonho para as comunidades, e como ele estava interligado com a vida e com a morte, mas, principalmente, com o *estar no mundo*. “Sonhar”, que pode parecer algo utópico quando dito em voz alta, havendo até um certo constrangimento, inocente demais para a vida adulta, lúdico demais para os realistas - também pode ser um meio de movimentação entre mundos. Mas também compreendo que sonho, para corpos negros, nem sempre é uma possibilidade. Há camadas de medo, de

cansaço, de descrença que atravessam a experiência preta de desejar o futuro. Sonhar, nesse contexto, é um gesto radical. Mas também é um gesto negado. A impossibilidade preta de sonhar não é apenas subjetiva - é uma consequência colonial. O racismo não se limita ao controle dos corpos: ele se estende à imaginação. Mãe Stella de Oxóssi (2018), nos ensinou que é preferível sonhar do que se iludir, não estou me referindo - e acredito que a yalorixá também não - a um olhar da vida capturado por uma semântica embranquecida, talvez essa seja a definição mais relevante desta palavra, sonhar é buscar e não um escape, desse modo, é preciso imaginar, e solidificar o sonho faz parte do sonhar e do realizar.

Sendo assim, Bispo e Stella fazem um diálogo interessante. Ora, não é apenas um sonho o que D. Nete nos apresenta, senão, uma continuação do nosso imaginário que está interligado com quem somos, vivemos e aprendemos. Com as tramas do passado e os desdobramentos de um devir mundo.

Me encanta esses múltiplos possíveis do sonhar, porque, como disse inicialmente, esta tese nasceu de um sonho. Foi em uma daquelas madrugadas de escrita da dissertação, no ano de 2021, após um dia exaustivo de trabalho, busquei repouso e sonhei. Talvez, em um período anterior ao meu aprofundamento na antropologia, essa experiência onírica tivesse sido compreendida por mim sob uma ótica distinta. Contudo, hoje, como antropólogo, reconheço que os sonhos não são meramente fenômenos individuais ou subjetivos. Assim, peço licença ao leitor para adentrar no mais íntimo de minha subjetividade, naquilo que também pode parecer desimportante para uma tese, mas que, espero, no mínimo, vá te levar a uma viagem afro-cosmológica.

No sonho que originou esta tese, eu estava sentado em um lugar desconhecido, eu era o último de uma fila com pessoas vestindo branco, essas pessoas se tornaram meus próprios familiares, e a partir daquele momento, sabia que eu estava em um quilombo. O *xirê*² ocorria só com orixás femininos, as *yabás*, em um girar de saias amarelo-ouro, vermelho-fogo, azul-esverdeado entre outras; danças sincronizadas em um afro-ballet. Não tinha ninguém: nenhum Ogã nos atabaques ou qualquer outro instrumento musical, ninguém visível aos meus olhos, mas *Rum*, *Rumpi* e *Lê*³ tocavam. Eu sentia uma angústia, porque parecia que algo estava errado e era culpa minha. Até que uma mulher negra, se inclina na fileira da minha família e me pergunta: *Thiago, cadê Ogum?*⁴

Acordei.

² Quando se canta e toca instrumentos para pessoas incorporadas com orixás, que dançam em roda; esse movimento chama-se Xirê.

³ O nome que se dá aos atabaques no Candomblé.

⁴ Ogum é o orixá do ferro, desbravador de caminhos, orixá da tecnologia.

Vamos por partes.

Primeiro: aquela mulher negra era Maria Cafô ou Maria de Ogum Xoroquê, uma mãe de santo que viveu em Maragogipe na Bahia (BA) lá pelas bandas de 1800 e alguma coisa - a oralitura (Martins, 2003) da minha família, nos conta que Cafô era tão requisitada que até curou um dos governadores do Estado de uma doença gravíssima e que quando ele foi agradecer, o homem bateu cabeça em seus pés, em sinal de respeito - Maria Cafô é minha tataravó.

Segundo: Ogum? Porque ela estava me perguntando sobre Ogum? Eu recordava que tinha feito obrigação fazia uns dias, mas nenhum orixá da minha cabeça era o senhor dos ferros; mais tarde, em consulta com uma yalorixá que cuida da minha família, descobri que Ogum Xoroquê⁵, de uma das maiores mães de santo que o recôncavo baiano já teve, tinha me escolhido como herdeiro (quem é do axé sabe que esse parágrafo tem um pouco de orgulho e um pouco de desespero).

Terceiro: mas não era só Ogum que estava faltando naquele xirê, faltava Xangô, Oxóssi, Obaluaiê e tantos outros orixás masculinos, *os aborós*, para aquela dúvida recebi que a resposta era outra, não revelada. Mas ela veio. Eu já estava finalizando a minha dissertação sobre o Caso Gracinha (Santana, 2021), mãe negra e quilombola que perde a guarda das filhas menores, por, entre tantas coisas, racismo institucional, quando me deparei com uma coisa: *cadê o pai das meninas?* Eu mesmo não sabia sequer seu nome. Nenhuma das pessoas entrevistadas citou qualquer coisa em relação a ele, a promotoria do caso alegou que ele era dependente químico e que vivia “de favor” na casa da nova esposa (Santana, 2021). Nesta lógica percebi que as filhas de Gracinhas, condenadas a viver com uma família branca de outra cidade, tinham pai, irmãos, tios, primos e que todos nós, envolvidos com aquela situação, de alguma forma havíamos esquecido disso.

Assim o homem negro havia sumido de todos os lugares.

Até de mim.

E se, por ventura, você não saiba, eu sou um homem negro.

O chamado pelo orixá cortador de cabeças, perdoe-me os mais céticos, era um chamado para que eu mesmo pudesse olhar para os homens quilombolas. Era um pedido de Ogum, de Negô Bispo, de Abdias do Nascimento, de Frantz Fanon, de Guerreiro Ramos e de tantos pesquisadores negros em que me inspiro e que hoje resguardam-se no *orum*⁶.

⁵ Xoroquê é uma qualidade de Ogum, pode a qualidade ser determinada com o local onde o orixá é encontrado, a relação que ele tem com outros orixás ou ainda se é novo ou mais velho. Neste caso, Xoroquê vem na relação de Ogum com seu irmão Exú.

⁶ O mundo espiritual da mitologia Iorubá.

Parafraseando Jeferson Tenório (2021), foi um pedido dos que partiram para que eu pudesse regressar a mim⁷, para que eu pudesse entender e me reconhecer, antropológicamente, para que eu pudesse entender o que é luta coletiva.

No entanto, logo no início desta pesquisa, recebi um ensinamento importante: *Não existe falar de homens quilombolas, sem as mulheres quilombolas, não existe quilombo sem elas, não existe homem sem elas*, disse-me Tinho, do quilombo Taboa, e muitos outros homens quilombolas de formas e comunidades diferentes. É por isso que essa tese irá comungar com eles e com elas - pois só na convivência, no diálogo e na partilha com esses sujeitos/as políticos/as construtores/as de quilombo, é possível compreender suas masculinidades. Meu tema, portanto, não são simplesmente os quilombolas, mas estes homens negros em suas relações, nos entrelaces da vida política e familiar, nos sonhos e imaginários que constroem e mantêm o quilombo.

Se os sonhos são, como venho tentando sugerir, um lugar da extensão do nosso imaginário e uma interligação com a nossa ancestralidade, se são auxílios, refletindo afropindóramicamente (Bispo, 2023), que recebemos, seja dos *xapiri*⁸ (Kopenawa e Albert, 2015), dos orixás, exús ou eguns⁹, destaca-se nessa comunicação entre os vivos, os ancestrais e as divindades, a importância dos sonhos como uma forma de contato contínuo (Mãe Stella de Oxóssi, 2006; Mãe Beata de Yemanjá, 2002). Ou ainda, como Ailton Krenak aponta, o “sonho não se limita ao dormir e sonhar, mas é percebido como um exercício de buscar no sonho respostas e orientações” (Krenak *apud* Comin, 2022, p. 268); Ou até mesmo, como evidenciou Malinowski (1922), ao afirmar que os sonhos estavam intrinsecamente conectados às relações sociais e às dinâmicas cotidianas de seus interlocutores; e Lévi-Strauss (1996 [1955]) que entendia os sonhos como operadores de narrativas simbólicas que

⁷ “Hoje, prefiro pensar que você partiu para regressar a mim” (frase original - p. 10, 2021).

⁸ Os sonhos, para o povo Yanomami da comunidade *Pya ú*, na região do *Toototopi*, como nos conta Hanna Limulja (2022), são enviados pelos espíritos, os *xapiri pe*, na tentativa de auxiliar os seus, contudo, os sonhos também são os desejos dos outros, daqueles que estão pensando em você, que está sonhando. Davi Kopenawa Yanomami (2015), explica que os sonhos são um meio fundamental de comunicação com os *xapiri*, que trazem ensinamentos e avisos, permitindo aos xamãs compreender o mundo e proteger suas comunidades.

⁹ Como chamamos os mortos no candomblé.

traduzem esquemas culturais e modos de percepção do real¹⁰; deste modo, reafirmo que o sonho é, antes de tudo, uma continuação de si e uma resposta do outro.

Todavia, a temática “sonho” sempre entrelaçou-se em minhas conversas em campo de formas tão diferentemente abundante que, por vezes, tomava sentimentos e proporções completamente distintas. Tinho, que vocês conhecerão com mais detalhes mais para frente, foi o primeiro a comentar sobre sonho comigo: *Sonho é desejo. Daquilo que está por vir e o que te move até ele*. Fran, outra quilombola da Taboa, me conta que sonhar é: *fazer meus filhos realizarem, que não precisem pegar na enxada e sim, na caneta*. Rafael, do quilombo Toca, ao comentar sobre sonho me informou: *meu sonho é prosperar com a minha comunidade*. Lu Kilombola, do quilombo Aldeia, descreveu-os: *meus sonhos são individuais, e, ao mesmo tempo, meus sonhos não são individuais, são coletivos, não consigo pensar em alguma coisa que eu faça que não esteja atrelada à minha ancestralidade*. Então, de fato, Tinho tem razão: o sonho é desejo. O imaginário, de Bispo, é desejo. Aquilo que está na nossa mente, na nossa estrutura social, formador de nossos mitos, aquilo que conversa com nossos ancestrais, com nossos orixás, que vem pelos xapiri. O sonho, como aponta Tadiar (2004), pode até ser capturado pelo sistema dominante, que tende a transformá-los em fantasias, mas nunca de forma totalizante, afinal, os sonhos também são moldados por lógicas e resistências.

É o que nos ensina o Dr. Martin Luther King (1963), que tinha um sonho onde negras e negros sejam julgados pelo seu caráter e não por sua cor; e bell hooks (1994) que nos revela que devemos compreender o sonho como um ato de transgressão, uma forma de criar um mundo alternativo, um ato revolucionário da luta para reverter as estruturas de poder que dão base ao racismo; ou ainda como Angela Davis (2016a), que recorre ao sonho como conceito político, sendo espaço de resistência ativa na luta por liberdade; ou como orientou o grande Abdias do Nascimento (1980) que observou que o sonho é um projeto de reconstrução de nossa identidade, sendo o quilombo o sonho coletivo do povo negro; ou, como instrui *nossa poetisa*, Conceição Evaristo (2016), o sonho é a afirmação da existência e resistência à marginalização.

¹⁰ Outros antropólogos clássicos versavam sobre os sonhos. Mauss (1936), em sua teoria das “técnicas do corpo”, propõe que os sonhos constituem práticas socialmente aprendidas, sendo modulados por formas culturais de percepção e experimentação do mundo, assim, o autor aponta que o ato de sonhar é aprendido e repassado em sociedade por uma tradição, ensinada por uma educação da atenção. Já Edward Tylor (1871) argumenta que os sonhos desempenhavam um papel central na formação das crenças religiosas, assim é a relação com a morte e com a vida que faz parte do ser humano e contribui para o desenvolvimento do animismo como matriz das religiões. Não descarto as distintas perspectivas antropológicas, isto porque em suma, pode ser entendido que os autores transcendem a subjetividade individual para a interpretação do que poderia ser o sonho (sistemas simbólicos, estruturas sociais e/ou regimes de crenças).

Compreendo que, de alguma forma, as ideias destes autores já haviam germinado dentro de mim, quando o sonho/imaginário se mostrou tão presente na elaboração do meu doutorado. E por mais que tenhamos a tendência de separar os sonhos em verbos e substantivos, como fiz até o momento, no entanto, nesta lógica de confluências de saberes, se fundem as compreensões. Aquilo que nos impulsiona, aquilo que encheia e transforma os desejos em coletividade.

Os sonhos dos quilombolas são, então, um modo de construir vida, interligados entre os ancestrais, os presentes e os futuros descendentes destes, é afirmar direitos e é manter viva a memória, sonhar/imaginar é uma forma de conhecimento, é organização e resistência e é entrelaçamento entre os indivíduos. Quando D. Nete, Tinho, Fran, Rafael e outros estão narrando seus sonhos, estão tecendo imaginários coletivos. Em suma, quando eles falam dos “sonhos do dormir” e os “sonhos políticos”, então englobando estes, ampliando suas significações, trazendo para suas realidades um espaço legítimo de comunicação que orienta a vida e a existência. Não existe, portanto, uma separação rígida entre a experiência onírica e a política e isso não desqualifica o debate, como podem alguns acreditar, mas sim, reforça os entrecruzados de um projeto de vida e desafia categorias ocidentais entre o real e o imaginário.

Como homem negro, vivo a realidade massacrante da indiferença dos sentimentos; para nós, é impossível sonhar. Ou melhor, é assim que a sociedade nos desencoraja a acreditar e imaginar futuros, criando obstáculos que nos mantém nas mesmas condições de trabalho, de estudo de outrora; bem como, tentam controlar o nosso saber, nosso criar, o nosso imaginar. Para os quilombolas, em especial, aqueles que estão geograficamente em Santa Catarina, os obstáculos se intensificam e são manifestados no racismo estrutural e epistêmico, estão relacionados à perda de direitos, de acesso, de possibilidades e de oportunidades. Nesta impossibilidade do sonhar, os negros e quilombolas de Santa Catarina, interlocutores desta pesquisa, são mantidos numa ordem social racista que impõe a desnaturalização da humanidade, e ao romperem diutornamente com essa violência simbólica emergem fortificados pela resistência negra e em busca do direito do sonhar/ do imaginar.

Assim, pessoas negras sonham. Homens negros e Mulheres negras, pessoas negras quilombolas sonham. Sonhos coletivos e sonhos que se seguram, se apoiam, um no outro, para se realizar. Sonhos que são sustentados por mulheres e homens que sonharam muito e puderam pouco, mas que mantêm a esperança do/no sonhar. Foi assim que compreendi que o papel político exercido nas comunidades faz parte de um sonho - daqueles *abdinianos* - mas que, em muitos casos, é guiado por mãos matriarcas. Se procurei o papel político dos

homens negros quilombolas, inicialmente, nesta pesquisa, descobri que existem caminhos que se traçam juntos, ainda que, muitas vezes a pegada do fronte de batalha seja da mulher.

Como nos ensina Lélia Gonzalez (1988), existe uma experiência da diáspora comum entre negros, sejam eles homens, mulheres, cis, trans, homossexuais, heterossexuais, ricos ou pobres, o enfrentamento contra a dominação colonial, ainda que possamos e devamos estar atentos às multiplicidades e heterogeneidades dos indivíduos de grupos mais marginalizados. Por isso a importância da consideração da intersecção de raça, gênero, classe, sexualidade e geografias, para que não caiamos no masculinismo (Connell, 1995) de acreditar que mulheres negras estão hostilizando homens negros, que não existe opressão de gênero e sexualidade contra elas e a comunidade LGBTQIAP+, ou que pessoas negras ricas e pobres passam por obstruções sociais idênticas; até porque esta tese reconhece as diversidades estético-corpóreas (Lino Gomes, 2011), os plurisaberes e os ensinamentos do feminismo negro.

Deste modo, vale destacar que a presente investigação se apoia significativamente no feminismo negro como perspectiva teórica e metodológica. Isto porque, como autor, meus primeiros direcionamentos no campo étnico-racial foram através de mulheres negras: como Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro e Beatriz Nascimento; na minha vida pessoal sempre estive em volta de fortes mulheres que me apoiaram, ensinaram e conduziram, como minha mãe, minha avó Antônia, minha irmã, minha sogra, minha orientadora, minhas amigas, minhas professoras, fez sentido para mim entender a importância das mulheres nesta tese, uma vez que acreditamos que um quilombo é a memória viva de um povo. Memória guardada, cultivada e repassada, especialmente pelas mulheres. Tecelãs da história. Corro o risco de incorrer em pieguice, ao parafrasear Ruth Landes (1947), mas é importante perceber que muitas Cidades são das Mulheres na construção do país e dos quilombos. É a partir desse referencial que se busca compreender como o homem quilombola constrói, desconstrói e reconstrói sua masculinidade, articulando suas relações com a família, a terra e o trabalho. Essa construção não ocorre de maneira isolada, mas se dá em constante diálogo com práticas de resistência à violência e às estruturas coloniais que historicamente impactam sua vida e a de sua comunidade, revelando como a masculinidade se forma em tensão com desigualdades de gênero, raça e poder.

Portanto, esta tese investiga a construção da masculinidade de homens negros quilombolas de Santa Catarina, tomando a sua família, o seu território e a sua luta contra-colonial como eixos estruturantes dessa experiência. Argumentamos que a família quilombola não é uma estrutura fixa, mas um sistema vivo de laços que se expandem, se

remodelam e fluem como afluentes de um rio. Essa concepção desafia o modelo tradicional e nuclear de família e evidencia que a masculinidade negra quilombola, e sua influência, por exemplo, sobre a paternidade negra é, ao mesmo tempo, um ato de resistência e um compromisso ético com o cuidado, a responsabilidade e a afirmação identitária. Buscamos mostrar que a aceitação da sexualidade no interior das comunidades contrasta com o racismo e a homofobia enfrentados na sociedade majoritária, tornando o apoio familiar quilombola uma fonte crucial de força e resistência. Analisamos a dicotomia “ausência-presença” do homem negro, destacando que a ausência física, frequentemente interpretada como abandono, é muitas vezes resultado de “deslocamentos forçados” produzidos por estruturas de desigualdade, como o racismo institucional e a falta de oportunidades. Diferenciamos o “ser ausentado” - a ausência imposta pelo Estado ou pela sociedade - do “se ausentar”, quando o afastamento é fruto de escolha individual, mas enfatizamos que ambas as situações causam formas diversas de sofrimento e impactam a organização familiar quilombola.

Apontamos que a violência do Estado se inscreve diretamente nos corpos dos homens negros quilombolas, configurando um regime necropolítico que administra não apenas a vida, mas também a morte - física e simbólica - de corpos negros. Nesse contexto, a masculinidade é moldada pela urgência de sobreviver e pela criação de estratégias cotidianas de resistência. Buscamos expor que a violência, não apenas simbólica, que atravessa esses homens, os fragiliza, mas é reelaborada por práticas éticas de cuidado e proteção, em contraste com a imagem de irracionalidade e periculosidade que lhes é frequentemente atribuída. A masculinidade quilombola, assim, se revela como um campo de tensão e contradição: os homens são, ao mesmo tempo, vitimizados pelas estruturas raciais e agentes que podem reproduzir opressões. Esse dilema se expressa na luta por dignidade e pertencimento, que os coloca diante de duas alternativas: buscar reconhecimento na sociedade hegemônica - com o risco de assimilar valores patriarcais e individualistas - ou afirmar uma masculinidade enraizada na solidariedade, no cuidado e na resistência coletiva que caracterizam a vida no quilombo.

Aprofundamos a compreensão da interconexão vital entre os homens quilombolas, suas famílias e o território que habitam, buscando compreender como a relação com a terra torna-se muito mais do que subsistência material. Neste sentido, exploramos como a terra torna-se um repositório de memória, história e ancestralidade, que molda a identidade e a própria masculinidade quilombola. Argumentamos que o quilombola não apenas possui a terra - ele pertence a ela. Essa relação de pertencimento e reciprocidade forja uma masculinidade que se mede não pela dominação, mas pelo cuidado, pela proteção e pela

transmissão de saberes ancestrais. O trabalho na roça, a pesca e a gestão dos recursos naturais emergem como práticas formadoras de caráter, construindo um senso de responsabilidade e de compromisso com o coletivo, em contraste com os modelos de masculinidade hegemônicos. Destacamos que a luta pela terra é, em última instância, uma luta pela vida, pela continuidade da família e pela preservação de uma identidade que transita entre o quilombo e a cidade sem se perder. O território quilombola se revela, assim, como espaço de resistência e de reinvenção, onde vida e memória se entrelaçam de forma indissociável.

Se ao longo do processo colonial brasileiro, os quilombos se consolidaram como expressões históricas de insubmissão e de reelaboração sociocultural frente à violência estrutural da escravidão, sua perpetuação está interligada à relação de proteção e à base criada e divulgada pelas mulheres negras, que os compreendiam como mais do que espaços de refúgio, mas territórios de elaboração de uma outra ordem social, em que a autonomia e a coletividade se tornavam práticas políticas fundamentais. Como nos lembra Clóvis Moura (1988), o quilombo é o signo do despertar da resistência no sujeito colonizado.

Vale destacar que o surgimento de quilombos em território brasileiro é documentado desde 1575, na Bahia (Schwartz, 1987), e se espalhou por todo o período colonial, conformando uma multiplicidade de formações - mocambos, quilombos, aldeamentos - que, embora distintos em suas composições internas, compartilhavam a oposição às dinâmicas coloniais. Em Santa Catarina a historiografia regional evidencia a presença significativa de africanos desde o século XVII, inseridos em atividades econômicas locais como a pesca de baleias e a produção de alimentos (Mamigonian e Vital, 2021). A resistência dos escravizados manifestou-se através de fugas temporárias e definitivas, além de formação de quilombos que mantinham relações estratégicas com a sociedade ao redor, desafiando interpretações que os retratam como isolados, como apontou Martha Rebelatto (2019). Ainda carecemos de registros mais detalhados sobre os primeiros quilombos¹¹, dentro os quais destaca-se a

¹¹ Vale destacar que a vida pós-diáspora de negros escravizados em Santa Catarina ocorreu e foi importante para o desenvolvimento econômico da região, ainda que exista a narrativa dominante de uma região formada exclusivamente por imigrantes europeus. Historiadores evidenciam a presença significativa de africanos desde o período colonial, inseridos em atividades econômicas locais como a pesca, a produção de alimentos e o trabalho urbano, como evidenciaram Beatriz Mamigonian e Joseane Vidal (2021). Nesse contexto, Claudia Malavota (2021) descreve um episódio que ilustra a vivência cotidiana e a organização social desses grupos: “Num dia de dezembro em 1844, o preto africano forro Francisco de Quadros, vestido com seu chapéu, calça de casimira azul, colete branco e sobrecasaca de pano, percorre as ruas da pequena Vila do Desterro em direção à Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, para participar de mais uma reunião da Irmandade homônima, da qual era irmão. O cenário que se descortina ao seu redor enquanto caminha é o de uma pequena vila cercada por morros, cortada por alguns riachos e fontes de água. Acompanhando seus passos desde a saída de sua casa na Rua da Palma, percorremos o bairro da Figueira, nas imediações do porto, local de chegada de pessoas e de produtos. Talvez o nosso caminhante tenha observado o balançar das bandeirolas das canoas que vinham de outros portos da Ilha de Santa Catarina - como os do Contrato do Ribeirão, do Rio Tavares, da Lagoa, de Santo Antônio” (p. 84).

comunidade quilombola Vidal Martins, em Florianópolis (SC), que continua presente até hoje¹².

Atualmente, segundo dados do Censo 2022 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Santa Catarina abriga 4.447 pessoas que se auto identificam como quilombolas, sendo 21 comunidades quilombolas¹³, distribuídas em 28 municípios. Destaca-se que 86,96% dessa população reside fora de territórios oficialmente delimitados, evidenciando a necessidade de políticas públicas que reconheçam e fortaleçam essas comunidades.

Abdias do Nascimento (1980), ao enfatizar a dimensão política dos quilombos, ressalta seu caráter de projeto civilizatório contra-hegemônico: a estrutura democrática, a autossuficiência econômica baseada na diversificação produtiva e a rearticulação de valores culturais de matriz africana compunham a tessitura de um mundo possível, em contraste com a lógica colonial monocultural e exportadora. Beatriz Nascimento (1979), compreendeu o quilombo como um local onde “a liberdade era praticada, onde os laços étnicos e ancestrais eram revigorados” (Beatriz Nascimento, 1979, p. 17). Neste sentido, apontou Abdias Nascimento:

O quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio da floresta de difícil acesso, que facilitava sua defesa e organização econômico-social própria, como também assumiram modelos de organização permitidos ou tolerados, frequentemente com ostensivas atividades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo. Não importam as aparências e os objetivos declarados: fundamentalmente, todas elas preencheram uma importante função social para a comunidade negra, desempenhando um papel relevante na sustentação da comunidade africana. Genuínos focos de resistência física e cultural. Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba, gafieiras foram e são os quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém tanto os permitidos quanto os “ilegais” foram uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A este complexo de significações, a esta práxis afro-brasileira, eu denomino de quilombismo. (Abdias Nascimento, 2019, pp. 281-2).

O entendimento do que constitui um quilombo, entretanto, tem passado por um processo contínuo de ressignificação. Kabengele Munanga (1995) observa que os primeiros quilombos brasileiros reproduziram, em parte, estruturas organizativas de origem africana

¹² Segundo Laurindo, Pizarro e Mortari (2021), “o Quilombo tem seu nome como homenagem a Vidal Martins em forma de resistência. Nascido em 20 de maio de 1845, nas terras do Rio Vermelho” (p. 10).

¹³ Disponível em: <

<https://www.sas.sc.gov.br/index.php/direitos-humanos/gerencia-de-politicas-para-igualdade-racial-e-imigrantes-geiri/dados-2#:~:text=Com%20base%20no%20Cadastro%20%C3%9Anico,1350%20fam%C3%ADlias%20e%204.595%20pessoas.>> Acesso dia: 28 de abril de 2025.

como formas de enfrentamento político. Leite (2000) acrescenta que o termo "quilombo" assumiu sentidos variados historicamente - ora como referência a um lugar, ora a um povo ou a uma prática social -, e que a própria generalização do termo foi, muitas vezes, fruto da dificuldade analítica dos historiadores em reconhecer a complexidade dessas formações como projetos políticos de alteridade social. Nesse sentido, como propõe Arruti (2009), pensar o quilombo implica reconhecê-lo como objeto em permanente construção, negociação e disputa de sentidos.

No contexto contemporâneo, a promulgação da Constituição de 1988 representou um marco jurídico fundamental para o reconhecimento dos direitos territoriais das comunidades quilombolas. Apesar disso, os processos de regularização fundiária seguem permeados por profundas contradições e morosidades institucionais. Segundo dados da Base de Informações Geográficas e Estatísticas sobre Comunidades Quilombolas e Indígenas do IBGE (2019), existem hoje cerca de 5.972 comunidades quilombolas no Brasil. Todavia, apenas 494 delas possuem titulação formal de seus territórios, evidenciando a distância entre reconhecimento legal e efetivação de direitos. Ainda conforme o IBGE (2022), mais de 1,3 milhão de pessoas se autodeclararam quilombolas no país, mas apenas 12,6% vivem em comunidades tituladas.

Para a construção deste trabalho, optei por uma escuta comprometida que se fez tanto nos territórios quilombolas quanto nos espaços onde os sujeitos quilombolas circulam e produzem vida para além de suas terras. Mais do que traçar um itinerário fixo, minha etnografia buscou seguir passos - no sentido de rastrear movimentos, conexões e redes de sociabilidade. A primeira comunidade é o Quilombo Toca/Santa Cruz, localizado em Paulo Lopes. Reconhecida como remanescente de quilombo em 2007¹⁴, o processo de regularização fundiária está em andamento. Minha relação com essa comunidade é a mais longa, iniciada em 2019, o que me permitiu acompanhar de perto suas lutas e desafios, além de estabelecer vínculos mais estreitos com os moradores. Outra comunidade é o Quilombo Morro do Fortunato, situado no topo do Macacu, em Garopaba. Com uma história que data de mais de 100 anos, o quilombo foi fundado por Fortunato Justiniano Machado. Uma parte de seus moradores atualmente também possui extensão de suas residências em Florianópolis, principalmente no Morro da Queimada, por questões de necessidades decorrentes do deslocamento para trabalho. Segundo meus interlocutores, existe um *pedaço do quilombo no*

¹⁴ COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. Santa Cruz (SC). *Comissão Pró-Índio de São Paulo*, São Paulo, 22 jul. 2021. Disponível em: <https://cpisp.org.br/santa-cruz-sc/>. Acesso em: 4 jun. 2025.

morro. Embora a comunidade tenha sido certificada em 2006, ela ainda não possui titulação de terra, sendo este um processo que continua em andamento.

O Quilombo de Taboa, localizado em Capivari de Baixo, também foi incluído na pesquisa. Certificado em 2014, o quilombo está atualmente passando por um processo de laudo antropológico, previsto para ser concluído no final de 2025. Recentemente, a comunidade mudou de nome, substituindo o antigo nome de Ilhotinha por Taboa, uma referência à *planta que dança sobre as águas*, abundantemente encontrada na comunidade e percorrendo boa parte do seu território. Essa mudança de nome reflete a relação simbólica da comunidade com o ambiente natural e seu vínculo com o território.

O Quilombo São Roque, localizado em Praia Grande, foi certificado em 2004 e é a segunda comunidade mais distante de Florianópolis que visitei durante a pesquisa. O processo de titulação do território quilombola está em andamento, e, em 20 de setembro de 2024, foi publicado no Diário Oficial da União o Decreto Presidencial nº 12.180, que avança no processo de desapropriação do território para garantir a titulação definitiva¹⁵. Considero a comunidade uma das mais bonitas que visitei, seus picos altos e a relação com o balonismo da cidade traz um grande número de turistas para a região que, de muitas formas, os afeta. O Quilombo Invernada dos Negros, em Campos Novos - o mais longe por mim visitado, distanciando-se em 359 km da capital - é particularmente importante, pois é o local onde ocorre a primeira Licenciatura Quilombola do estado de Santa Catarina, curso de licenciatura implementado pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). A licenciatura foi um projeto desenvolvido por múltiplas mãos, sendo a professora Samara Freire - do departamento de antropologia da UFSC - a coordenadora do curso, orgulho-me em dizer que estou envolvido em sua implementação em 2024¹⁶, quando a proposta foi aprovada pelo Governo Federal.

Além das comunidades mencionadas, a pesquisa também envolveu comunidades nas quais tenho interlocutores, mas que não tive a oportunidade de visitar *in loco*. Essas comunidades incluem o Quilombo da Aldeia, em Garopaba, certificado em 2010 e com o processo de titulação em andamento, e o Quilombo do Ribeirão do Cubatão, em Joinville,

¹⁵ INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA (INCRA). Titulação de território quilombola em Praia Grande (SC) avança com decreto de desapropriação. *Incra*, Brasília, 23 set. 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/noticias/titulacao-de-territorio-quilombola-em-praia-grande-sc-avanca-com-decreto-de-desapropriacao>. Acesso em: 4 jun. 2025.

¹⁶ Este trabalho de educação de ensino superior para comunidades quilombolas, vem sendo desenvolvido desde 2004, com o Movimento Negro Unificado (MNU), sendo fundamental a contribuição de líderes como Lurdinha Mina, Vanda Pinedo, e a professora aposentada da Universidade Federal de Santa Catarina, Ilka Boaventura Leite através do Núcleo (NUER) e da antropóloga Raquel Mombelli.

que tem entre seus integrantes a primeira professora quilombola da UFSC, professora Roselete Fagundes de Aviz, também integrante desta pesquisa. O quilombo do Campo dos Poli, é a comunidade mais afastada desta pesquisa, também tem alunos na Licenciatura Quilombola, o que forneceu um reencontro interessante com interlocutores desta pesquisa que eu não tinha tido a oportunidade de conhecer pessoalmente antes, como Alessandro e seus familiares. Outras comunidades são o quilombo Beco do Caminho Curto, localizada em Pirabeiraba, na cidade de Joinville, a qual, apesar de mais de 130 anos de existência, somente em 2019 conseguiu seu certificado como quilombola; e a comunidade Caldas do Cubatão, que junto com Taboa, estão tendo o laudo antropológico realizado agora. Embora não tenha visitado essas duas localidades, o contato com seus membros foi essencial para a ampliação da pesquisa e para a compreensão das dinâmicas quilombolas em Santa Catarina.

Dedico-me a fazer, nesta tese, uma leitura crítica dos espaços, em especial dos quilombos de Santa Catarina, evidenciando como territórios, como as comunidades, são reiteradamente marginalizados no interior das geografias nacionais. Mais do que meramente ignorados, esses espaços são racializados de forma a associá-los a atributos como atraso, colonialidade, criminalidade, indolência e insalubridade - marcas simbólicas que funcionam como dispositivos de contenção da mobilidade social e da soberania territorial negra. Essa lógica revela que o racismo que incide sobre tais comunidades não se limita às engrenagens do racismo estrutural, mas se infiltra nas tramas cotidianas da organização espacial e política, definindo, com precisão brutal, quem tem direito à terra, quem pode construir um lar, quem pode ser considerado família e não-família, e quais formas de vida serão, ou não, reconhecidas como legítimas pelo Estado. O que está em jogo, portanto, é mais do que o acesso à propriedade: é a disputa pelo direito de existir, de se perpetuar enquanto família, enquanto comunidade, enquanto memória viva de resistência.

Destacamos ainda, que no contexto brasileiro, o sistema social de organização familiar tem sido profundamente influenciado por uma lógica colonizadora e eurocêntrica que, ao longo da história, moldou a maneira como entendemos as relações de parentesco e os papéis sociais atribuídos aos indivíduos. Este sistema hierarquiza e normatiza as experiências familiares, delineando fronteiras rígidas sobre o que é considerado "adequado" e "aceitável" dentro das esferas públicas e privadas. A imposição de um modelo heterossexual, monogâmico e nuclear de família, baseado em preceitos cristãos e rigidamente estruturado em papéis de gênero pré-definidos, é um reflexo direto da ideologia colonial que ainda persiste no imaginário social. Para sermos aceitos e reconhecidos, muitas vezes, somos

forçados a seguir essa "receita" normativa, mesmo que isso nos leve a negar nossas raízes, identidades e modos de vida.

No caso das comunidades quilombolas, essa unicidade no entendimento de família, tem um impacto significativo, pois, ao longo do tempo, os quilombos formaram e mantiveram suas próprias estruturas familiares e sociais, que se distanciam dos modelos impostos pela sociedade hegemônica. A ideia de família nas comunidades quilombolas, que aprofundaremos adiante, não segue um padrão único e linear, mas sim formas de organização que se baseiam em relações de parentesco estendidas, ampliadas, solidárias e muitas vezes matrifocais, estruturadas por uma lógica de resistência, reafirmação cultural e preservação.

Dito isso, é importante destacar que a compreensão central que construímos ao longo desta tese diz respeito à articulação entre quilombo, família e meio ambiente, entendida como um processo fundamental para a conformação do que denominamos, nos estudos de raça, afro-diaspóricos e geografia crítica, de *Black Geographies* - em português: Geografias Pretas. Nesse contexto, as territorialidades negras emergem como práticas vivas de resistência, de produção de espaço e de afirmação política frente às lógicas históricas da colonialidade. O território, para o quilombola, não é apenas a terra materialmente demarcada, mas um lugar tecido pelo cuidado, pela memória e pela inscrição da vida coletiva. Assim, se necessário “refazer o quilombo”, eles o reconstruirão onde estiverem, pois é uma prática contínua de revitalização do território. A posse, no sentido de propriedade, fundamenta a possibilidade da continuidade desse território no mundo contemporâneo, mas a posse também implica o vínculo afetivo que transforma o espaço em morada. Reconheço a importância da posse da terra na luta pela titularidade, pois sem ela, perdemos não apenas a terra, mas também a capacidade de moldar nosso território. É crucial manejar cuidadosamente as palavras para evitar interpretações que possam distorcer esse sentido. Não pretendo romantizar as necessidades, nem esquecer o capitalismo frenético que nos envolve nas relações, estou falando das importâncias que damos às coisas e como conduzimos tudo que carrega a posse de terra. Também não busco parecer contrário - nem mesmo meus interlocutores - à posse/propriedade das terras, mas reafirmo que isso é uma necessidade imposta pelo capitalismo, afinal, nenhum papel diz ao quilombola que aquela terra “pertence” a ele, até porque, pelo que compreendi nesses anos de relações, é o quilombola que pertence à terra. Por isso, o quilombola reinventa o quilombo, pois é no entrelaçar de saberes, afetos e práticas que se produz o lugar. O território verdadeiro emerge da experiência compartilhada, da luta, do cultivo e do existir em coletivo.

Por isso, importante recordar, que a *posse* e a *propriedade* da terra tem caráter distinto diante da lei, a primeira está interligada ao ato de cuidar: trabalhar, plantar, criar, produzir, ou seja, a realidade de fato demonstrada nos quilombos, sem necessidade de documento comprobatório e podendo ser transmitida pelas continuidades das gerações. A propriedade está relacionada ao reconhecimento dado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), conforme apontado pela Constituição Federal (CF), nos termos do decreto nº 4.887/2003¹⁷, que versa sobre a demarcação, delimitação e titulação da terra para remanescentes de comunidades quilombolas, reconhecendo e garantindo direitos territoriais.

Diante disso, esta tese se estrutura em torno de eixos centrais - quilombo, família e meio ambiente basilares para a compreensão da construção e desconstrução desta “masculinidade quilombola”, que se desdobram ao longo de capítulos, entre cenas e narrativas que, ora se destacam de forma mais marcante para uns, ora se retiram para dar espaço a outros. Da mesma forma, as comunidades quilombolas, que se desvelam neste texto, e seus interlocutores, surgem ora como protagonistas, cujas vozes ecoam de maneira intensa, ora como figuras periféricas, que se revelam como coadjuvantes no processo de construção da trama. Esse movimento dialético entre presença e ausência reflete a complexidade das relações que se estabelecem entre as diversas temporalidades e espacialidades que compõem essa narrativa, ressaltando a polifonia das histórias e a multiplicidade das experiências quilombolas.

Assim, esta tese está dividida em sete partes: introdução, cinco capítulos e conclusão. No **Capítulo 1**, intitulado *Práxis antropológica e práxis jurídica: o campo dá, o campo quer “tudo aomesmotempo agora”*, discuto os múltiplos lugares ocupados pelo antropólogo em campo, as interferências que seu corpo provoca e sofre, as dificuldades metodológicas e práticas do trabalho de campo - especialmente diante da complexidade de múltiplas comunidades quilombolas e dos diferentes espaços de encontro. Refletirei sobre os entraves e desafios apresentados pelo campo, assim como as estratégias metodológicas desenvolvidas para enfrentá-los.

O **Capítulo 2**, *Fazendo Rios, fazendo Famílias Quilombolas*, explora de forma multifacetada as dinâmicas de formação familiar e de masculinidade nas comunidades quilombolas de Santa Catarina. A estrutura e o conteúdo do texto se desdobram em cinco

¹⁷ BRASIL. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. Disponível em: < https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm > Acesso em: 30 de abril de 2025.

subcapítulos, cada um abordando uma faceta diferente do tema central. Inspirado pelo relato de um dos interlocutores, é com a metáfora do “fazer-rios” que buscamos romper com a rigidez dos modelos clássicos de composição familiar e mostrar como a comunidade se organiza em redes de parentesco múltiplas, onde o afeto e a solidariedade transcendem os laços de sangue. Discorreremos, assim, sobre as formações familiares, tendo como eixo as dinâmicas de ausência e presença dos homens negros quilombolas nas suas relações familiares. Serão analisadas as *formas* de fazer família dentro das comunidades quilombolas e a participação positiva dos homens negros nelas; e também os modos de representação das ausências e presenças, os códigos de sobrevivência, bem como questões relacionadas à sexualidade e gênero nas comunidades.

No **Capítulo 3, *Masculinidades em Disputa: Resistências, Violências e a (Re)produção do Poder***, examino a complexa dinâmica pela qual a masculinidade negra quilombola é vivida, tensionada e constantemente renegociada em um contexto de opressão sistêmica. Argumento que os homens quilombolas não são meras vítimas da violência de Estado: eles também são agentes capazes de resistir, mas, por vezes, de reproduzir as mesmas lógicas de poder que os oprimem. A análise rejeita leituras maniqueístas de “bem” e “mal” e busca compreender as contradições que atravessam a posição política e social desses homens. Destaco narrativas de resistência e formas de re-existência quilombola que subvertem o controle colonial e racista. Examino, ainda, como determinadas práticas masculinas - muitas vezes alinhadas a valores coloniais - são reproduzidas dentro das comunidades, e como os próprios sujeitos mobilizam respostas críticas e estratégias de enfrentamento diante dessas dinâmicas de poder e violência.

No **Capítulo 4 - “*Terra de Pretos e Pretos da Terra*”**, exploro a relação intrínseca e indissociável entre as comunidades quilombolas de Santa Catarina e seus territórios. Argumento que a terra não é apenas um espaço físico, mas um verdadeiro “**arquivo vivo**”, que guarda a memória, a ancestralidade e a identidade dos quilombolas, moldando seus modos de vida e de organização. A partir dessa definição de *modo de ser* quilombola, evidencia-se a profunda interdependência entre pessoa, família e território. Nesse quadro, a masculinidade é ressignificada: deixa de ser definida pela lógica da dominação e passa a se construir pelo cuidado, pela reciprocidade e pelo compromisso com o coletivo e com o meio ambiente. Trata-se de um pilar de resistência e continuidade, expresso no zelo pelo território e na luta pelo bem-estar da comunidade. Essa forma de existência se coloca em oposição direta às lógicas capitalistas e coloniais de propriedade e exploração.

Por fim, a **Conclusão** retoma os principais aportes desenvolvidos ao longo da tese, costurando as análises e apontando caminhos possíveis para futuros diálogos entre antropologia e as experiências quilombolas contemporâneas.

CAPÍTULO UM: Práxis antropológica e práxis jurídica: o campo dá, o campo quer tudo ao mesmo tempo agora

“...E eles diziam que a Antropologia da Diáspora era parte da luta pela libertação do povo negro, não é ir lá pesquisar e “tirar” coisas; é ir lá pesquisar e somar à luta. E nossa tarefa é essa, porque se não está contribuindo para a libertação do nosso povo, nossa pesquisa não vale. Aí, então, isso virou minha filosofia de Antropologia.”

Christen A. Smith (2022, p. 09)

A minha sensação era de estar sentado em uma sala fria azulada dentro de um computador, a espera de encarar um torneio medieval onde as quimeras seriam brevemente soltas em minha direção, mas para além da metalinguagem da minha imaginação estava eu em duas delegacias distintas em espaço com pessoas e histórias diferentes que apenas tinham em comum serem remanescente de quilombo, em São Roque dona Maria me enviava mensagem não consigo entrar tá dizendo que tá indisponível, na sala fria azulada eu conseguia ouvir os pássaros cantando numa revoada o tempo fechando para chover, ela estava ansiosa e preocupada com a audiência naquele dia, do Campo dos Poli era Alessandro quem precisava de mim, o que devo dizer o tempo não estava ajudando chovia no Rio Grande do Sul e isso impedia minha chegada até a comunidade quilombola de São Roque (SC) a entrada e saída da comunidade estava bloqueada o rio Mampituba, não tem ninguém com a senhora aí eu perguntava para dona Maria, a servidora de Criciúma delegacia em que ocorreria a audiência a cidade era longe de Praia Grande (SC) onde a comunidade São Roque estava a servidora me perguntava se estava tudo certo para iniciarmos a oitiva, Marley o labrador da vizinha apareceu me lambeu, droga tinha deixado a porta aberta pressionei dona Maria pedi ajuda para ela ouvir os passos rápidos a porta batendo e ela chamando pelo filho, um minuto por favor pedi a servidora temos mais audiências além da dela me informou, Alessandro me informava que iria começar por lá uma moto serra cortava algo perto da minha vizinhança uma voz masculina me informou pelo telefone de dona Maria que também não conseguia entrar na audiência, Marley pulou no meu colo ‘pera Marley avisei que teríamos que usar um aplicativo específico droga o nome era em inglês soletrei para ele m i c r o s o f t t e a m s, o homem tentava entender escrevi, mais um minuto por favor pedi a servidora Alessandro informou que a audiência dele havia começado, fique calmo e explique o que te falei provavelmente irão te enviar uma advogada dativa ou um defensor público, tentei descer Marley do meu colo mas ele achou que estava brincando, você não estará sozinho eu sei companheiro ele me disse, consegui baixar o aplicativo me informou o

filho de dona Maria já podemos começar perguntou a servidora, Lola a pinscher chegou latindo não estamos conseguindo entrar ela não consegue entrar digo a servidora não consegue entrar dona Maria, será que conseguimos adiar adiar de novo perguntou a servidora é só clicar no botão dona Maria, tudo bem por aí Alessandro dona Maria terá que vir a delegacia vai ter que ser presencial agora são muitos quilômetros ela também não está conseguindo se locomover por conta da chuva, vou ver uma data, ele desistiu de me ajudar se estressou por não conseguir entrar Dona Maria estava desesperada, com uma mão tentava parar Marley e Lola tentando brincar, com a outra tentava digitar para Alessandro tudo bem aqui companheiro o processo está arquivado nem precisava de audiência eu não tenho nada a ver com o problema, pede para remarcar só se for presencialmente pode presencialmente dona Maria quando a chuva passar quando a chuva passar pode ser, Belinha a cachorra quase cega também chegou um minuto por favor vou remarcar a audiência, vamos vamos chamei os cachorros Marley gritou a dona, e te mando mensagem com nova data obrigado tudo bem dona Maria teremos uma nova chance, os cachorros correram ao chamado da dona fechei a porta, obrigado dr. Thiago sem doutor dona Maria, obrigado servidora, obrigado companheiro estou indo trabalhar e falo mais tarde com o senhor sem senhor Alessandro. Encerrei as chamadas. Saí da audiência.

Era verdade que, assim como Nkisi Nkondi¹⁸, me imaginei por um momento com duas faces e muitos olhos, só assim me parecia possível, de fato, compreender as *emoções* daquele momento. Porque tudo aconteceu como um turbilhão de sensações, sem vírgulas, pontos ou exclamações, sem tempo para respirar entre uma coisa e outra. A proposta do texto acima não é transmutá-los ao caos da situação, não como um todo, mas o materializar das “confusões” que serão geradoras de confusões em mim, como pesquisador. Assim, de antemão, é importante destacar que a ideia da forma textual inicial não está centrada em “assumir uma perspectiva ‘teatral’ - de agir como se fôssemos parte da audiência perante o drama da vida social e os ‘atores sociais’ envolvidos nele” (Cardoso e Head, 2015, p. 170), mas de demonstrar a confusão nebulosa (Cardoso e Head, 2015) que ocorria em certos momentos do campo que tomaram boa parte das minhas análises.

Assim como Cardoso e Head (2015), ou como Claude Lévi-Strauss (1996), não considero essa confusão algo negativo, ao contrário, na experiência do meu campo, a desorientação e o desconforto (Lévi-Strauss, 1996) causado pela situação, me situavam em

¹⁸ Nkisi Nkondi é, segundo Robert Farris Thompson (1995; 1986) e Wyatt MacGaffey (1993), uma figura espiritual de múltiplas faces e olhos, da cultura Bakongo, do Congo, que atua com grande capacidade de proteção. O plural de Nkondi pode ser Minkondi, Zinkondi ou Ninkondi (Thompson, 1986), formas que se pode achar em pesquisas diversas. Você pode encontrar uma imagem de Nkondi nos anexos da tese.

campo, obrigando-me a rever minhas práticas antropológicas. Ali, naquela interação que a princípio parecia não ter relação alguma com a antropologia, eu habitei na desorientação e busquei compreender o campo que estava inserido naquele instante. Esse momento de reflexão sobre o campo e a forma como ele se desenrolava levou-me a reconsiderar a tessitura dos meus escritos. Estava sendo confrontado com uma situação que fugia dos parâmetros tradicionais da análise antropológica, embora tivesse plena consciência de que tanto o meu campo de pesquisa quanto a construção da minha abordagem antropológica já se situavam à margem da ortodoxia disciplinar.

Foi por isso que a confusão, atrelada ao cansaço, daquele dia específico, com Dona Maria, do quilombo São Roque, Alessandro, do Campo dos Poli, as delegacias e os cachorros, me deixaram a questionar: O que estava eu fazendo? Quem era eu naquela situação? Onde estava o meu papel de antropólogo? E embora ambas as situações tenham sido resolvidas - um alívio inegável -, questionar quanto daquela experiência era moldada pela minha identidade profissional como antropólogo, causava-me intensa frustração, talvez porque estivesse, em alguns momentos, mais interessado nos protocolos da pesquisa, como um *ethos* da disciplina (Pacheco de Oliveira, 2013), do que de fato em fazer pesquisa - um equívoco, admito.

Todavia, não seria a primeira vez que uma situação como aquela me colocava em dúvida. Ao contabilizar os atendimentos realizados durante o período de pesquisa - seis meses de 2022, todo o ano de 2023, seis meses de 2024 e dois meses de 2025 -, registro cerca de doze processos distintos, entre cíveis e criminais, envolvendo moradores de comunidades quilombolas com as quais eu já mantinha algum vínculo.

Importa destacar que a assistência jurídica gratuita prestada por mim não foi concebida como via de acesso aos interlocutores, ainda que, em alguns casos, a escuta jurídica tenha se desdobrado em escuta etnográfica. Algumas pessoas passaram a integrar a pesquisa a partir do momento em que, já em contato comigo para resolver demandas jurídicas, se interessaram pela investigação que eu realizava e se dispuseram voluntariamente a participar dela.

Os atendimentos aconteciam por diferentes caminhos: havia aqueles que me eram encaminhados pelo Kabecilê Jurídico - grupo fundado pelo Movimento Negro Unificado de Santa Catarina (MNU/SC), do qual faço parte, e que oferece apoio jurídico gratuito a comunidades quilombolas e pessoas negras no Estado -; outros me procuravam por indicação de conhecidos; e, em outros momentos, era eu quem iniciava contato com as comunidades, seja por motivos jurídicos ou por motivações de pesquisa, e as relações se construíam

gradualmente. Em todos os casos, busquei manter uma distinção ética clara entre os papéis assumidos, ainda que reconhecendo os atravessamentos inevitáveis entre o fazer jurídico e o fazer antropológico no contexto das lutas quilombolas.

A composição do grupo de interlocutores ocorreu por múltiplas vias, refletindo a própria complexidade do campo. Ao longo da pesquisa, cheguei a contar com participantes provenientes de 13 (treze) comunidades quilombolas do Estado de SC e 02 (duas) do Rio Grande do Sul (RS)¹⁹, tal situação me fez pensar novas formas de fazer antropologia, visto que era impossível minha presença física em múltiplos lugares ao mesmo momento, e também era inexequível “abrir mão” de tão rica contribuição.

Mais de uma vez a forma como se deu o início de alguma dessas relações e como elas ocorreram, muitas vezes, me fizeram colocar em dúvida minha própria posição como antropólogo, afinal, aquela era a forma correta de inserção no campo - ainda que existissem outras formas acontecendo na pesquisa? Estaria eu sendo um pesquisador por causa da minha carreira jurídica ou era exatamente a carreira antropológica que havia me colocado tão próximo de processos jurídicos que jamais tinha encontrado? Se a primeira pergunta fosse a correta, como eu poderia estar, de fato, fazendo uma pesquisa antropológica? Estariam meus interlocutores me enxergando como antropólogo ou como advogado? Ou ainda, quando eu estava sendo antropólogo ou advogado? Se era preciso distinguir ou se eu era capaz de fazê-lo. Se estava fazendo uma atuação antropológica juridicizada ou uma atuação jurídica antropologizada?

De fato, enfrentei uma dificuldade notável em expressar, por meio de palavras, o que as sensações provocadas pela minha experiência no campo me fizeram refletir. Transpor essas impressões para o papel ainda tem sido um desafio, especialmente ao tentar compreender como a relação com o campo me impactou de maneiras que vão além daquilo que consigo articular verbalmente, aquilo que me afetou (Favret-Saada, 2005). Essas demandas me fizeram questionar até que ponto seria possível desenvolver a "educação da atenção" (Ingold, 2010) e se estou plenamente consciente da forma como o campo, nessa interface entre antropologia e juridicidade, me permite ser sensível às questões e objetivos da pesquisa delineados há muito tempo, no início da pesquisa.

Essa experiência coloca em jogo o meu fazer antropológico. Fico a me perguntar: seria a teoria antropológica e o próprio projeto de pesquisa que moldam o meu olhar sobre o campo? - ainda que saiba que essa é uma pergunta antiga da antropologia e, por isso, em certa

¹⁹ No próximo capítulo irei discorrer sobre como foi delimitado o campo para essa pesquisa.

medida, ingênuo da minha parte fazê-la. Ou, ao contrário, seria o campo que, ao exigir novos conhecimentos, posturas e uma atuação profissional diferenciada, amplia o horizonte da pesquisa, superando minhas expectativas iniciais e redefinindo minhas prioridades? O que procuro esquadrihar aqui, em última instância, é como a prática no campo desafia e transforma tanto minha abordagem teórica quanto os caminhos que a pesquisa toma ao longo do processo.

Tudo isso para descobrir que é o próprio campo, aqui visto *quase como um orixá*, cheio de seus desejos, quereres e certa imposição, que foi delimitando os caminhos que meus passos tinham que dar, me mostrando, aos poucos, como eu iria construí-lo. Dessa forma, todas as minhas indagações foram, pouco a pouco, sendo respondidas. Isto porque, reconheci os sentimentos que me causavam, afetavam e transformaram por estar em campo, e por isso me reconheci como pesquisador naquele espaço, e como aponta Audre Lorde (2009), é do nosso sentimento mais profundo que surge nosso conhecimento mais profundo, e reconhecer isso nos faz acessar uma fonte de informação.

Certa noite, enquanto me preparava para voltar para casa, fui chamado por parte de um grupo de uma das comunidades com que trabalho, eles estavam sérios, preocupados, mesclavam-se em gênero, mas foram as mulheres que tomaram a dianteira para falar. Eu já sabia do que se tratava, vinha acompanhando que estava se iniciando um conflito interno naquele quilombo, contudo, ambos os “lados” do conflito tinham comigo uma boa relação - mesmo se não tivessem, acreditei que minha postura naquele momento era de ouvinte. No entanto, a demanda daquela conversa era outra, me perguntaram diretamente: *como fazemos para processar aquela pessoa?* Indaguei qual seria o problema e ao ouvir, tentei explicar meticulosamente quais as consequências de um processo como o que era requerido por elas e eles. Não teve jeito, a resposta continuava a mesma: *processo!* A situação, de fato, havia saído do controle há algum tempo, e uma das pessoas que me chamavam naquele momento para encaminhar uma ação, havia me chamado outrora para, como amigo de ambas, tentar resolver a situação. Aquela intervenção, recorde, durou cerca de duas horas, cheias de argumentações e reclamações. Não consegui convencer em não iniciarem um processo contra a outra pessoa, mas sim de tentarmos outras formas antes desta ação. A minha não-ação, naquele momento, me custou alguns aborrecimentos, depois desta situação alguns destes interlocutores passaram a demonstrar que estavam chateados comigo - mas vale salientar que o conflito foi resolvido internamente, sem processos judiciais, e tudo, aos poucos tem voltado a “normalidade”.

Talvez esse tenha sido o evento mais explícito em que minhas profissões entraram em conflito em campo. Ainda que eu compreendesse as questões apontadas pelo grupo, e acreditasse que somente um processo judicial poderia sanar aquela situação, foi a minha sensibilidade jurídica (Geertz, 2006), ou seja, a compreensão da atuação do direito em conflitos como o que me era demandado, principalmente quando se trata de comunidades quilombolas, que conflitou com o fazer-direito e buscar uma resolução, mas principalmente, harmonizou com o fazer antropológico, que naquele momento foi norteador das palavras e formas abordadas por mim na resolução daquele conflito. No entanto, minha atuação acabou por ser tensionada não só pelo fazer-direito, mas também pela percepção de que minha mera presença em campo, enquanto advogado gratuito e acessível, passou a representar uma via concreta e disponível de judicialização, deslocando o conflito do plano interno das mediações cotidianas para o terreno formal do processo judicial. Em outras palavras, o que em outros contextos talvez fosse contornado no jogo das relações comunitárias, tornou-se passível de resolução judicial por um movimento que pode ter sido facilitado - ainda que não intencionalmente promovido - pela figura singular de um advogado presente. Deste modo, o dilema não se limitava à tensão entre minha ética profissional e o vínculo com meus interlocutores, mas à transformação simbólica e prática de minha figura em campo: de “nosso antropólogo” para um potencial “nosso advogado”, agora convocado não mais apenas frente ao mundo externo, mas como ator parcializado nas disputas internas. Ao manter a ética antropológica, arrisquei perder a confiança de parte da comunidade - mas talvez tenha evitado intervir de forma assimétrica em suas dinâmicas internas. Assim, perder a confiança de parte dos meus interlocutores naquele momento, garantiu também que eu mantivesse a minha ética profissional.

Ainda que as questões apresentadas aqui não tenham uma concepção linear de acontecimentos de toda pesquisa - ou seja, não foi no início da pesquisa, por isso está no início do texto -, foi a semente deste conflito, relatado acima, que me fez compreender a importância na minha pesquisa da interdisciplinaridade, que sempre rondou a minha formação acadêmica, o que, de alguma forma, me ajudou a compreender esse impasse interno: como discutem Kant de Lima e Lupetti (2010), o campo jurídico está sempre indisposto em aceitar saberes que venham de fora do seu próprio campo, o que, por muitas vezes, me fez acreditar que a não-ação me fizera incorrer em um ato equivocado, uma vez que o direito opera com base na lógica da norma, da aplicação da lei diante do conflito. Por outro lado, Bruno Latour (1994) aponta que o fazer antropológico compreende e lida com as ambiguidades dos conflitos, observando e interpretando as diferentes perspectivas

apresentadas. Para mim, é nesse sentido que a interdisciplinaridade atua, ainda que eu busque a resolução de conflitos, como determina o direito, ao explorar diferentes perspectivas e relativizar a verdade apresentada (Kant de Lima e Lupetti, 2010) compreendendo a complexidade dos envolvidos no conflito, de suas culturas e de suas normas internas.

Em outras palavras, utilizo-me dos conhecimentos adquiridos ao longo dos anos de formação para aplicar a *práxis* e a teoria (Ribeiro Vieira Lima, 2017) - nos contextos socioculturais nos quais minha pesquisa se encontra. Miguel Reale (2008), ao abordar sua teoria da tridimensionalidade do direito, que significa entender o direito a partir do fato, do valor e da norma, aponta, entre outras questões, a necessidade da promoção da justiça e da transformação social. Assim, da *práxis* jurídica, extraio a consultoria; sirvo então de orientador das questões legais, em conformidade com a legislação brasileira, em busca de solucionar os conflitos; bem como, a mediação, ainda que não focada, algumas vezes, nos ambientes judiciais.

João Pacheco de Oliveira (1994) ao refletir sobre a antropologia aplicada, nos apresenta um ponto importante: a necessidade do antropólogo se envolver ativamente em busca da transformação social, assim, ao compreender a *práxis* antropológica, ou seja, “um modo de produzir conhecimento fundamentado em algumas operações epistemológicas que fornecem a base de suas diversas formas de trabalho teórico, orientando suas técnicas de pesquisa e suas coordenadas empíricas” (Comaroff, 2010 *apud* Feldman-Bianco, 2013, p. 23), compreendi que são os métodos e o colocar em prática a teoria antropológica o foco do meu interesse, vide que, para além da pesquisa de campo, do coletar, descrever, compreender e analisar, também está inserido nessa lógica o trabalhar conjuntamente com as comunidades, como no meu caso, em busca de compartilhar conhecimentos.

Compreendi essa análise quando vivi em campo uma situação desafiadora. Estava em uma comunidade quilombola²⁰, havia passado um dia com alguns interlocutores pela comunidade, mas naquela noite, por chover muito, decidi ficar junto à escola quilombola - a escola municipal era cedida à comunidade quilombola à noite, enquanto ainda não tinham uma escola para o quilombo. Quando cheguei na comunidade, reconheci pessoas que não via há muito tempo ou que não tinha tido oportunidade de conhecer antes, assim, antes mesmo de entrar na escola, fui abraçado por pessoas da comunidade.

Minha presença ali, no entanto, revelou de maneira encarnada uma das tensões que atravessam o ofício etnográfico: a multiplicidade de posições que um pesquisador pode

²⁰ A anonimização da comunidade e dos interlocutores nesta e outras histórias visa proteger as pessoas envolvidas em situações que podem ser constrangedoras para alguma delas ou ter possíveis implicações legais.

ocupar em campo e a forma como essas posições são percebidas e negociadas nas relações. Confesso que, se lutava herculeamente para compreender quem eu era em campo para algumas comunidades, a situação que irei descrever me situou e me respondeu de forma evidente, não existia dúvidas.

No meio da conversa com meus interlocutores, fui abordado por um colega antropólogo que estava na comunidade para fazer um outro trabalho antropológico. Nos cumprimentamos de longe, mas incomodado com algo, ele se aproximou e ao me encontrar, questionou: *"O que você está fazendo aqui?"*. Havia um sorriso em seu rosto e em sua voz a expressão até parecia muito cordial e ao mesmo tempo agressiva, como se eu devesse algum tipo de explicação - somente depois eu fui saber que o "problema" não era exatamente "eu" ou minha presença; no momento, no entanto, respondi de prontidão: *Aqui é uma das comunidades com que trabalho, que faço pesquisa!* Ele insistiu que não sabia daquela informação, que eu nunca havia contado a ele - nós havíamos tido tivemos pouquíssimos contatos anteriores e em nenhum momento a pesquisa tinha sido assunto de um deles -, antes que eu pudesse responder, no entanto, a comunidade respondeu por mim e foi a reação imediata dos meus interlocutores que me situou em uma posição que eu mesmo ainda elaborava: *Thiago trabalha conosco tem muito tempo! Não apenas o antropólogo, para fazer sua pesquisa, ou como advogado, nos ajudando na formação legal da associação, ele é nosso amigo*. Era todas essas figuras ao mesmo tempo, condensadas num mesmo corpo, cuja presença era afetiva, política e institucional.

O final daquela noite não foi menos incômodo, eu estava sentado em um canto do salão redondo da escola, rodeado por pessoas da comunidade: homens, mulheres, novos e velhos; enquanto meu colega havia se sentado do outro lado, defronte a um computador. Entendi, em outro momento, que existia uma dificuldade de interligação, de fato, perceptível. Mas aquela situação também me fez compreender as plúrimas possibilidades que eu, meu corpo, performava diante do campo. Essa cena me remeteu a uma constatação que já havia amadurecido durante o processo de escrita: não havia a necessidade de escolher entre ser uma coisa ou outra. O fato de estar em campo, cercado pelos meus interlocutores, acolhido e reconhecido por eles, evidenciou o quanto a etnografia não se sustenta em uma neutralidade ilusória. A presença do pesquisador é sempre atravessada pelas relações que estabelece, e essas relações, por sua vez, atribuem sentido e valor à sua atuação. Ainda que desejasse que minha identidade como antropólogo estivesse clara para todas as pessoas, a própria dinâmica do campo mostrava que ser pesquisador ali não era um lugar fixo, mas um processo contínuo de reconhecimento, negociação e performatividade.

Ao compreender isso, percebi que não existia a necessidade de escolher entre profissões e lugares, que ser uma coisa não invalidaria ser outra. Que minha presença ali poderia ser lida de múltiplas formas, que talvez, uma ou outra vez, eu teria que agir como, o já citado, Nkondi, com muitas faces e muitos olhos, para dar conta de tantas informações, mas que isso não invalidaria ou desqualificaria a minha pesquisa. O episódio, assim, não apenas expôs as camadas de pertencimento e estranhamento que compõem o trabalho etnográfico, mas também revelou que o campo é um espaço onde o corpo do pesquisador é ele próprio um campo em disputa, refletindo o emaranhado de posições que ocupamos e somos convocados a ocupar.

Foi na comunidade quilombola Toca que ocorreu uma necessidade de interseção entre as dinâmicas dos meus lugares: convocado pela comunidade para participar de uma reunião junto à Secretaria de Turismo e vereadores locais, a conversa era para informar sobre a aplicação federal da Lei Paulo Gustavo²¹, que traria verbas maiores para aquelas cidades que tivessem comunidades tradicionais. Pela primeira vez a comunidade havia sido convocada para participar de algo da cidade. Ainda que entendesse que a sua participação era devido às exigências federais, ficaram felizes em participar, no entanto, desejavam a minha presença. Acreditei que, mais uma vez, aquele chamado era por causa da minha experiência jurídica, mas não somente. Era exatamente o fato de ser antropólogo que fazia minha presença tão importante, na visão da comunidade, minha participação conseguiria auxiliar na “tradução” das tradicionalidades quilombolas ao setor político local.

Sentamos juntos em um grande salão da cidade de Paulo Lopez, eu, dois quilombolas de Toca, Rafael e Dani, éramos os únicos negros do salão, as outras pessoas eram brancas e da cidade. Nos apresentamos, para que todos pudessem se conhecer - além da gente, muitos comerciantes locais como hoteleiro, padeiros e artesãos e alguns donos de sítios que deixaram claro que não queriam carros de trilha passando pelos seus portões - ouvimos a proposta da secretaria de Turismo: melhorar o turismo de Paulo Lopez, com desenvolvimento de cultura e educação. Uma ótima proposta. Ah, e que, pela primeira vez - reafirmo - contava com a necessária participação dos quilombolas - depois descobrimos que os municípios que tinham quilombos em suas terras ganhavam mais incentivo do governo federal, com a

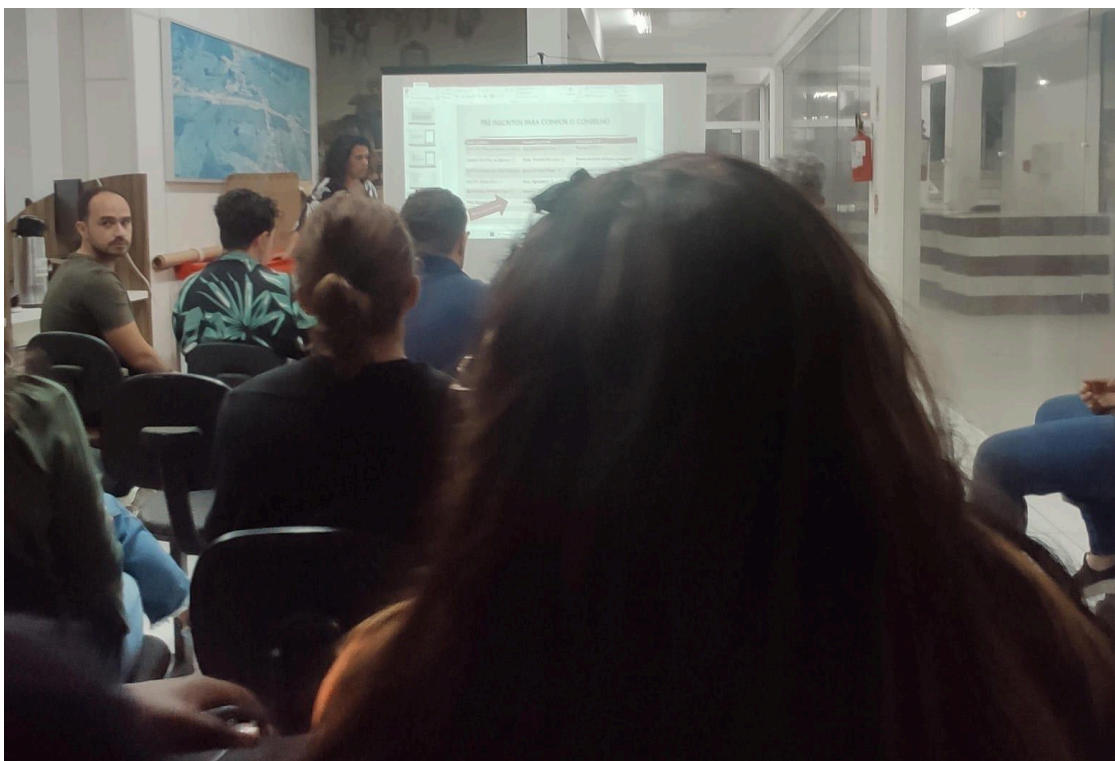
²¹ Segundo a secretária de Seguridade Social do Governo Federal (2023-2026) a Lei Paulo Gustavo é uma Lei Complementar (nº 195/2022 que “representa o maior investimento direto já realizado no setor cultural do Brasil e destina R\$ 3,862 bilhões para a execução de ações e projetos culturais em todo o território nacional”, disponível em: <https://www.gov.br/secom/pt-br/aceso-a-informacao/comunicabr/lista-de-aco-es-e-programas/lei-paulo-gustavo> < Acesso dia 25/10/2024.

condição da participação das comunidades. Após a reunião, Alisson, um dos meus interlocutores iniciais nesta pesquisa, me disse entre risos:

Quando você falou que era advogado e antropólogo, ela logo sorriu, mas eu acho que ela estava preocupada, a gente nunca veio, a gente não tinha essas informações, agora ela sabe que você pode mostrar para a gente a parte complicada e mostrar para eles a nossa visão de mundo também. Não é que a gente não soubesse falar, eram eles que não sabiam ouvir, então foi estratégico você estar aqui, a sua presença fez com que eles fossem obrigados a nos entender (Alisson, 2023).

Aponto aqui que minha intenção ao descrever tal situação, e outras que virão a seguir, não foi e não é de ser paternalista com os integrantes do quilombo; muito menos protagonista de uma história que estou contando - sou apenas *um* dos que são chamados a contar. Até porque, logo cedo aprendi junto às comunidades quilombolas, que o “eu” raramente existia sozinho e muitas vezes era substituído pelo “nós”. O papel principal é nosso.

Figura 1 - Reunião da Comunidade de Toca junto a Secretária de Turismo de Paulo Lopes



(Fonte: Thiago Santana, 2025).²²

Assim, foi após o descrito que passei a acreditar que estava sendo visto, finalmente, como antropólogo, mesmo que não tivesse ciência do que isso realmente significava para as

²² Nesta reunião, além da comunidade quilombola, outros membros da cidade de Paulo Lopes estavam presentes. A mulher de pé era a Secretária de Turismo e o homem olhando para a foto é um vereador da cidade.

comunidades ainda. E fui começando a compreender o locus privilegiado no qual eu estava inserido, que me fez perceber que não tinha como ser fatalista em relação ao meu lugar no campo, apenas porque ele me demandava saber jurídico, afinal, não precisava ser esse o único olhar ao qual eu me destinaria. Isso também ocorreu na forma, no como fazer antropologia; isso porque eu havia migrado da relação de prática de pesquisa em documentos e entrevistas no mestrado, para uma nova realidade: vivenciar, compartilhar momentos, acompanhar situações, conversas, passeios, protestos, escaladas, bares de diversão, salas de aulas, campanhas políticas, entre tantos outros lugares onde a minha pesquisa se desenvolveu.

Quando voltei para casa naquele dia, compreendi que as indagações só poderiam ser respondidas pelo campo, mas me fizeram recordar uma situação no início do doutorado, quando ao confessar para uma colega que percebia que existia uma “relação de amizade” sendo construída entre mim e os interlocutores, ela me respondeu em risos que “eles não querem a amizade, querem seu trabalho”, obviamente não era uma crítica à comunidade, mas à minha ingenuidade de acreditar que não existe a necessidade de troca - ainda que possa afirmar que muitos se tornaram amigos.

A troca, no entanto, era necessária. Até a confiança é preciso ser conquistada, aprendi em campo. Assim, na lógica maussiana, como pesquisador em busca de me inserir no contexto do “nativo”, deveria trocar algo, presentear meu interlocutor. Então, talvez, em primeiro momento, era o fato de ser advogado que me fazia adentrar as comunidades. Era a dádiva de Marcel Mauss (1974): meus saberes jurídicos. Mas o problema era que o presente das comunidades não poderia ser escolhido por mim, então, por enquanto, apegar-me ao meu presente era a única coisa que eu poderia fazer.

Ao me dedicar ao campo da antropologia, experimentei um fenômeno de serendipidade, caracterizado pela busca de determinados elementos e o encontro inesperado com outros, que não eram o foco inicial da investigação. Um desses episódios ocorreu em uma circunstância, no mínimo, inusitada: recebi um convite para participar da Licenciatura Quilombola e da Comissão de Licenciatura Quilombola. Juntamente com líderes das comunidades quilombolas, representantes do Movimento Negro Unificado de Santa Catarina (MNU/SC) e docentes da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), fui chamado a colaborar na construção do Projeto Pedagógico do Curso (PPC). Inicialmente, pensei que minha participação fosse em função da repercussão da minha pesquisa de mestrado na esfera acadêmica. Contudo, logo compreendi que minha indicação também provém das próprias comunidades quilombolas, que questionaram: “quem, se não alguém que trabalha diretamente com as comunidades quilombolas, poderia contribuir de forma significativa?” Essa indagação

partiu de Maria de Lourdes, líder do MNU/SC, que me informou que a própria comunidade me havia recomendado para o cargo de professor de Antropologia do curso.

A serendipidade se manifesta, assim, nesse momento em que encontramos no campo algo que nem sequer sabíamos que necessitávamos. Contudo, essa situação também revelou-se complexa, e demandava bastante atenção. Isso porque, apesar de ter sido reconhecido pela comunidade como uma figura significativa e frequentemente convocado para representar seus interesses, observei o uso indevido das estruturas políticas associadas ao meu nome como antropólogo para persuadir as comunidades a tomar ou evitar certas ações. Essa dinâmica torna-se delicada quando transgredir as fronteiras da pesquisa e estabelece uma relação intrincada entre pesquisador e pesquisado, especialmente em um contexto estatal como o de Santa Catarina. Portanto, a ética na pesquisa antropológica e a responsabilidade de um pesquisador em manter a integridade da relação com as comunidades se tornam fundamentais, exigindo uma reflexão sobre os papéis que desempenhei.

Dito isso, é importante compreender que na elaboração desta tese foi guiada pela intenção de realizar uma etnografia, para a qual utilizei o que a antropologia designa como observação participante (Malinowski, 1922). Ao empregar esse método clássico, busquei interagir e imergir no cotidiano dos meus interlocutores, e, em determinados momentos, essa abordagem revelou-se altamente eficaz. Consegui estabelecer uma relação de proximidade e confiança, que permitiu uma experiência corporal e um engajamento sensorial (Ingold, 2010), facilitando a compreensão de um modo de vida distinto do meu. Essa interação não apenas se reflete nos escritos presentes neste texto, mas também foi fundamental para que eu pudesse reconhecer o meu próprio papel e o impacto da minha presença no campo, baseando-me nos ensinamentos de Fravet-Saada (1980), que, assim como eu, incorporou suas emoções e sentimentos à sua pesquisa.

Entretanto, o campo de pesquisa, como mencionei anteriormente, expandiu-se de forma exponencial, e para atender ao “chamado” das comunidades quilombolas, foi necessário desenvolver estratégias que me permitissem estar presente em múltiplos locais, dialogar com diversas pessoas e participar ativamente em diferentes cenários. As entrevistas informais e conversas espontâneas foram essenciais para manter uma continuidade nas interações, proporcionando insights significativos para a formação da pesquisa. Isso se revelou especialmente importante, pois as pessoas puderam compartilhar suas perspectivas de maneira mais livre e espontânea, sem a preocupação de estarem sendo avaliadas ou questionadas.

Minha busca por compreender as questões raciais me levou a reconhecer que escrevemos sob a influência de muitas mãos, tanto visíveis quanto invisíveis, que podem incluir nossos ancestrais ou irmãos de história, como Esperança Garcia, Luiz Gama, Abdias do Nascimento, Beatriz Nascimento e muitos outros. Para evitar a armadilha da narrativa única sobre os povos negros e suas experiências (Adichie, 2009), procurei me envolver ativamente na vida de meus interlocutores, promovendo uma pesquisa participativa. Isso envolveu a construção de relações dialógicas que permitiram uma melhor compreensão das nuances culturais e uma reflexão sobre os impactos nessas interações, ajudando-me a perceber que minhas próprias experiências e ações moldam a pesquisa.

Acredito que deve haver um empirismo radical, isto é, uma co-criação entre antropólogos e comunidade na composição da pesquisa, vide que, essas práticas etnográficas me inseriram em um campo interpretativo, relacional e, principalmente, experiencial e reflexivo (Turner, 1969; Rabinow, 1997). Essa abordagem me aproximou de meus interlocutores, respeitando suas individualidades e buscando compreender as vivências compartilhadas das comunidades. Não tenho receio de ser chamado de “ativista” como buscam denominar os pesquisadores que normalmente enxergam nossa forma de escrever, refletir e pesquisar como “identitária”, busco fazer uma antropologia engajada e reconheço que, muitas vezes o ativismo constituiu meu campo. Ainda que, por e para isso, enfrente esses costumeiros “problemas”, busco, como ensinou-me Lélia Gonzalez (2019), valorizar culturas, em especial a quilombola, e me posicionar ativamente na luta antirracista, afinal, com aponto Marcio Goldman (2013) existem implicações políticas e éticas na antropologia que devemos compreender e enfrentar, especialmente quando se trata de estudo sobre comunidades quilombolas, assim, para mim, é imprescindível que a minha antropologia esteja diretamente ligada a questões éticas e de direitos humanos, dialogando, refutando e transformando as injustiças sociais (Scheper-Hughes, 1992).

Por isso, adoto uma metodologia narrativa que pretende valorizar as experiências dos descendentes da diáspora africana e mais que isso, que contar nossas histórias, dialogando com a Antropologia das Diásporas. Essa perspectiva possibilita uma representação que respeita e reforça a conexão entre meus interlocutores, seus espaços geográficos e a África, ao mesmo tempo que reconhece as transformações e hibridismos culturais decorrentes dos movimentos históricos e transculturais. Como apontam James Clifford (1997) e Paul Gilroy (1993), as identidades não são fixas nem essencialistas; pelo contrário, são dinâmicas e processuais, especialmente para os sujeitos da diáspora africana, onde não se deve conceber uma identidade estática.

A Antropologia da Diáspora, de acordo com Kim Butler (2001), contribui para entender a formação, a conexão e a transformação das identidades diaspóricas, as quais mantêm uma relação contínua com a África, ao mesmo tempo em que se adaptam e se reconfiguram frente a novos contextos sociais. Segundo Avtar Brah (1996), a antropologia da diáspora nos permite compreender como essas identidades são moldadas por experiências transnacionais e transculturais, revelando formas de resistência e resiliência em face do racismo e da exclusão, e demonstrando como tais grupos conseguem prosperar em territórios além de suas origens. Como destaca Stéphanie Dufoix (2008), é fundamental realizar uma análise metodológica da diáspora em nosso campo de estudo, a fim de explorar os fluxos culturais e as múltiplas identidades formadas pelo Atlântico Negro, onde as culturas e identidades transcendem os limites territoriais.

A construção da identidade e a retomada de relações com as raízes era algo de extrema importância que sempre estava presente nos diálogos com meus interlocutores, principalmente quando se tratava da relação com o corpo, com a espiritualidade, com o território e com as relações interpessoais. Como no caso de Rafael, que me afirmou, *“eu sempre soube que era negro, mas me identificar com minhas raízes sempre foi importante, eu fui me descobrindo negro”*; ou ainda, como me apontou Tinho, *“eu sempre quis saber qual era meu orixá, me falavam que eu era de Oxum”*; como me disse Seu Afonso - ou melhor, como é mais conhecido: Seu Afonsinho -, *“essa terra é minha, porque veio de meu pai e do pai de meu pai e ele recebeu de Adão, negro fugido que fundou esse lugar”*. Ou ainda, no caso que mais chamou minha atenção, ao me relatar algumas coisas de sua vida, Alisson me informou:

Se eu sempre era visto como negro e isso podia não ser bom, quando eu dizia que era quilombola piorava, todos os estereótipos caíam sobre mim. Ninguém sabia o que era ser quilombola, mas todo mundo tinha uma opinião sobre quem eu era. Então, nada mais justo que eu mesmo assumir quem eu era, nunca tive vergonha de ser quilombola, sempre tive orgulho de ser quilombola, de ser negro, da minha relação com África... Eu enfrentei muito racismo por causa disso, lá na cidade... Na universidade, dos meus professores... Porque eles acreditam que a gente não é nada. (Alisson, 2023)

O desafio de se identificar como quilombola está intrinsecamente ligado à ancestralidade africana, uma conexão diaspórica que permeia toda a América Latina e o Caribe, manifestando-se também nas diversas formas de “quilombos” que surgiram ao longo desses territórios. Contudo, infelizmente, a identidade quilombola, frequentemente, é associada a uma concepção de “negritude” considerada inferior, uma vez que, para muitas pessoas, ser quilombola é interpretado como um retrocesso socioeconômico, uma estagnação

do negro e um peso político para o país. Mesmo na ausência de um conhecimento prévio sobre a trajetória de vida de um indivíduo, é comum que meus interlocutores relatem terem ouvido, fora de suas comunidades, em novos ambientes de trabalho ou nas universidades, a frase: “*you não parece quilombola!*” Essa observação destaca uma percepção estigmatizada e reducionista da identidade quilombola, pelo menos eu compreendia que era isso que eles estavam querendo me dizer, quando me perguntavam: “*O que significa ser quilombola?*” O aspecto mais intrigante dessa constatação é que a ideia de “não parecer quilombola” foi expressa em relação a uma diversidade de corpos, gerações, pessoas e gêneros, revelando a complexidade dos estereótipos que cercam os descendentes de quilombo.

A frase que eles ouviam era uma negação, obviamente, uma negação de quê, era a pergunta. Era uma declaração, obviamente, qual tipo, era a pergunta. E talvez a resposta seja bastante óbvia, talvez saibamos como o racismo consegue agir de múltiplas formas, que se reinventa nas sombras dos conhecimentos mais sofisticados, que arditamente se mantém na sociedade em um desejo intenso de destruição de corpos, mas também de controle desses corpos destruídos para servidão da branquitude.

1.1 Das comunidades e dos interlocutores

Para a construção deste trabalho, optei por uma escuta comprometida que se fez tanto nos territórios quilombolas quanto nos espaços onde os sujeitos quilombolas circulam e produzem vida para além de suas terras. Mais do que traçar um itinerário fixo, minha etnografia buscou seguir passos - no sentido de rastrear movimentos, conexões e redes de sociabilidade que vão da comunidade aos corredores da universidade, das reuniões políticas aos escritórios de advocacia, das festas religiosas às mesas de negociação com o Estado.

Nesse sentido, a escolha dos locais e interlocutores não se restringe a uma decisão logística, mas se aproxima do que Vânia Cardoso (2007) chama de “correr macumba” - relacionado a sua pesquisa que explora as múltiplas estórias sobre os chamados espíritos do “povo de rua” - um modo de fazer etnografia que envolve riscos, negociações e uma certa mimese do movimento próprio das comunidades. Tal como a autora adverte, se esse “correr” traz perigos epistemológicos, também abre a possibilidade de compreender o trabalho de campo como gesto interpretativo e performativo, que ecoa a socialidade narrativa que constitui seu objeto.

Ao invés de um percurso linear, minha etnografia se construiu como um caminhar relacional, mais próximo do que Tim Ingold (2011) descreve como *wayfaring* (no português

“viajando”), uma forma de habitar o mundo que se dá no deslocamento, no seguimento de pistas, de rastros e de pessoas. O “andar na rua”, para usar as palavras de Michel de Certeau (1994), foi aqui um método de inscrição: permitiu que eu fosse traçando um mapa vivo, cujas linhas não são traçadas de cima para baixo, mas emergem do chão, da relação e do encontro.

Foi assim que, por meio da relação com a comunidade Toca/Santa Cruz, conheci interlocutores do quilombo do Fortunato; através da Invernada dos Negros, atravessei o estado para participar da Licenciatura Quilombola e me aproximei de integrantes da comunidade Campo dos Poli e tive ainda a oportunidade de conhecer Roselete, do quilombo Ribeirão do Cubatão. Na tentativa de chegar ao extremo sul para visitar São Roque, encontrei a comunidade de Taboa; e foi por meio da relação com Taboa que conheci Lu Kilombola, da Aldeia.

É importante destacar que esse caminhar não se confunde com uma etnografia multi-situada no sentido clássico (Marcus, 1995), que define previamente um conjunto de “sítios” a serem articulados para seguir um objeto de pesquisa. Aqui, ao contrário, o percurso foi sendo tecido no encontro com pessoas, convites e acontecimentos - mais próximo de uma etnografia itinerante e relacional, que se deixa conduzir pelas próprias redes que compõem o campo. Essa disposição implicada de “seguir passos” não apenas produziu dados, mas transformou a própria experiência de pesquisa em um exercício de escuta, risco e reciprocidade.

Essa forma dinâmica de fazer campo também foi uma resposta às condições concretas da pesquisa. Com muitas pessoas em diferentes comunidades, espalhadas geograficamente pelo estado, compreendi que uma presença física contínua em todas elas seria impossível - não apenas por limitações financeiras, mas também pelos tempos de deslocamento e de maturação que o trabalho etnográfico exige.

Foi justamente essa impossibilidade que reforçou a pertinência de um campo múltiplo, em vez de concentrar a pesquisa em um único sujeito ou comunidade. A construção da masculinidade quilombola dentro de suas famílias, de suas terras e em suas lutas, seus rearranjos, seus enfrentamentos e suas vicissitudes - especialmente no que se refere ao papel político dos homens negros - não é um atributo individual, mas um processo coletivo e relacional, que se atualiza nas reuniões de associação, nas lutas por titulação, nas festas e rituais, nos mutirões e nos momentos de conflito. Seguir passos em diferentes comunidades tornou possível observar como essas masculinidades se constituem em rede, permitindo captar tanto os padrões compartilhados quanto às diferenças locais e as tensões internas. Essa escolha metodológica evitou a essencialização de uma experiência particular como modelo

universal e alinhou-se a uma abordagem que privilegia a circulação, a reciprocidade e o acompanhamento das relações que produzem o campo (Strathern, 1999). Ao fazer isso, a pesquisa pôde apreender a pluralidade e a densidade histórica das masculinidades quilombolas, mostrando como elas se constroem na interseção entre território, família, memória, cuidado e luta coletiva.

Longe de ser apenas um obstáculo, esse reconhecimento se tornou parte do próprio método: foi preciso delimitar comunidades e interlocutores, mas sem fixá-los rigidamente, permitindo que o campo se abrisse a novos encontros e caminhos imprevistos. Assim, a pesquisa foi guiada por um princípio de circulação e reciprocidade, respeitando os ritmos das comunidades e os atravessamentos que emergiram durante o processo.

Vale salientar que conforme dados preliminares do Censo do IBGE (2022), a população quilombola no Brasil soma 1.327.802 pessoas autodeclaradas, o que representa 0,65% da população brasileira. Essa população está distribuída em 1.696 municípios do país, o que indica uma presença territorial significativa, ainda que heterogênea. A região Sul concentra 29.056 quilombolas, sendo Santa Catarina o 21º estado em número absoluto, com 4.447 quilombolas identificados. Embora esse número seja proporcionalmente menor que o de estados como a Bahia - que lidera com a maior população quilombola do país -, o caso catarinense apresenta particularidades que o tornam um campo etnográfico relevante: a presença de comunidades dispersas em um território historicamente marcado pela colonização europeia, pela grilagem de terras e pela disputa de narrativas sobre pertencimento e identidade negra.

Para compreender a vida e a resistência dos homens quilombolas que integram esta pesquisa, comecei pelo Quilombo da Taboa, um espaço de histórias, práticas e afetos compartilhados. Quem me recebeu na comunidade foi um homem negro retinto, de sorriso largo e olhos piedosos. Pode parecer uma característica incomum ao descrever alguém, mas no caso de Tinho, faz todo sentido. Não houve formalidade entre nós, o aperto de mão caloroso foi puxado para um abraço e as apresentações foram feitas. Tinho me levou até a casa de sua irmã e lá me esperavam água, água com gás e refrigerante - demonstrando a indecisão típica dele ao se preocupar com o que eu poderia gostar ou não -, sentamos em um banco e começamos a conversar.

Figura 2 - Novo nome da Comunidade Quilombola da Taboa



Fonte: Acervo da Comunidade Quilombola da Taboa.

Quando iniciei minha pesquisa e escrita desta tese a comunidade chamava-se Ilhotinha, mas em abril de 2025, ela redefine-se nominalmente; segundo Tinho, o quilombo não tinha nome, por isso era conhecido como “da Ilhotinha”, um bairro de Capivari de Baixo. O IBGE 2022 aponta que esse é o maior quilombo, em termos populacionais, do estado de Santa Catarina, tendo 654 habitantes autodeclarados quilombolas²³. O nome Taboa, vem de uma planta aquática que servia como alimento, tendo um papel cultural e tradicional na

²³ G1. SC tem 4,4 mil quilombolas distribuídos em 28 municípios, diz censo. Disponível em: <https://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2023/07/27/sc-tem-44-mil-quilombolas-distribuidos-em-28-municipios-diz-censo.ghtml>. Acesso em: 11 jun. 2025.

comunidade, servindo também para a confecção de artesanatos com a fibra de seu caule, abrigo de pássaros e contribuindo para o ecossistema local.

A taboa sempre esteve aqui, faz parte da nossa ancestralidade, nós colhemos, cuidamos, protegemos e ela dá a gente e de quem precisa dela, a taboa serviu como abrigo durante a segunda guerra mundial²⁴ em nosso território, daqueles que chegavam aqui foragidos, então as pessoas se alimentavam dela, usavam para fins medicinais, pois ela é muito boa para curar inflamações... É ela quem nos ajuda a nos livrar dos metais pesados, como um filtro mesmo da água, então ela é a nossa fonte de esperança, nada mais justo que o nome do nosso quilombo seja esse (Tinho, 2025).

Figura 3 - Taboa



Fonte: Thiago Santana, 2024.

Inicialmente achei que a comunidade Quilombola da Taboa era uma comunidade extremamente urbana, isso porque no caminho que te leva até ela, de Florianópolis (SC), você demora cerca de duas horas e meia para chegar, sendo, em média, duzentos quilômetros, e ela está a beira da BR-101. Essa compreensão também difere da realidade de moradia da maioria dos quilombolas do Brasil, segundo o Censo 2022, aproximadamente 62% dos 1.327,802 indivíduos que se autodenominam quilombolas estão vivendo em área rural²⁵. Taboa era uma dessas, mas era um tanto “escondida”, - aliás, característica comum que

²⁴Presumo que Seu João esteja se referindo à Segunda Guerra Mundial e o temor de seu avô, que acreditava que poderia ser convocado. Isto porque, o Brasil enviou cerca de 25 mil homens para a Força Expedicionária Brasileira (FEB) para lutar na Itália (cf. Ferraz, 2020). História semelhante foi contada por Raquel Mombelli, antropóloga autora do laudo quilombola a Invernada os Negros. Segundo a antropóloga, dona Bertolina, griô da comunidade, te contou que os homens da comunidade se vestiam de mulheres ou se escondiam no mato para não irem para Guerra dos Farrapos.

²⁵ IBGE. 61,7% da população quilombola vive em áreas rurais. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/materias-especiais/22676-61-7-da-populacao-quilombola-vive-em-areas-rurais.html#:~:text=O%20Censo%202022%20contou%201.330,Ensinos%20Fundamental%20I%20e%20II.> Acesso em: 11 jun. 2025.

encontrei em outras comunidades a que fui - e não somente em características geográficas. Uma das primeiras coisas que Tinho havia me dito foi exatamente a negação desta ideia.

Somos uma comunidade rural, o problema é que o asfalto está chegando na gente. Eles tentaram nos fazer pagar IPTU²⁶, mas somos comunidade quilombola, está assegurado que não pagamos IPTU. A resposta ao negar pagar, foi o início do processo de favelização e periferização da comunidade (Tinho, 2024).

A fala enfática de Tinho sobre a identidade rural da comunidade trouxe à tona o conceito de quilombismo, elaborado por Abdias do Nascimento (2020). Sua reflexão ia além da permanência territorial, o quilombola reafirmava a luta coletiva como fundamento da existência do sujeito quilombola. Para Nascimento (2020), os quilombos são, antes de tudo, organizações políticas negras que operam a partir de princípios de solidariedade, autonomia e resistência frente ao racismo estrutural e às formas de expropriação histórica. Assim, os desafios mencionados por Tinho podem ser compreendidos como expressões desse quilombismo em ação. Não há quilombo sem coletividade, pois é na construção coletiva que reside sua força e permanência.

Essa perspectiva se alinha à contribuição de Beatriz Nascimento (2018), que compreendia o quilombo como um território físico, continuidade histórica da luta negra no Brasil. Para a autora, negar essa trajetória significa obscurecer o futuro, pois a história dos quilombos não pode ser dissociada dos processos de resistência e organização social que garantiram sua sobrevivência ao longo dos séculos. Seguindo essa linha, a política quilombola não é apenas um conjunto de reivindicações territoriais, mas também é um modo de existência baseado em relações comunitárias, culturais e espirituais.

Dessa maneira, o quilombo se manifesta como uma sociedade, onde memória e resistência se entrelaçam na luta cotidiana por reconhecimento e dignidade. A experiência narrada por Tinho é sobre um confronto, reconhecimento por terra e como o quilombo representa a continuidade de um projeto político negro (Nascimento, 2020) que reivindica pertencimento, identidade e soberania, reafirmando que o quilombo, mais do que um espaço geográfico, é um horizonte de resistência e liberdade. Para Beatriz Nascimento (1982), o quilombo é a continuidade histórica, assim, não se pode negar o passado, pois ao fazê-lo, se turva o futuro, é, deste modo, preciso compreender a política fundamental do quilombo como ser, corpo-vivo, de direitos e luta, formada por laços comunitários.

²⁶ Imposto sobre a Propriedade Predial e Territorial Urbana ou Imposto Predial e Territorial Urbano.

Figura 4 - Tinho e o Quilombo da Taboa



(Fonte: Thiago Santana, 2024).

As terras da Taboa, certificada pela fundação Palmares, mas ainda não titulada²⁷, estão dentro do município de Capivari de Baixo, outrora um povoado da cidade de Laguna que em 1945 tornou-se distrito de Tubarão, e em 1985, cidade, segundo o site municipal²⁸. A cidade se divide em duas pela estrada federal, a BR 101, à leste, encontra-se a entrada da cidade; à oeste, um outro pedaço do município onde também se encontra a comunidade. No entanto, a história de Taboa começa antes, muito antes de Capivari de Baixo²⁹.

²⁷ Alguns membros da comunidade quilombola da Taboa mencionaram que estão buscando a titulação da terra, sendo uma das razões as relações que envolvem os moradores de Capivari de Baixo, especialmente os descendentes de italianos, e as questões de território naquela região. Embora tenham crescido em um ambiente frequentemente marcado por amizade mútua - algo que também podemos observar em Toca, onde quilombolas e não-quilombolas compartilham relações de amizade desde a infância - a importância da terra se tornou mais evidente à medida que a convivência se intensificou na vida adulta e os conflitos adentram esse campo de relações.

²⁸ Disponível em: < <https://capivaridebaixo.sc.gov.br/> > Acesso dia: 11 de maio de 2025

²⁹ Vitor Correa, prefeito de Capivari de Baixo, foi mais um dos muitos prefeitos presos em Santa Catarina por desvio de verbas publica (até 4 e setembro eram 28 prefeitos presos, todos de partidos tidos e direita). disponível

Se a gente for na origem havia alguns troncos familiares aqui, não é, não mais de cinco famílias... Havia aqui essas famílias e vieram duas ou três famílias italianas, e foram elas que começaram com essa barganha, né? Trocando alimentos por terra, por carne, saca de feijão e vão enganando os negros aqui, enganadas de uma forma muito cordeal. Quando os italianos chegaram aqui abocanharam grande parte da terra [...] Para se ter uma ideia, a nossa escola leva o nome de uma dessas famílias, veja bem, à escola da comunidade foi dada o nome de uma branca. (Tinho, 2024)

Tinho me contou que cerca de 700 pessoas moravam na comunidade, o que foi confirmado pelo Censo do IBGE de 2022, que informa serem 654 auto identificados como quilombolas, sendo 134 núcleos familiares diversos.

Aqui é tudo família, do meu lado mora minha sobrinha, duas irmãs, cada uma e sua casa, atrás da minha casa meu irmão, somos todos família, os casamentos dificilmente se dão com pessoas fora da comunidade, então casamos entre nós. (Tinho, 2024).

As ausências materiais e documentais que cercam os quilombos do sul do Brasil, como a falta de placas, mapas ou registros oficiais - o mesmo encontraremos em Toca, Taboa, Fortunato, Ribeira do Cubatão, entre outras -, remetem ao que Michel-Rolph Trouillot (2016) denominou como *silencing the past*, (em português “silenciamento da história”), afinal, o que não é documentado pela cidade ou estado, nos termos do poder dominante é excluído da história oficial, não por acaso, mas como parte de um processo político de produção do passado. Por isso, quilombo e quilombolas no sul costumam lidar de maneira mais intensa com as evidências diárias da relação com as raízes brancas europeias³⁰. Esse projeto se implantou no país e, adentrou as comunidades de várias formas: seja se entrelaçando na história e nas famílias dos quilombos - como veremos no capítulo quatro -, ou ainda também provocando um silenciamento epistemológico e territorial, já que a ausência de registro estatal, como mencionado, reforça o apagamento das presenças negras nesses espaços.

No extremo sul de Santa Catarina, visitei o Quilombo São Roque. Nesta comunidade, conheci muitos integrantes, entre eles, Seu Afonsinho e Dona Maria, que me apresentaram as terras do quilombo. Perambulei, com Seu Afonsinho e seu cão pelo território do quilombo e nas trocas de palavras que embalavam a caminhada, que conheci O Quilombo

em: <

<https://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2023/07/25/prefeito-de-sc-que-foi-presos-na-operacao-mensageiro-e-renunciou-e-solto.ghtml> > Acesso dia: 11 de maio de 2025.

³⁰ Conforme apontam os estudos de Maria Petrone (1987) e Ilka Leite (1996) sobre a imigração para o Sul do Brasil, especialmente nos estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul, indicam que esse movimento populacional foi amplamente incentivado e financiado pelo governo brasileiro no final do século XIX. O projeto recebeu subsídios estatais e envolveu a transferência de grandes contingentes de italianos, que se estabeleceram, principalmente, nas zonas rurais. Nessas áreas, os imigrantes entraram em contato com populações locais e, em muitos casos, com comunidades quilombolas, estabelecendo relações sociais e territoriais complexas que influenciaram a configuração cultural e social dessas regiões.

de São Roque tem uma das mais belas vistas de Santa Catarina, sendo uma comunidade muito bem preservada, cheio de picos altos, morros rochosos, árvores frondosas e caminhos do rio cortando o quilombo. Adentrar a comunidade é como atravessar um portal, como se ali fôssemos encontrar o outro lado do paraíso. Junto com o Quilombo do Morro do Fortunato e a Invernada dos Negros, sobre os quais discorro mais adiante, são as comunidades mais “rurais” dentro desta pesquisa. Ao se aprofundar em suas terras, deixamos para trás o asfalto, e passamos a percorrer uma íngreme cartografia - por isso a preocupação com a chuva - que nos presenteia, após dificultoso primeiro encontro, com pássaros cantando, galinhas cacarejando, cachorros latindo, e a canção dos ventos e do rio. Rio, esse, grande amigo e fonte de alimento, cúmplice e testemunha das Histórias.

Serpenteando pelos estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul, está ele, Mampituba, o rio. Traçando uma fronteira natural e política, carregando em suas águas significados que remontam ao tupi-guarani, onde seu nome evoca a imagem de um “rio de muitas curvas”³¹ ou “pai do frio” (Saint-Hilaire, 1939, p. 24). Com mais de sessenta por cento de seu curso localizado em terras catarinenses (Bohn, 2008), o Mampituba percorre ao todo dezoito municípios no Rio Grande do Sul, entre eles a cidade homônima, e dez em Santa Catarina, incluindo Praia Grande, “sua bacia hidrográfica é delimitada, a oeste, pelo Planalto Basáltico da Serra Geral; a leste, pelo Atlântico; ao norte, pela bacia do rio Araranguá; e, ao sul, pela bacia do rio Tramandaí” (Cezaro, 2016, pág 24). Essa complexa geografia nos permite entrever como o Mampituba corta terras, esculpe colinas serranas e delineia uma trajetória de encontro entre paisagem e história. Nascido nos altos de São Francisco de Paula (RS), o rio flui por cidades e comunidades, bordando os limites entre Mampituba (RS) e Praia Grande (SC)³², até desaguar no Oceano Atlântico, entre Passo de Torres (SC) e Torres (RS).

³¹ TORRES, Rio Mampituba. Disponível em:

<https://torres.rs.gov.br/viva/rio-mampituba/#:~:text=O%20Rio%20Mampituba%20faz%20a,com%20um%20tra%C3%A7ado%20muito%20peculiar>. Acesso em: 11 jun. 2025.

³² São Roque faz parte de um grupo seletivo de quilombos no Brasil que tem sua extensão territorial em mais de um estado. Segundo os primeiros dados fornecidos sobre comunidades quilombolas, fornecidos pelo IBGE, “do universo de territórios quilombolas oficialmente delimitados, 7 deles possuem suas áreas distribuídas por mais de um estado: Ilha de São Vicente (PA/TO); Itamoari (PA/MA); Varzeão (SP/PR); São Roque (SC/RS); Mocambo (AL/SE); Serra da Guia (SE/BA); Porto Velho (SP/PR)” (IBGE, 2022, p. 12).

Figura 5 - Rio Mampituba passando por dentro da comunidade São Roque.



Fonte: Thiago Santana, 2024.

O quilombo São Roque está localizado na cidade de Praia Grande (SC), como já dito, conhecida pelos seus balões voadores e pela beleza local, o município atrai turistas o ano todo, mas especialmente no verão. São cerca de quatro horas da capital do estado para chegar ao município e mais uma hora e meia para adentrar a comunidade. São vinte e seis famílias que formam a comunidade, interligadas por Adão, seu fundador. Os primeiros registros do quilombo datam de 1824, apesar disso, somente em 2003, após mobilização dos líderes quilombolas junto com o Movimento Negro Unificado de Santa Catarina (MNU/SC), ocorreu o reconhecimento oficial como remanescente de quilombo pela Fundação Cultural Palmares (FCP). Vale destacar que foi o Núcleo de Estudo de Identidade e Relações Interétnicas (NUER) do departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) quem apoiou a demanda quilombola. A própria comunidade se reorganizou

após a titulação e constituiu a Associação de Remanescente de Quilombo São Roque em 2004, cujo presidente hoje é o filho do casal.

A comunidade quilombola de Toca Santa Cruz contorna o Rio da Lagoa localizado na cidade de Paulo Lopes a 61 quilômetros da capital. Segundo Creatini Rocha et al (2017) informam no “Relatório Antropológico da Comunidade Remanescente do Quilombo Santa Cruz”, existem cerca de 285 pessoas, que estão em 57 casas dispersas pela comunidade (CAD-ÚNICO, 2020). Como as outras comunidades, Toca é geograficamente isolada, no entanto, entrar em suas terras é mais complicado do que em Taboa ou São Roque, ainda que ela seja a comunidade mais “perto” e de localização mais próxima da cidade, pois a “entrada” para o quilombo é dividida: do lado esquerdo está um sítio de alguém de fora da comunidade, do lado direito, o cemitério da cidade. Somente após ultrapassar essa primeira entrada, e caminhar por uma estrada de barro, começamos a enxergar a comunidade, isto porque o cenário muda: casas e terrenos estão, de certa forma, interligados, pois existe um cuidado que é quase *palpável* na maioria das residências.

Durante anos o nome da comunidade era apenas Toca, apontam os moradores que isso se deu porque os habitantes de Paulo Lopes, de fora da comunidade, costumavam dizer que “*o local se chamava Toca porque lá só tinha pretinhos*” (Santana, 2021; Rocha et al, 2017), é um padre local que intitula a comunidade como Santa Cruz.

A mudança de nome, está relacionada à necessidade de quebrar os estigmas acima apresentados da cidade de Paulo Lopes com a comunidade quilombola, ainda assim, [...] acredita que ao utilizarem o nome “Comunidade Remanescente de Quilombo Toca Santa Cruz” e a palavra “Toca” permanecer, significa que existe uma simbologia muito importante para a comunidade. (Santana, 2021, p. 51)

Minha relação com esta comunidade inicia-se no mestrado³³ em meados de 2019. Nesta comunidade eu conversei com os griôs e os jovens, com muitos tipos de homens negros em suas diversas tonalidades de cor de pele, idade, sexualidade ou profissão. Vi o passar dos anos, a mudança entre lideranças de Natalina para D. Verônica, para Dani e dela para Stefani, Alisson e Rafael. Foi em uma festa na comunidade, na casa de D. Verônica, inclusive, que eu conheci Emerson, do Quilombo Morro do Fortunato.

O quilombo Morro do Fortunato localiza-se no bairro de Macacu, na região da Lagoa do Siriú, ao norte do Município de Garopaba, em Santa Catarina, situada a 75,5

³³ Em pesquisa do mestrado, minha dissertação foi sobre o Caso Gracinha, mãe negra e quilombola que tem as filhas sequestradas pelo Estado com base em alegações não provadas e racistas. As meninas foram colocadas para adoção compulsória e a mãe nunca mais viu as filhas. (cf. Santana, 2021).

quilômetros da capital do Estado. Segundo o Cadastro Único de 2020³⁴, indicado por Emerson como fonte do melhor dado demográfico da comunidade atualmente, a comunidade tem 390 pessoas e 78 famílias, contando com remanescentes de quilombo que vivem em Florianópolis, no Morro da Queimada.

Nós dividimos, então existe remanescente de quilombo do Fortunato que moram no Morro da Queimada, e sim, o quilombo está lá também, porque entendemos que levamos o quilombo dentro do peito, conosco, com nossa família, você entende isso, Thiago? É importante a terra, sempre vai ser, mas é isso, nos refazemos quando preciso, nos interligamos de novo quando necessário, somos um só, né? (Emerson. 2023).

Em 2006, a comunidade quilombola foi certificada como remanescente de quilombo pela Fundação Cultural Palmares³⁵. Miriam Hartung (1992) aponta que, segundo seus interlocutores, o nome Fortunato advém da junção das palavras palavras “Fortuna” e “Nato”, ou seja, nascido da fortuna. Emerson, por sua vez, nos conta que o nome seria do formador do quilombo, um filho de uma mulher escravizada, chamado Fortunato e muitos de seus descendentes ainda vivem na comunidade. Ele apontou que Fortunato comprou mais de 50 hectares de terra com o lucro que teve da plantação que herdou de sua mãe, formando sua família nesta terra, nascendo o quilombo. Todavia, Emerson nos contou que havia muitas variações da conquista da terra, que perpassam também por uma doação da família branca que detinha a posse anteriormente.

O nome vem de um homem. Ele tinha de tudo, um pasto e um sítio com muito gado, cavalo, boi, muito terreno. E no terreno tinha de tudo, cafezal... Cana de açúcar, ele tinha um alambique... Ele foi o primeiro homem que apareceu com uma nota de mil cruzeiros e ficou conhecido como Fortunato, o rico, mas ele era rico porque ajudava quem precisava dele. (Emerson, 2022).

É importante destacar que essa coexistência de versões sobre a origem do nome da comunidade e sobre a figura de Fortunato não representa uma contradição, mas sim um modo próprio de produzir memória e pertencimento. A história do quilombo, de muitos quilombos, não se apresenta como uma narrativa única e fechada, mas como um corpo vivo de sentidos em disputa, em que diferentes vozes acionam fragmentos, afetos, performances para narrar o passado e afirmar o presente.

³⁴ SECRETARIA DE ESTADO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL DE SANTA CATARINA (SDS). Gerência de Políticas para Igualdade Racial e Imigrantes (GEIRI). Dados Quilombolas. Disponível em: <https://www.sds.sc.gov.br/index.php/direitos-humanos/gerencia-de-politicas-para-igualdade-racial-e-imigrantes-geiri/dados-2>. Acesso em: 03/11/2022.

³⁵ iPatrimônio. Quilombo Morro do Fortunato. Disponível em: <https://www.ipatrimonio.org/garopaba-quilombo-morro-do-fortunato/>. Acesso em: 03/11/2022.

Inspirando-se em arquivos fragmentados e silêncios estruturais, Saidiya Hartman (2008) propõe o conceito de fabulação crítica - *critical fabulation* - como uma forma ética e especulativa de escutar os rastros da violência colonial e reconstruir histórias negras sem preencher os vazios de forma autoritária. No caso dos quilombos, tais vazios não são lacunas a serem preenchidas com uma verdade definitiva, mas lugares férteis de criação e reinvenção coletiva. As muitas histórias sobre Fortunato - ora como sujeito histórico, ora como metáfora de abundância, ora como símbolo de justiça - e sobre outros quilombos e quilombolas que veremos na tese, produzem o quilombo como uma narrativa performada, afetiva e múltipla.

Buscando entender, em diálogo com o argumento de Vânia Cardoso (2011), que a memória se manifesta de forma incorporada, sensível e coletiva, compreendo que esse gesto narrativo é também uma forma de ativar o território como lugar de memória, não como relato fixo do passado, mas como ato performático de presença e reinscrição simbólica do vivido. Suzane Alencar (2023), em seu trabalho com comunidades quilombolas na Bahia, mostra como os gestos, as festas e os risos também são formas de construir história, não como “documento”, mas como corpo, gesto e acontecimento. Naiara Neves (2019), em sua pesquisa com parteiras quilombolas do Recôncavo Baiano, nos mostra que as narrativas sobre o nascimento são atravessadas por lembranças familiares, tensões com a medicalização e saberes orais, compondo uma malha viva entre memória, cuidado e território. Nas histórias contadas sobre Fortunato, reconhecemos lógicas semelhantes: o que está em jogo não é uma veracidade factual, mas a construção compartilhada de sentido, vínculo e ancestralidade.

Em meu primeiro encontro com Emerson estávamos em seu trabalho, dialogando sobre as diferenças das histórias, e ele me disse que muitas histórias podem ser contadas de muitas formas e, de fato, ele tem razão. Ele é professor e muito bem articulado, assim como Edson, seu amigo da comunidade Invernada dos Negros. Este quilombo, último em nossa apresentação aqui, está localizado no meio-oeste catarinense, sua extensão percorre dois municípios de Santa Catarina: Abdon Batista e Campos Novos, mais especificamente no distrito de Ibicuí. A comunidade foi oficialmente reconhecida como quilombo pela Fundação Cultural Palmares em 2004 e, posteriormente, teve seu território reconhecido pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) em 2008. A Invernada dos Negros foi a primeira terra quilombola titulada no Estado de Santa Catarina, contou-me Edson.

“É importante porque os títulos foram dados pelo INCRA à Associação, a nossa associação, sabe? Isso significa que as terras pertencem ao quilombo, a todos, não a um ou a outro...ocupamos a terra que é o quilombo e que pertence legalmente a associação”. (Edson, 2022).

Edson é um homem negro, a primeira vez que o vi pessoalmente foi numa reunião para constituição da Licenciatura Quilombola na Universidade Federal de Santa Catarina. Em algum momento de intervalo sentamos em um jardim e ele me ofereceu um cigarro, se outrora o trabalho havia nos captado e quase não conversamos, tivemos nosso momento juntos para dialogar. Quando indaguei sobre como se deu o início da comunidade, ele logo falou: *Margarida, Damásia e Joaquim receberam as terras, junto com outros escravizados da época, uma herança de um branco da fazenda São João.*

Figura 6 - Do Alto da Invernada dos Negros



Fonte: Thiago Santana, 2025.

Ele então explicou o nome de sua comunidade que deriva de uma prática ancestral de invernada, onde áreas são designadas para o pastoreio do gado. Edson compartilhou a história do quilombo, cuja fundação remonta a 1877, anterior à própria cidade de Campos Novos. Segundo o laudo antropológico feito pela antropóloga Raquel Mombelli (2005), o escravocrata deixou em testamento parte das terras para seus escravizados, à época, Margarida, Damázia e Joaquim. A esposa do fazendeiro, manteve uma parte dos escravizados após morte de seu marido, entre eles aqueles que viriam a receber outros pedaços de terra que comporiam a comunidade, entre eles Manoel, de quem falaremos a seguir.

A trajetória para titulação e reparação da comunidade negra rural denominada Invernada dos Negros é histórica, remonta o final do século XIX e está inserida no contexto social e político do pós-abolição. Era o ano de 1877 quando o fazendeiro

Matheus José de Souza e Oliveira, em seu leito de morte, faz registrar suas últimas vontades - o testamento -, nele deixa 'a terça parte de terras para seus escravos e libertos'. Esta terça parte compreendia a 89.096.100 m², cerca de 8 mil hectares, que deveriam permanecer aos legatários, sendo oito escravos, Domingos, Salvador, Manoel, Francisco, Geremias, Pedro, Jozepha e Innocência; e três libertos, Margarida, Damásia e Joaquim, e seus herdeiros, sem que houvesse em tempo algum, hipoteca, compra ou venda. (Vicenzi e Taffarel, 2021, p. 512)

Segundo Edson, o território foi originalmente doado como Fazenda São João pelo fazendeiro Matheus de Souza. Taffarel (2022) esclarece que "invernada" refere-se historicamente a campos utilizados para agricultura e pecuária, sendo o termo "Invernada dos Negros" documentado desde 1909, mas possivelmente remontando a períodos ainda mais remotos (p. 2). No mais recente levantamento populacional da comunidade, o Censo de 2022³⁶, a comunidade tem 510 pessoas vivendo na comunidade, cerca de 84 famílias, todavia, não existe informação sobre os quilombolas pertencentes a comunidade que moram fora dela.

Invernada dos Negros hoje é uma comunidade quilombola territorialmente grande com mais de quatro mil hectares de terra - ainda que possamos perceber uma diminuição grande do território, segundo meus interlocutores locais -, localizada no meio-oeste catarinense, uma parte dela situa-se na cidade de Campos Novos, outra parte no município de Abdon Batista. Da saída da BR 470 - onde a estrada deixa de ser asfalto e passa a ser de barro e pedra ladeada por fazendas, uma ou outra com gados - até o início da comunidade, são oito quilômetros. Na entrada via Campos Novos, um grande portal anuncia a chegada a comunidade "Bem-vindo - Comunidade Quilombola Invernada dos Negros - Campos Novos".

³⁶ INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Quilombolas: primeiros resultados – Censo Demográfico 2022*. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://static.poder360.com.br/2023/07/Quilombolas-Primeiros-Resultados-IBGE-27jul2023.pdf>. Acesso em: 6 out. 2025.

Figura 7 - Uma das entradas da Comunidade Quilombo Invernada dos Negros



Fonte: Thiago Santana, 2025.

Quando visitei a comunidade pela primeira vez, Florência, interlocutora da invernada, mulher negra retinta, poetisa e com quem dividi uma das disciplinas que leciono na Licenciatura Escolar Quilombola, me posicionou no centro do Núcleo do Salão Pinheiro-chato - em um pequeno morro dentro da comunidade, onde é encontrado um salão retangular, com mesas e cadeiras; um salão que, segundo Elizabete, outra interlocutora desta pesquisa, será uma espécie de memorial da comunidade; e um outro ambiente, uma sala com computadores, para ser utilizado pela comunidade - e apontou para direita e tentou me localizar geograficamente: *por onde vocês entraram, onde tem o portal e a placa* - importante registrar que pouquíssimas comunidades quilombolas em Santa Catarina tem placa de identificação - *é Arroio Bonito... do outro lado, a parte maior, se chama Corredeira, ela tem uma saída em Ibicuí, um bairro de Campos Novos e é perto de Abdon Batista...*

Como todas as comunidades quilombolas de que tenho registro, o protagonismo feminino é fundamental para manutenção das lutas e políticas locais, em Invernada dos Negros não é diferente; Florência era tão respeitada entre os discentes que eu gostava de vê-la passear pela sala ou dialogar com eles via vídeo - nas aulas por EaD - eles a chamavam de Flor e diziam que ela tinha muito conhecimento. E tinha mesmo. Era requisitada em documentários sobre a comunidade quilombola, gostava de falar bem, costurar as palavras do

dia-a-dia com as vivências da comunidade, por isso que, quando ela mesma me chamou para conversar, para dormir em sua casa quando eu precisasse, para ser guia das histórias de invernada, eu me senti privilegiado.

- Vocês dividiram a comunidade em “bairros”? - perguntei, ainda de braços abertos tentando me localizar desde o Salão Pinheiro-Chato.

- Sim - disse-me Florência sorrindo - de certa forma, em bairros, mas tem motivos...
- ela apontou para onde uma série de pinheiros-chatos se alinhavam acima de um morro - após aquela parte ali, fica Espigão Branco, lembra que tinha te contado sobre Avelino? Ele é de lá!

Avelino Campos era uma figura conhecida em invernada, apesar de já ter falecido, o griô tornou-se imortal inscrevendo suas palavras na memória de seus companheiros quilombolas. Avelino, contou-me Florencia, dizia aos quatro ventos: *quando eu morrer, me enterrem aqui na Invernada dos Negros, deixem meus ossos em Espigão Branco, não quero sair daqui!* Quase sempre as emoções vêm à tona quando ouço essa história, já havia escutado anteriormente, com Florencia, a poeta, não poderia ser diferente, seus olhos marejaram, acompanhados, no entanto, de um sorriso bonito e aberto, na boca, tomando seu rosto, tinha um outro sentimento, que logo correu por ela e chegou a mim, quando me perguntou: *bonito, né?*

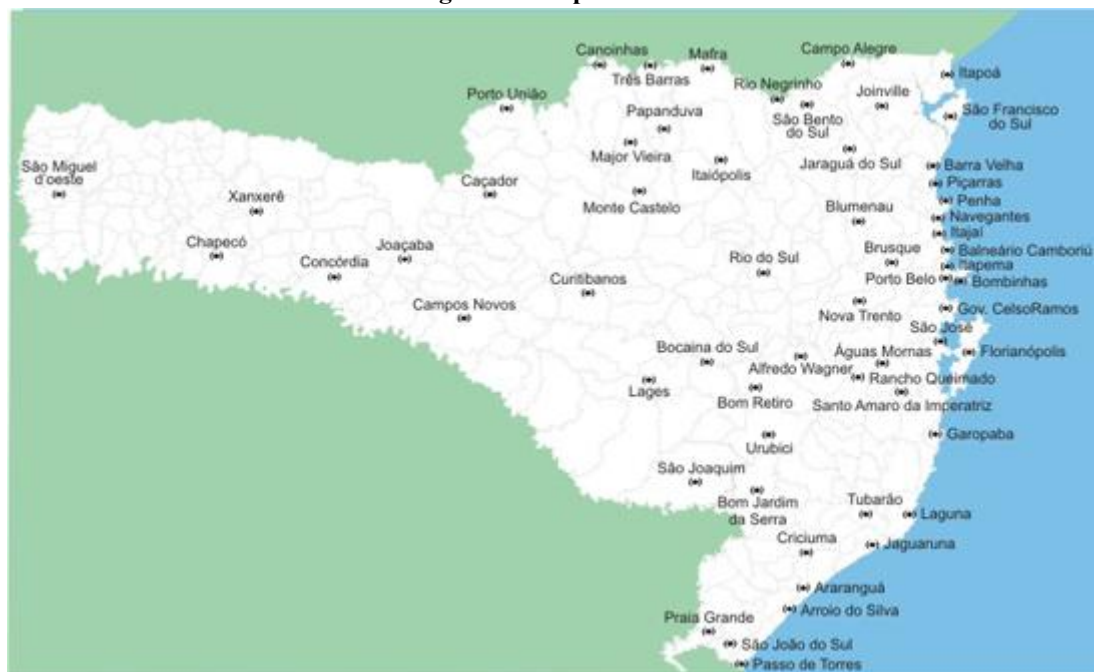
Mais para frente de Espigão, existia Manuel Cândido, tinha acabado de conhecer a história dele, bisavô de uma das minhas alunas, ganhou destaque na aula em que eles precisavam levar histórias contadas pelos griôs, a bisneta de Manuel, me contou: *ele era pai do meu pai do meu pai e era um homem de bom coração, doou as terras que havia recebido quando se libertou, ele doou para seus irmãos quilombolas morarem e hoje essa parte de nosso quilombo leva o nome dele, na biblioteca da escola tem uma homenagem a ele.*

Refletindo sobre as histórias de Avelino e Manuel, compreendi o quanto a terra era sim importante para o quilombola, de um jeito que talvez seja difícil explicar em uma tese. Tento dizer que o *amor* pela terra, semelhante ao amor pelos seus irmãos quilombolas, faz esses homens criarem quilombos - aqui como no sistema político *abdiano* - como fogo de chão, que o povo da invernada tanto fala, crepitando em seus corações. Por isso consigo entender seu Avelino, que como pacto escolheu ser “comido” pela terra que lhe deu de comer, ficando ali para sempre, nas árvores, nos rios e nos animais. Bem como, Seu Manuel, que plantou sementes quilombolas e colheu um quilombo.

Essa visão desafiadora do território, múltipla e coexistente em vários lugares, é também um desafio às estruturas de poder. Lorraine Leu (2023) aponta que é desta maneira

que as comunidades criam espaços de resistência, afinal, o território deixa de ser um lugar demarcado por mapas e passa a ser um espaço vivo - corpo-vivo - que é remanejado, defendido e negociado no cotidiano da comunidade quilombola

Figura 8 - Mapa de Santa Catarina



Fonte: Encontro Santa Catarina (2025)

Os membros de comunidades quilombolas foram também encontrados fora de seus territórios, em eventos sociais, momentos de lazer, locais de trabalho ou em instituições de ensino superior, incluindo indivíduos como Seu Antônio e Rose, representantes do Quilombo Ribeirão do Cubatão; Lu Kilombola, juntamente com seus filhos Luís e Lauro, do Quilombo Aldeia; Alessandro, associado ao Quilombo Campo dos Poli; assim como Seu Augusto, do Quilombo Beco do Caminho Curto, entre outros participantes que serão referidos anonimamente nesta pesquisa, e cujas comunidades são deliberadamente omitidas para preservar sua identidade.

Integrantes desta pesquisa	Quilombos de origem
Alisson	Quilombo Toca/Santa Cruz
Ametista	—
André	—

Andréa	Quilombo Invernada dos Negros
Bil	Quilombo da Taboa
Camila	Quilombo da Taboa
César	–
Dolores	–
Dona Maria	Quilombo São Roque
Dona Nete	Quilombo da Taboa
Dona Verônica	Quilombo Toca/Santa Cruz
Edson	Quilombo Invernada dos Negros
Emerson	Quilombo do Fortunato
Elizabete	Quilombo Invernada dos Negros
Florência	Quilombo Invernada dos Negros
Fátima	Quilombo do Fortunato
Glória	Quilombo do Fortunato
Joana	Quilombo Toca/Santa Cruz
João (filho de Seu Afonso)	Quilombo São Roque
Josué	–
Lauro	Quilombo Aldeia
Lu	Quilombo Aldeia
Luís	Quilombo Aldeia
Margarida	Quilombo São Roque

Mercedes	Quilombo do Fortunato
Onofre	—
Paulo	—
Pedro	—
Rafael	Quilombo Toca/Santa Cruz
Rose	Quilombo Toca/Santa Cruz
Roselete	Quilombo Ribeirão do Cubatão
Samuel	—
Seu Afonsinho/Afonso	Quilombo São Roque
Seu Antônio	Quilombo Ribeirão do Cubatão
Seu Bartolomeu	Quilombo Toca/Santa Cruz
Seu Carlos	Quilombo Ribeirão do Cubatão
Seu João	Quilombo da Taboa
Seu Olívio	Quilombo Ribeirão do Cubatão
Stefani	Quilombo Toca/Santa Cruz
Tereza	Quilombo São Roque
Tinho	Quilombo da Taboa
Valmir	Quilombo do Fortunato
Valdomiro	Quilombo do Fortunato

CAPÍTULO DOIS: Fazendo Rios, fazendo Famílias Quilombolas.

Ogum é pai. Conta o *itan* que Oxum, a rainha das águas doces, e Oxóssi, o rei da caça, tiveram um filho: Logun Edé. Seis meses o menino vivia nas florestas com seu pai, caçando com destreza, e seis meses se banhava nas águas douradas com sua mãe, entre rios e cachoeiras. O Orixá-menino sempre foi curioso. Não podia ver um novo caminho, uma nova correnteza, que já se lançava, apressado, em busca de aventuras. Sua mãe lhe alertou que toda água doce pertence a ela, e, por isso, a ele. Mas que cuidado era preciso, pois não deveria ir onde o rio encontrava Obá. Mas Logun Edé seguiu, sem temer, o curso das águas e foi até onde o rio e Obá se encontravam. Ali, o redemoinho o prendeu. As águas, ferozes, ameaçaram afogá-lo. O menino, perdido e assustado, se viu à mercê das forças do mundo. Ogum, senhor da guerra, sem hesitar desceu de sua fortaleza de ferro e fogo - não iria se intrometer na briga de Oxum e Obá - mas saberia do que deveria cuidar. Viu, no menino, uma chama de promessa, uma força que precisava ser guiada. Ogum, com seu caráter de aço e coração de sabedoria, tomou Logun Edé como filho. Ogum moldou o jovem príncipe. Ele, que já era filho de Oxum e Oxóssi, agora seria filho de Ogum também. No fogo das forjas, no aço dos martelos, Logun Edé aprenderia a ser forte e corajoso. Nas batalhas do coração, aprenderia a se tornar não apenas guerreiro, mas orixá, sábio e firme como os metais que Ogum forjava.

*Ogún ni agbara, sugbon ni itoju*³⁷.

Quando iniciei o trabalho de campo para investigar sobre o fazer-família quilombola de uma coisa eu tinha certeza - ainda que “certeza” e “campo” sejam, por definição, palavras que raramente caminham juntas - encontraria uma multiplicidade de formas familiares dentro do que eu estava tematizando como família quilombola. Poderia dizer que o motivo desta afirmação está nas reflexões acadêmicas sobre a multiplicidade dos arranjos familiares no Brasil - que transcende as limitações do Código Civil de 2002³⁸ e da Constituição Federal (CF) de 1988³⁹ - mas acredito que esteja na realidade fática da família brasileira. Como discutem Fonseca⁴⁰ (2005) e Bourdieu (1996), a família⁴¹ não é uma categoria natural, mas

³⁷ Ogum é força, mas também é cuidado. (tradução nossa).

³⁸ O Livro IV tem título “Direito de Família” e seus artigos vão de 1.511 a 1.783, neles são relatadas questões de definição de família, casamento, parentesco, união estável, filiação. No livro III, também é relatada a questão da solidariedade familiar nas obrigações. BRASIL. Código Civil Brasileiro. Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 11 jan. 2002. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406.htm. Acesso em:

³⁹ Trata sobre família no Capítulo II, no qual a define como base da sociedade. BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Constituição promulgada em 5 de outubro de 1988. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 5 out. 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em:

⁴⁰ Torna-se imperativo revisitar o campo da antropologia da família e do parentesco. Amplamente explorado nas últimas décadas, esse campo é um eixo central para os estudos sobre organização social e formas de parentesco. Conforme Cláudia Fonseca (2003) aponta, o definhamento dos estudos clássicos de parentesco, observado nas décadas de 70 e 80, foi reavivado por trabalhos mais recentes, incluindo os estudos de gênero de Marilyn Strathern, as pesquisas em estudos gays e lésbicos (como as de Kath Weston e Ellen Lewin), e os trabalhos feministas (como os de Sylvia Yanagisako).

⁴¹ Autores como Schneider (1968) e Godelier (2004) também abordam a família como construção cultural, destacando que os modelos de parentesco variam historicamente e são atravessados por relações de poder, simbolismo e economia.

uma ficção social, institucionalmente canalizada e constantemente reinventada nas práticas cotidianas. Compreendo, assim, “fazer-família” como o processo ativo de construção de laços, e entre os diversos arranjos, encontra-se o que venho chamando de família quilombola.

Nas comunidades quilombolas, a variedade familiar vai além das categorias normativas que aprendi na academia, desafiando modelos jurídicos e antropológicos tradicionais e criando um sistema de afluentes sem que haja um centro permanente. Observei que é um fluxo contínuo de relações que se expandem e se remodelam, não sendo apenas uma variação, mas um ato de resistência epistêmica e existencial, que desafia a colonialidade do saber sobre o que constitui uma família legítima. Lélia Gonzalez (2020) nos convoca a reconhecer a riqueza dessas outras formas de organização familiar que se opõem aos modelos eurocêntricos e patriarcais impostos. No quilombo - assim como no rio do itân - a vida familiar se reorganiza conforme as necessidades coletivas, a história e a luta por continuidade, encontramos uma corrente invisível que conflui pelos corpos, atravessando a comunidade e unindo seus integrantes em laços de afeto que correm mais profundos que qualquer outra relação. Como aponta Sueli Carneiro (2005) a reprodução da vida e da subjetividade negra se dá através da construção coletiva e interdependente de laços, onde a solidariedade é um pilar da sobrevivência e da afirmação. Em suma, iremos encontrar dentro das comunidades quilombolas múltiplas formas de relações, formadas por mães, pais e filhos, ou mães e filhos, pais e filhos, avós e netos, tios e sobrinhos, todas essas estão dentro das famílias quilombolas.

Essa realidade exige uma análise da família para além de uma estrutura fixa, mas, principalmente, como algo dinâmico, adaptável e coletivo. Foi nesse contexto de busca por outras linguagens e conceitos que surgiu, de maneira inesperada, a metáfora que me ajudaria a romper com a linearidade e a rigidez dos modelos clássicos de composição familiar: a ideia de *fazer-rios*. Essa imagem me foi apresentada por Roselete, do quilombo da Ribeirão do Cubatão. Quando ela me recebeu pela primeira vez em sua sala na UFSC, tinha em mente que queria saber de Roselete porque e como ela havia se tornado a primeira professora quilombola da universidade federal de SC, mais especificamente, do Departamento de Metodologia de Ensino na Educação, mas a mulher negra, que parecia ter uma coroa solar de fios capilares na cabeça, estava empolgada com o nosso encontro, tanto quanto eu e voltou em sua história, para uma história “antes dela”, antes mesmo de seu nascimento. Então escutei atento, enquanto me contava sobre a profissão de seu pai, o “fazedor de rios”:

Meu pai fazia rios, ele era fazedor de rios, fez rios em Joinville, em Santa Catarina afora, trabalhando no Cubatão que corta nossa comunidade. Isso pode parecer que não estávamos nas duas partes, mas sempre estivemos lá, de um lado do rio,

quilombo, do outro lado, quilombo também, mas um lado foi tomado pela chegada dos alemães e suas famílias, meu pai é a prova viva que existia sempre os dois lados. Porque trabalhou no rio. E foi fazendo o rio que ele conheceu minha mãe, na comunidade quilombola. Ela nasceu e cresceu lá, então ficava vendo ele ‘fazendo-rios’ e foram se paquerando, vivem juntos até hoje, estão morando na comunidade, eu acho bonito como tem uma áurea mágica na relação deles, envolve o rio, o quilombo e eles fizeram família, muitos filhos e muitas histórias. (Roselete, 2025)

A partir desse relato, compreendi que a profissão de seu pai envolvia a reestruturação do rio - o Cubatão - para que suas águas desguassem a diferentes áreas. A expressão “fazer rios” me chamou atenção por dois motivos principais: primeiro, porque foi nesse processo que o pai de Roselete conheceu sua mãe e, a partir desse encontro, *fizeram* família; segundo, porque a própria relação da comunidade com a confluência e escultura dos canais fluviais expressava uma dinâmica de transformação, amoldamento e cuidado com o território. Ao cruzar essas duas dimensões - a do encontro familiar e a da transformação ambiental - percebi que essa metáfora se tornava uma chave analítica - ou melhor, um código fluvial - para pensar a construção da família quilombola. A metáfora do fazer-rios exemplifica bem essa transformação constante, onde a família se molda através da experiência e da ação coletiva.

Essa comparação implícita me permitiu compreender que os afluentes familiares são múltiplos, cursos de troncos que se entrelaçam e se expandem, criando caminhos diversos que conduzem as relações de apoio mútuo. Convergem em várias águas, pororocando novas formas familiares; neste momento, sedimentam-se histórias e constroem-se memórias que serão herdadas e marmorizadas ao longo do tempo. Mas não se prendem a uma única fonte ou origem, não obstante se ramifica, criando novos leitos conforme as demandas do tempo e do território. A família quilombola transborda dos limites da biologia, ultrapassando as barreiras do sangue, sustentadas por uma corrente coletiva, e quando ela transborda ela inunda ao redor, tudo vira rio, tudo passa a ser família, *tudo é rio*. Ela se circulariza, se mantém viva nas águas da tradição que flui entre gerações e conflui na inovação, como um curso do rio que continua, sem fim, desafiando a linearidade do tempo e a rigidez dos modelos familiares impostos. Ela absorve as transformações que a sociedade impõe percolando entre solos, mas se mantém fiel à sua origem e aos gestos cotidianos de pertencimento, como o fluxo imutável de uma dinâmica fluvial que, ao mesmo tempo, se molda e recria.

Essa fluidez da família quilombola dialoga com a compreensão do corpo negro como território e da vida como constante reinvenção, como proposto por Beatriz Nascimento

(2016). A metáfora do “fazer-rios” exemplifica essa transformação e também ressoa com a busca por um projeto civilizatório alternativo, como o “Quilombismo” do nosso Abdias do Nascimento (2019), que se contrapõe à linearidade e à rigidez dos modelos ocidentais, valorizando a maleabilidade, a comunidade e a relação orgânica com o ambiente como fundamentos de uma nova sociabilidade.

Esse processo contínuo de fazer-família - ou seja, essa dinâmica do viver - e transbordar as relações familiares reflete a resistência cultural dos quilombolas frente às imposições coloniais que busca negar suas formas de pertencimento, tornando-se um constante enfrentamento contra os esforços de desestruturação e de aniquilação cultural. Essas “investidas” manifestam-se de diversas formas. Ao longo dos anos em que tenho atuado como pesquisador em Santa Catarina, testemunhei uma série de situações que evidenciam essa realidade, algumas concretas, outras que, como sombras, se projetam como ameaças, tentando dragar o curso da existência dessa família, tal como um rio que, à força, tenta ser represado. Lembro-me, por exemplo, de Rosa - nome modificado -, do quilombo de Toca, que foi advertida pela escola com a ameaça de acionar o conselho tutelar, apenas porque seu filho se permitia conversar durante a aula - uma acusação que, curiosamente, não recaiu sobre outras crianças de Paulo Lopes - cidade onde fica o quilombo - que frequentam a mesma instituição.

Há também o caso de Luzia, de outro quilombo, que ainda luta para reaver a guarda dos dois filhos, retirados e encaminhados a instituições de acolhimento, sob a justificativa de que a negligência materna seria evidenciada por um detalhe aparentemente banal: os pés descalços e as roupas sujas das crianças⁴². E não posso esquecer da mãe quilombola de outra comunidade que, ao trabalhar fora da comunidade, foi ameaçada de perder a guarda dos filhos por não estar presente o tempo todo em casa, sendo forçada a transferir a guarda para sua própria mãe, como último recurso para evitar que suas crianças fossem retiradas do quilombo/família.

Mas talvez o caso mais emblemático seja o de Gracinha, da Toca, que teve suas filhas sequestradas judicialmente e colocadas para adoção compulsória, simplesmente por ser “descendente de escravos” e por não atender ao modelo rígido e colonial do que seria o “papel social de mãe” (cf. Santana, 2021). Nenhuma prova concreta da sua incapacidade de exercer a maternidade foi apresentada, mas o julgamento de sua competência como mãe foi,

⁴²Luzia está sendo processada e perdeu a guarda das crianças.

mesmo assim, realizado com base em estigmas raciais e sociais - sobre este caso em particular retornaremos adiante.

Trata-se de um esforço persistente para destruir ou, ao menos, reformular os vínculos de pertencimento, cuidado e resistência que sustentam essa coletividade. Isso se manifesta como uma prática de racismo institucional, que, como analisa Jurema Werneck (2007), opera nas entranhas das estruturas estatais para reproduzir desigualdades e violências contra corpos e modos de vida negros. A busca por moldar o “fazer-família” quilombola ao modelo rígido e colonial do Estado reflete a violência simbólica e material direcionada à família negra. Esse “desafio” ilustra como aspectos raciais, sociais e territoriais influenciam a definição do que constitui uma “boa família” ou uma “família ideal”, questionando os paradigmas tradicionais e evidenciando práticas de discriminação e opressão. Nas palavras de Sueli Carneiro (2005), o racismo institucional é um instrumento de controle e deslegitimação da maternidade e paternidade negra, que historicamente foi alvo de desumanização.

Esse contexto também se apresenta como um desafio para os estudos sobre a família na antropologia, pois envolve processos complexos que vão além das concepções convencionais de parentesco e estrutura familiar. Essas questões não se limitam à responsabilidade parental, mas expõem os efeitos da necropolítica e da violência estrutural que historicamente têm marginalizado as comunidades quilombolas. Esse cenário exige que a antropologia reconsidere as relações de poder e resistência que moldam e fortalecem essas comunidades.

Nessa perspectiva⁴³, as relações interpessoais emergem como fundamentos centrais na organização das famílias quilombolas, de forma semelhante ao que aponta Fonseca (2005) ao tratar das famílias não tradicionais e das redes de cuidado. Sua análise é crucial para compreender como os arranjos familiares quilombolas se constituem a partir de vínculos de afinidade, reciprocidade e memória compartilhada. Essa lógica de pertencimento e resistência cultural, também discutida por Marcelin (1996), desafia os modelos normativos de família ainda predominantes no imaginário jurídico e acadêmico brasileiro. Como bem analisou

⁴³ Como já discutimos no início deste capítulo a família, longe de ser uma unidade isolada ou universalmente definida, é compreendida como uma construção social vinculada a processos culturais, históricos e políticos. Como já apontou Schneider (1968), os conceitos de família e parentesco variam de maneira significativa entre as culturas, sendo sempre produtos de classificações culturais, não de regras naturais. Godelier (2004) reforça essa perspectiva ao analisar as transformações históricas das formas de parentesco, destacando que as relações familiares estão continuamente atravessadas por dimensões de poder, economia e simbolismo. Louis Marcelin (1996), ao investigar as famílias negras no Recôncavo Baiano, nos mostra como a família extensa e os laços de cuidado coletivo operam como estratégias de resistência e sobrevivência, adequando-se ao fluxo das condições sociais específicas, modelando-se como o leito do rio que recebe as águas e as direciona segundo a necessidade da corrente.

Frazier (1957), a solidariedade e a coletividade sempre foram pilares históricos da estrutura familiar negra. Existem desafios múltiplos nesta formação, que também perpassam processos internos - como vimos no capítulo um, nas disputas internas entre quilombolas, e como veremos nos capítulos seguintes - isso resvala no que Perutti, ao pesquisar no quilombo Família Magalhães (2022), apontou como uma construção social do parentesco que é constantemente tensionada por disputas internas de poder e reconhecimento, mesmo em um contexto de solidariedade coletiva. Ele revela que as relações de poder, incluindo as hierarquias internas e as disputas por recursos, atravessam a própria definição e organização da família quilombola.

Essa fluidez se expressa na "oralitura" e nas performances do cotidiano (Martins, 1997), onde as relações são constantemente tecidas pelos gestos, pela conversa e pelas trocas afetivas. Para Muniz Sodré (2014), essa dinâmica de "trocas simbólicas" e de "fluidez constante e maleável" reflete uma lógica de comunicação e de sociabilidade que valoriza a circularidade e a interconexão dos sujeitos, em oposição à linearidade e à hierarquia, moldando-se como as águas que se ajustam ao terreno por onde passam.

É justamente nesse fluxo que a metáfora do fazer-rios se fortalece: os lugares dentro da família quilombola não são fixos ou substituíveis de forma mecânica. Tal como ensina a figura de linguagem - e também filósofo grego Heráclito - não se entra duas vezes no mesmo rio: cada relação de cuidado é única, situada e contextual. Esses gestos e a colaboração familiar existem não para preencher formalmente uma ausência, mas para garantir que aquele que precisa de apoio o encontre dentro da rede de suporte comunitário, como a água que encontra seu leito.

Essa compreensão é ampliada quando evocamos Cheikh Anta Diop (1985), que, ao estudar as organizações sociais africanas, ressaltou que o parentesco nas sociedades do continente - das quais os quilombos brasileiros são também herdeiros - é historicamente marcado pela centralidade das relações comunitárias e na proteção dos membros do grupo. Em consonância com Diop, Santana (2023) argumenta que a família quilombola como expressão cultural fundamental está enraizada em filosofia africana essencial para identidade e resistência quilombola. Paula Cristina Silva (2023), em sua pesquisa com comunidade quilombola no Alto Jequitinhonha, por sua vez, reforça essa visão ao destacar que essa incorporação das práticas culturais que envolvem cuidado coletivo, compadrio e parentesco espiritual, fortalecendo a flexibilidade familiar (Santana, 2023). Essa herança é perceptível na maneira como as famílias quilombolas se estruturam: confluindo por onde forem necessárias.

A metáfora do fazer-rios, portanto, emerge não apenas como uma imagem poética, mas como a chave analítica fundamental para compreender os modos de fazer-família nas comunidades quilombolas com as quais convivi. Assim como um rio que se ramifica em novos canais conforme as demandas do terreno, a família quilombola se constitui por sua continuidade, resistência e capacidade de reconfiguração constante, transbordando os limites da biologia e desafiando as lógicas impostas. É com essa lente que me alinho a autores como Judith Stacey (1996), que problematiza os modelos hegemônicos de família com seu conceito de "anti-família", e a Lélia Gonzalez (2020) e Abdias do Nascimento (2019), que, com o Quilombismo, buscam afirmar modos de vida e organização social que subvertem as imposições coloniais. Reconhecer essas outras formas de família é crucial para uma leitura mais plural e descolonial das dinâmicas de parentesco. A partir daqui, o capítulo se desdobrará em movimentos que, por meio da etnografia, analisaram afluentes específicos dessa complexa rede familiar quilombola.

2.1 Mortalha d'alma

“Se respeitar os mortos, eles te abençoam.
Se esquecer os mortos, eles te esquecem”.
Mãe Menininha do Gantois (2021)

Foi no quilombo da Taboa, que eu percebi que sabia muito pouco desta formação, da fluidez, de como o fazer-família e o fazer-rio estavam interligados à família quilombola; uma percepção que seria aprofundada e condensada em uma prática singular daquela comunidade: a mortalha d'alma.

Quem me contou sobre isso foram Dona Nete e Tinho, irmãos. Dona Nete é uma mulher mais baixa que o irmão, mas ambos compartilham do sorriso farto, acalorado e receptivo àquele que chega. No que captei da relação deles, existia um respeito por Tinho que era perceptível na forma carinhosa que a mulher falava, e talvez, porque ele era o mais velho dos irmãos. No entanto, Tinho também tinha profunda admiração, eu recordo vivamente, que quando Dona Nete me contava sobre a mortalha, ele ficava sorrindo e mexia com as sobrancelhas, num sinal de *“olha como ela é sábia”*. Nós dois, eu e Dona. Nete, estávamos sentados em sua garagem, em bancos de madeira que ela nos trouxe, sobre nossas cabeças tamborilava uma chuva grossa, no telhado cinza de fibrocimento. Tinho estava em pé, escorado em uma parede que dava para a porta da casa.

Dona Nete, então, pensativa sobre o que falava, me disse, quase como se confessasse algo:

“Quando alguém da comunidade morre, durante a missa de sétimo dia, um familiar ou amigo veste a roupa da pessoa falecida. Era muito forte isso. Íamos até a loja onde a pessoa costumava comprar suas roupas e comprávamos peças idênticas às que ela usava. Não podiam ser as mesmas roupas, porque essas eram do morto, mas tinham que ser iguais, sabe? Era pro morto saber que a família dele estava sendo cuidada aqui e que ele podia seguir em paz, era mortalha d’alma que a gente chamava isso” (Dona Nete, 2025)⁴⁴

Nunca tinha escutado sobre aquela específica prática ritualizada do cuidado pós-morte, então, deixei-me divagar por alguns minutos - imaginei alguém tentando encontrar roupas semelhantes a que eu uso em vida para me honrar em morte, depois imaginei quem poderia ser a minha mortalha d’alma, sem respostas, retornei a conversa e indaguei: *Vocês já foram a mortalha de alguém?* D. Nete negou com a cabeça e disse: *mas eu acho que o Tinho foi, quando éramos pequenos...* Ele fez uma cara de surpresa e indagou: *Fui?* e ela prontamente respondeu que sim, recordou que tinha sido de um primo deles, falecido. Eles ficaram alguns minutos tentando lembrar, sem palavras, com olhar, até que sorriram e concordaram: *foi mesmo, foi mesmo... Mas eu era menino, né?* Então D. Nete, um pouco impaciente, mas ainda alegremente, explicou que havia sido um rapaz da comunidade que tinha falecido e que Tinho, quando menino, tinha se vestido do morto, ela engrenou seu comentário com uma história sobre o menino que voltou a vida - retornaremos a essa história - e depois continuou: *era muito comum mesmo, eu to lembrando da gente indo na loja comprar ou pegar pano para fazer igual e no final da missa de sétimo dia, as pessoas cumprimentando quem ficou responsável de fazer a mortalha d’alma!*

Eles começaram a discutir se a prática ainda existia, se ainda era tradição, se tinha resistido ao tempo, antes mesmo de me explicar do que se tratava. Mais tarde, em diálogo com pessoas brancas e não-quilombolas de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul⁴⁵, soube

⁴⁴ Ao ouvir a história de mortalha d’alma recordei que uma vez, no terreiro de candomblé, me contaram que no período colonial escravagista do Brasil, muitos escravizados assassinados pelos senhores de engenho eram enterrados pelos babalorixas e yalorixas nas mesmas terras e que esses plantavam bananeiras em seu túmulo, para que eles continuassem ali, agora como forma de árvore/espírito lutando pelos que ficaram. Uma forma de manter aquele ente familiar ainda entre eles na luta, agora como maldição aos que assassinaram. Mais tarde, ouvi de novo essa história relacionando a Exú Caveira, que firma seu ponto em folhas de bananeiras, e que serve como guia espiritual até hoje dos povos de axé. Apesar de D. Nete não comentar nenhuma relação com entidades ou qualquer questão religiosa de matriz africana, a história ressoou em mim, como mais uma forma de manter laços e refazer caminhos com relação com aqueles que já não se encontravam fisicamente neste plano.

⁴⁵ Conheci duas senhoras nas minhas andanças no sul do Brasil, uma de cada estado, que me contaram que serviram de mortalha d’alma quando crianças, elas repetiram todas as coisas que escutei no quilombo, mas informaram que a tradição havia se acabado muitas décadas antes. A senhora de Santa Catarina me informou que serviu como mortalha d’alma para uma priminha que havia falecido; a outra senhora, do Rio Grande do Sul, me contou que quando muito pequena havia visto, mas nunca havia se vestido.

que esse costume não se restringia à comunidade quilombola, mas era conhecido em outras partes do sul do país, principalmente nas décadas de sessenta e era visto como um costume açoriano - o que, para mim e para eles, pouco importava, já que entendemos que independente de onde surgiu, a transformação cultural se deu diante da agência quilombola. Embora em muitos lugares tenha se perdido com o tempo, ali, no quilombo, seguia viva, pelo menos até uma década atrás.

A mortalha d'alma, mais que um rito fúnebre, configura-se como um dispositivo comunitário de cuidado, memória e preservação da rede de parentesco, evidenciando uma continuidade intergeracional e a permanência ativa dos mortos na coletividade. Essa prática transcende a individualidade e a morte física, criando uma lógica de resistência fundamental nas famílias quilombolas. Para Eduardo Oliveira (2007), a ancestralidade não é uma mera lembrança ou reverência ao passado, mas uma tecnologia de existência que permite a continuidade da vida e do grupo, desafiando a concepção linear do tempo imposta pela modernidade ocidental. As práticas mortuárias, como a mortalha d'alma, tornam-se, assim, expressões materiais de uma ética de cuidado que transcende a vida individual. Dialogando com essa visão, Muniz Sodré (2014) nos ajuda a perceber como os rituais na cultura negra, mesmo em contextos de sincretismo, funcionam como linguagens performáticas que expressam uma cosmovisão onde a vida e a morte são partes de um mesmo fluxo. Tais rituais não apenas encerram ciclos biológicos, mas reforçam a continuidade social, reafirmada através dessas práticas de rememoração e zeladoria dos laços.

D. Nete me contou que, por causa desta tradição, quando criança, ela e os irmãos, acreditavam que as pessoas não morriam *"a gente pensava que não íamos morrer, que ninguém ia morrer, a gente via as pessoas velhas e a gente achava que ninguém morria, muito por causa da mortalha d'alma"*. A importância da mortalha d'alma como dispositivo de produção de pertencimento e de uma ética de cuidado, que transcende a vida individual, ressoa com a perspectiva de Sueli Carneiro (2005) sobre como a autonomia e o bem-estar em comunidades negras residem na conexão com o coletivo e na responsabilidade mútua, e não na individualidade isolada. Essa perspectiva ilumina como o cuidado com os laços, mesmo após a morte, é um pilar da sociabilidade quilombola.

Longe de ser uma simples homenagem, a mortalha d'alma fortalece os laços de proteção e afeto, tornando a memória ancestral viva e ativa na prática cotidiana. Leda Maria Martins (1997) nos ensina que a memória, na cultura negra, não é estática; ela é performatizada e se faz viva no cotidiano, nos gestos e nas narrativas, garantindo a

continuidade das relações familiares através de práticas de cuidado coletivo e transmissão de saberes e valores ao longo das gerações.

Durante meu tempo em campo, presenciei diversos momentos de morte relacionados às comunidades quilombolas. Havia, como em muitas realidades brasileiras, a dor da partida, mas também existia um sentimento de gratidão, um resgate da memória. Na minha primeira aula na Licenciatura Escolar Quilombola, por exemplo, reverenciamos Seu Valdir Polinário, líder quilombola do Campo dos Poli e representante do MNU/SC. Quando eu dava os pêsames, recebia em contrapartida a importância daquele indivíduo para a comunidade, suas lutas e seus desejos. Uma das minhas alunas na LEEQ da Invernada dos Negros, me contou com tristeza sobre a morte de seu avô, mas logo substituiu a conversa para informar de sua força e de sua relação com o próprio quilombo: *“Ele queria ser enterrado aqui e a gente trouxe, não estou falando do cemitério que tem dentro da comunidade, estou falando do pedaço de terra onde ele viveu”*. Existia também emoção em sua feição, mas quando perguntei se poderia inserir esse comentário na minha tese, ela respondeu com orgulho que sim, como se aquela fosse uma forma de preservar a história também - nenhum deles comentou sobre a mortalha d’alma, não como forma concreta, mas sim na forma do que ela oferece como análise - continuidade. Essa decisão de enterrar o avô na própria terra onde viveu reflete uma cosmovisão, onde o território não é apenas um espaço físico, mas um corpo vivo e um repositório da ancestralidade. A morte, portanto, não apaga o pertencimento; a forma física se vai, mas o lugar na rede familiar e no território permanece.

Samara Freire (2012) aponta que, na comunidade quilombola de Capoeiras (RN), onde realizou pesquisa sobre a formação da juventude quilombola como “sujeito político”, existe a prática do “beber o morto”, na qual a comunidade interrompe temporariamente o cotidiano, reunindo-se em torno da fogueira para beber, contar causos e reafirmar a memória dos que partiram. Percebi que essa prática, embora distinta em forma, articula-se com a lógica da mortalha d’alma: ambas não tratam a morte como ruptura definitiva, mas como um evento que mantém os mortos ativos na vida comunitária, fortalecendo os vínculos sociais e a continuidade intergeracional. No “beber o morto” de Freire, o espaço doméstico e a fogueira tornam-se locus de sociabilidade e transmissão de saberes, enquanto a mortalha d’alma atua no corpo e no território do falecido, reafirmando sua presença na rede familiar e no quilombo. Em ambos os casos, a memória e a responsabilidade coletiva se tornam performativas, não apenas lembrando o morto, mas garantindo que sua existência continue a pulsar no cotidiano dos vivos, ressoando na ética de cuidado e pertencimento que sustenta a sociabilidade quilombola. Deste modo, podemos considerar essas práticas como formas de ordenar a

experiência social por meio do ritual, uma narrativa contínua que cria uma temporalidade compartilhada, mediada pela memória.

Para Beatriz Nascimento (2016), o quilombo é um corpo-território, uma extensão do corpo negro que resiste e reconstrói a vida. A terra, nesse sentido, é impregnada pela história e pela presença dos ancestrais, tornando-se um *locus* de memória e de agência. Essa ligação indissociável entre os mortos, os vivos e o chão que pisam, - como também analisa Flávio dos Santos Gomes (2015), ao abordar em suas pesquisas que os quilombos são um fenômeno hemisférico de resistência à escravidão e que tinham como característica não serem fixos, com a mobilidade sendo fundamental para o que o autor chama de “sinônimo de transgressão” -, é fundamental para a manutenção da identidade e da própria existência quilombola, afirmando a continuidade da luta e da vida para além dos limites da biologia.

Lu Kilombola, no quilombo Aldeia, disse uma frase que acredito ser o mote para compreender essa relação com a morte: *o quilombola veste a roupa do outro*. A primeira vez que ouvi foi em um evento, ela buscava dizer a importância da transmissão de saberes e de continuidade que encontrava em seu quilombo. Naquele dia, depois de muitas tentativas, nos encostamos em uma parede do salão da antiga alfândega de Florianópolis, onde o evento ocorria. De longe víamos seus filhos correndo escada acima e abaixo, e as outras pessoas, de diversas comunidades quilombolas do estado, lanchando junto a uma mesa farta de comidas e bebidas. Ela repetiu a frase com um sorriso no rosto.

“É a forma de continuar, nós aprendemos com quem está aqui, que aprendeu com quem já se foi e vamos passar para nossos filhos, por isso eu os trago comigo nesses eventos, porque assim eles podem entender o que eu estou fazendo e quando eu não estiver aqui, podem e devem continuar o que meus avós começaram”. (Lu Kilombola, 2025)

A fala de Lu Kilombola ressoa com a compreensão de que as famílias quilombolas reconhecem seus ascendentes e descendentes como integrantes de uma mesma trama relacional, transcendendo a mera representação, apontando para uma incorporação da memória e da responsabilidade coletiva. Essa integração, embora não conceitualizada de forma explícita em discursos comunitários, é vivida cotidianamente nas práticas de cuidado, de memória e de solidariedade. Nelas, a morte não apaga o pertencimento, e o lugar na rede familiar permanece ativo. Ao vestir-se como o morto, o enlutado não o representa, mas reafirma e reinscreve a responsabilidade de continuar o cuidado, configurando-se como uma afirmação performativa do prosseguimento, como também propõem Gloria Anzaldúa (1987),

Sueli Carneiro (2003) e Abdias do Nascimento (1985)⁴⁶. Inspirado por Leda Maria Martins (2021), leio esse gesto como um encantamento ritual do luto: o corpo enlutado, ao vestir a roupa, se torna portal entre mundos. Não se trata de uma representação estática, mas de uma afirmação performativa de que sua existência continua a pulsar ali, atravessando o tecido da vida comunitária.

“Eu aprendi isso com meu avô, sabia? E ele não falou isso só para mim, falou para meus tios também, ele viu o terno de reis acontecendo e me disse ‘isso não pode acabar, a gente fazia isso, é da nossa história também’” (Lu Kilombola, 2025)

Um exemplo marcante dessa lógica foi o relato de Dona Nete sobre o irmão já falecido, que, em sonho, apareceu para adverti-la de que seu filho não deveria nascer em casa, mas no hospital - história que contamos na introdução desta tese. Mas ainda porque essa história retorna a mim por diversos interlocutores daquela família, de forma separada, sem que os outros saibam que outros já haviam comentado comigo. Bil, o bebê da história, me contou enquanto estávamos no barracão da casa de Ogum: *quando eu nasci, aliás, antes de eu nascer, meu tio veio avisar a minha mãe que eu deveria nascer no hospital, eu tinha que nascer para viver com Ogum aqui...* Fran, irmã mais velha de Bil, me contou, quando estávamos conversando na frente da escola que ela dá aula, passando o tempo: *eu sou quilombola raiz, nasci no quilombo mesmo, minha mãe me pegou antes de eu cair no chão, escorreguei dela, por isso que eu digo que ninguém mais do que eu é quilombola! Mas também tem o Bil, né? O tio veio conversar com a mãe, quando eu digo assim parece alguém que veio dali da esquina, não é? Não, o tio já tinha morrido e veio falar para mãe ‘esse aí [o filho que ela gerava] tem que nascer no hospital.* Seu João, pai de Bil e marido de Dona Nete, também me contou, quase em segredo - pois falávamos da importância de ser pai, disse: *quando a Fran nasceu, eu fui buscar a parteira de bicicleta, mas ela não quis vir no guidão [risos], era meu papel de pai, então disse a ela que não iria embora sem ela, viemos*

⁴⁶ O gesto do enlutado pode ser compreendido como uma prática performativa que mantém ativos os vínculos familiares e comunitários mesmo após a morte, reforçando a continuidade do cuidado e da responsabilidade coletiva. Gloria Anzaldúa (1987) discute como, em contextos de exclusão social e marginalização, a vida comunitária e os laços de pertencimento não se rompem com a morte ou a separação física; práticas culturais e rituais mantêm a presença simbólica de membros ausentes, permitindo que a comunidade siga funcionando como rede de cuidado e resistência. Sueli Carneiro (2003) analisa as famílias negras brasileiras, enfatizando a importância da distribuição coletiva do cuidado, da solidariedade e da responsabilidade compartilhada entre os membros da rede familiar, mostrando que atos simbólicos e cotidianos reforçam a sustentação da vida comunitária. Abdias do Nascimento (2016) enfatiza a memória, a ancestralidade e a ação simbólica como formas de resistência política, destacando que a preservação da história e dos laços sociais é parte fundamental da luta de grupos negros para manter sua autonomia, identidade e continuidade histórica. O ato de vestir roupas iguais às do falecido, portanto, não apenas simboliza cuidado ou respeito, mas materializa uma ética de continuidade e pertencimento, tornando visível a responsabilidade compartilhada entre vivos e mortos, e transformando o ritual em uma afirmação performativa da vida familiar e comunitária, como expressão concreta das ideias de pertencimento, cuidado e resistência presentes nas análises desses autores.

andando. Já com o Bil..., lembro-me que ele colocou a mão no queixo, pensativo: o irmão dela veio avisar, para não nascer o Bil em casa, ele continuou cuidando, não é, porque o Bil tinha que ser o que é, ele tinha que nascer!

Por isso acredito que esse é um gesto que ecoa longe de ser interpretado como uma manifestação sobrenatural isolada, é vivida como uma extensão natural das relações familiares. Essa concepção, embora ressoe com cosmologias de matriz africana e outras espiritualidades, não está restrita a nenhuma religião específica - o que reforça o caráter social e político da prática. A ação do tio morto e toda sua atividade familiar, aponta para o que Beatriz Nascimento (2006) nomeou como a ativação da ancestralidade como força histórica e política. Da mesma forma, Ailton Krenak (2019) nos lembra que os mortos também precisam ser cuidados, para que os vivos possam continuar sonhando coletivamente.

O que ocorre aqui, o que, em diálogo com Beatriz Nascimento, Leda Maria Martins e Eduardo Oliveira, chamo de ancestralidade atuante: uma forma de ativação política e afetiva da memória, que desafia os limites entre passado e presente, do individual e do coletivo. Essa ancestralidade atua como o modo como os que vieram antes continuam a agir no presente, não como memória passiva, mas como presença ativa, política e afetiva nas relações familiares e comunitárias. É uma insurgente atuação porque desafia a linearidade do tempo colonial, aquela que busca confinar os mortos ao silêncio e o passado ao esquecimento. Nas comunidades quilombolas com as quais convivi, eles são lembrados: interpelam os vivos, convocando à responsabilidade, orientando decisões, corrigindo erros e exigindo continuidade.

Eles estão nos sonhos de Dona Nete. Estão na caridade realizada por Pai Bil de Ogum em seu terreiro de Umbanda. Estão nas rezas de Seu Antônio ao Espírito Santo. Estão na roupa vestida durante o sétimo dia - na mortalha d'alma. Estão nos gestos cotidianos de cuidado, como preparar a casa para receber visitas, como amparar um vizinho em dificuldade, como acolher um forasteiro em situação de vulnerabilidade. Estão, sobretudo, no corpo e na memória que constituem a própria ideia de família quilombola.

Início as reflexões sobre fazer-rios, fazer família quilombola, contando essas histórias, porque nelas passam longe o estereótipo do homem negro ausente ou desinteressado, figuras como Tinho, Seu João, Pai Bil de Ogum, Seu Antônio, Seu Afonsinho e até o irmão falecido, demonstram como os homens quilombolas ativamente participam dessa rede de zeladoria intergeracional e de afeto. Ouvi as mulheres quilombolas, escutei suas histórias e nelas tinham homens, homens negros cuidadores, antes de qualquer outros. Esses homens vestiram a roupa do outro, compreenderam como é viver para sempre, e que isso está

relacionado em *ficar*; *cuidar* e, sobretudo, *amar*. Continuar vivo no outro é a máxima potência de amar e ser amado pelo outro. E isso é nítido em todas as comunidades quilombolas que visitei e com os quilombolas que conversei, suas histórias e suas cosmovisões estão relacionadas ao que aprendeu e ao que ensina.

2.2 *Pai é Pai*

Se as águas do rio da família quilombola fluem em múltiplas direções, tecendo a complexidade do fazer-família para além dos laços de sangue, essa dinâmica se manifesta de forma particularmente potente nas reconfigurações da paternidade e das masculinidades negras. Este subcapítulo mergulha em arranjos familiares que desafiam os modelos convencionais, tanto dentro quanto fora das comunidades quilombolas, revelando como o cuidado, a responsabilidade e o afeto redefinem o que significa ser pai e ser homem. Em Taboa, a história de Tinho, um homem negro pai solo de dois meninos, emerge como um fio condutor para compreender essa ancestralidade atuante que se encarna na zeladoria cotidiana, na plasticidade dos laços e na insurgência contra as normas hegemônicas.

Não me deterei aqui na discussão, já amplamente documentada, sobre como a monoparentalidade - ou melhor, *monomarentalidade*, como propõe Finamori e Batista, 2022 - no Brasil recai majoritariamente sobre mulheres - sobretudo mulheres negras (cf. Finamori e Batista, 2022; Lima, 2018; Santos, 2018; Santos e Rosetta, 2018). Destaco apenas que, segundo o Censo Demográfico de 2022 (IBGE), cerca de 15% dos arranjos familiares no país são compostos por apenas um dos genitores. Desses, 87% têm a mulher como responsável, e, entre elas, 62% são mulheres negras.

Tinho, portanto, compõe uma parcela ainda rara da sociedade brasileira: homens que não apenas assumem, mas escolhem exercer a parentalidade⁴⁷ (esse conjunto de práticas e relações educacionais no contexto familiar) em sua forma mais radical - como cuidado cotidiano e como compromisso afetivo e conforme a lei. O primeiro filho veio viver com ele após a mãe biológica reconhecer que não poderia mais cuidar da criança. Tinho o adotou formalmente, mas sem jamais romper o vínculo entre mãe e filho. Anos depois, esse menino -

⁴⁷ Para Barroso e Machado (2010), a Convenção dos Direitos da Criança, em seu artigo 27º, aborda que a responsabilidade parental está nos cuidados de assegurar, com competências múltiplas, o desenvolvimento da criança. Assim, apontam os autores que “O conceito de “parentalidade” é definido por alguns investigadores como sendo o conjunto de “actividades propositadas no sentido de assegurar a sobrevivência e o desenvolvimento da criança” (Hoghughi, 2004, p. 5), num ambiente seguro (Reader, Duncan, & Lucey, 2005), de modo a socializar a criança e atingir o objectivo de torná-la progressivamente mais autónoma (Maccoby, 2000)” (Barroso e Machado, 2010, p. 211 e 212 - a citação é escrita em português de Portugal).

já adulto - voltou a viver com ela em sua cidade natal, mas a relação de paternidade e filiação mantém-se intacta. Tinho orgulha-se:

Ele já está casado, casou com uma boa menina e voltou a morar na cidade da mãe, agora ajuda a mãe, ela até se casou também com outra mulher. Eles vivem bem e volta e meia a gente se encontra e mata a saudade (Tinho, 2025)

Ao ouvir Tinho, compreendi que existia em suas relações uma “parentalidade preta”⁴⁸, onde adentramos em uma dinâmica muito mais complexa, principalmente quando ele me disse sobre cuidado, medo e luta, na criação de seus filhos: *“o povo desta cidade, aliás, o povo do sul é muito preconceituoso, principalmente com a gente preto, então eu criei esses meninos para que eles soubessem e se orgulhassem de ser pretos, enfrentando o racismo”*. Ou seja, nesta construção de práticas e relações no contexto familiar, estavam marcadas por uma condição histórica de opressão e discriminação racial enfrentadas pela população negra. Deste modo, a parentalidade preta pode ser caracterizada por práticas de solidariedade coletiva e afeto transgeracional, sendo moldada por uma história de resistência cultural e pela necessidade de afirmação de identidade dentro de um contexto social que marginaliza e subordina as populações negras, na criação e educação de seus filhos. Se analisarmos os dados sociais da população brasileira, perceberemos que a criação de um indivíduo negro envolve muito mais desafios e complexidades, dentro desta lógica multidimensional da experiência negra, do que a criação de um indivíduo branco, devido às plurímas camadas do efeito do racismo na socialização destes.

- Tinho, você está me dizendo que sempre estive atento a essa questão racial, não é?

- Sempre, porque aqui volta e meia, acontece um caso de racismo, principalmente com as crianças...

- Sim, você me contou de sua sobrinha-neta que vem sofrendo um racismo pesado de crianças como ela, xingamentos e racismo explícito em um grupo de *whatsapp*, você foi o primeiro a correr atrás de uma resolução, não foi?

- Racismo explícito, Thiago, explícito! Crianças de dez, nove anos, dizendo coisas absurdas em um grupo, a foto do grupo era de minha sobrinha, ela era xingada de todas as

⁴⁸ Embora ainda pouco formalizado na literatura acadêmica brasileira, o termo *parentalidade preta* tem sido mobilizado por educadores, comunicadores e coletivos negros em espaços ativistas e formativos, como rodas de conversa, podcasts e plataformas voltadas à educação antirracista. Projetos como o “Parentalidade Preta” articulam vivências de cuidado, afeto e presença negra a partir de uma ética afrocentrada e comunitária, desafiando tanto os estigmas da ausência paterna quanto os modelos eurocentrados de família. Ainda que não consolidadas como categoria analítica na antropologia, essas práticas e enunciações carregam densidade conceitual e valor epistemológico. A etnografia com Tinho, pai negro solo quilombola, oferece a possibilidade de escuta e elaboração dessa experiência como forma legítima de produção de conhecimento. Ao trazer à tona os modos como o cuidado cotidiano, o afeto e a responsabilidade legal se entrelaçam com a ancestralidade e a resistência negra, esta pesquisa contribui para o processo de institucionalização e legitimação da parentalidade preta como conceito acadêmico, ancorado em experiências vividas e em epistemologias do corpo-território.

coisas mais absurdas que vemos... Sabe aquelas coisas que ninguém acredita? Os pais choraram, os pais das meninas que fizeram isso, choraram quando viram as coisas, pediram desculpas, mas onde essas crianças aprenderam isso? Bem, o que eu fiz? Cuidei, cuidei para que a nossa criança não fosse mais abalada por aquela coisa terrível...

- Não é a primeira vez, não é Tinho, desde que estou aqui, lembro-me que uma outra criança sofreu racismo aqui, desta vez na escola e não era um sobrinho-neto...

- Sim, na escola! E assim como agora, nós fomos lá, exigimos resposta da escola, da secretária de educação do município, eles ficam muitos chateados, porque vamos juntos, mas é assim que aprendemos a cuidar dos filhos da gente e dos filhos dos outros, a ser rede de apoio mesmo, e a gente não vai deixar de cuidar porque eles ficam incomodados!

Aquele diálogo junto a Tinho, me fez refletir que a parentalidade quilombola é uma expressão específica da parentalidade preta, que se manifesta de maneira particular nos quilombos, com suas próprias dinâmicas de organização social, memória coletiva e territorialidade. Ela refere-se mais especificamente ao ato de criar e educar os filhos dentro da comunidade quilombola. Está centrada no cuidado parental e nas práticas de socialização dentro dos rios que se fazem nas famílias quilombolas, com um enfoque nas dinâmicas de paternidade e maternidade quilombola. Acredito que seja uma prática que desafia a estrutura tradicional de parentesco, pois, é marcada pela interdependência e solidariedade comunitária, incluindo a passagem de saberes, como os ensinamentos sobre o território e a memória histórica quilombola, transmitidos de geração em geração. Em suma, a parentalidade quilombola é a forma como os membros da comunidade cuidam uns dos outros.

Enquanto me contava isso, estávamos sentados no prédio da Organização Não Governamental Resistência (ONG Resistência), fundada por Tinho na comunidade quilombola. Havíamos parado ali para que o quilombola me apresentasse mais um ponto da comunidade, do qual tinha muito orgulho, naquele lugar ele ajudava não só os jovens quilombolas, mas também os jovens negros de Ilhotinha. Para entrar na ONG Resistência, inicialmente passávamos por um portão de ferro, ladeado por muros de concreto, um pequeno jardim e então víamos seu nome em preto, pintado pelos artistas locais, com flores amarelas, livros e o punho negro. Quatro portas delimitavam o espaço, duas eram que davam em banheiros, as outras duas em salas, entramos em uma. Era uma sala grande, cheia de cadeiras vazias, janelas deixavam que pudéssemos ver o jardim, a estrada e o monte cheio de árvores verdes - somente nós dois tomávamos café - Tinho insistiu em fazer café e trazê-lo com açúcar. Ele quis me apresentar a ONG, que estava sendo pouco utilizada naquele momento, aquele também era um lugar onde conversar poderiam acontecer sem interrupção - o que não

foi bem assim, volta e meia um ou outro integrante da comunidade quilombola passava e parávamos para cumprimentos.

Figura 9 - Tinho, o griô



Fonte: Thiago Santana, 2025.

Mais tarde em sua vida, Tinho adotou um segundo filho - um rapaz que ajudou intermediando inicialmente nossa relação, quando Tinho queria falar comigo e estava sem celular, ele foi, de alguma maneira, o primeiro integrante de Taboa que eu conheci e falei - retirado de uma situação de risco pelo Estado. Seu irmão, também afastado da família de

origem, optou por retornar à convivência materna. Tinho acolheu a decisão com naturalidade. O segundo filho adotivo, Cleiton, ficou e ainda hoje vive com ele. É um jovem rapaz de mais de vinte anos, negro e trabalha com tecnologia. Segundo Tinho *“quando ele decidiu ficar, foi uma decisão inteiramente dele, expliquei o que podia fazer e que ele voltar não significava romper os laços, lembro quando ele me disse ‘não, pai, quero ficar com você’”*.

As relações familiares que Tinho me apresentou revelam um rompimento com a “família nuclear”, como estamos abordando desde o início deste capítulo, principalmente por contrapor-se à lógica colonial e capitalista que estabelece hierarquias centradas na monogamia, exclusividade e transmissão de bens materiais. A estrutura familiar patriarcal e eurocêntrica, caracterizada pela privatização do cuidado, pelo isolamento dos laços e pela centralidade do núcleo conjugal, consolidou-se historicamente no Brasil e adquiriu status hegemônico em diferentes regiões, inclusive no sul do país. Entretanto, essa hegemonia não significa que diversas outras formas de organização familiar não coexistiam, marcadas por linhagens africanas e indígenas, por ocupação, classe social, migrantes europeus e por arranjos comunitários que priorizavam a circulação do cuidado e a solidariedade extensa.

Como argumenta Eni Samara (2002), os modelos de família frequentemente apresentados na literatura acadêmica, especialmente os nucleares e patriarcais, não refletem a realidade demográfica histórica, criando lacunas interpretativas sobre a diversidade real das famílias brasileiras. Assim, o que se estabeleceu como modelo hegemônico pode ser lido como uma construção conceitual normativa (Corrêa, 1981), que hierarquiza determinadas formas familiares em detrimento de outras, invisibilizando práticas de cuidado coletivo, parentesco estendido e relações intergeracionais que permanecem centrais em comunidades quilombolas e em outras tradições de organização familiar não-eurocênticas. Essa perspectiva permite compreender que, longe de serem meramente residuais ou exóticas, as formas de parentesco não patriarcais ou não nucleares articulam estratégias de resistência, manutenção de vínculos e preservação da memória social, políticas de cuidado que permanecem vivas na contemporaneidade. Lélia Gonzalez (2020) destaca como a experiência negra sempre ofereceu modelos alternativos de organização social e familiar, baseados na coletividade e na solidariedade, intrinsecamente críticos a essa estrutura colonial. Essa visão é reforçada por Nascimento (2019), que propõe um projeto civilizatório que valoriza a comunidade e a interdependência como bases para a construção de famílias e comunidades.

Certo dia perguntei a Tinho por que havia adotado duas crianças de fora da comunidade. Ele me olhou com doçura e respondeu com silêncio, inicialmente. Um sorriso grande se estendeu pelo seu rosto. Depois disse: *“As crianças do quilombo têm pra onde ir”*.

Foi uma resposta precisa. No quilombo, as crianças crescem cercadas por redes de afeto, cuidado e responsabilidade coletiva. Há, sim, conflitos, desencontros, dores. Mas há, sobretudo, a família quilombola.

Fiquei refletindo sobre a resposta silenciosa de Tinho que antecedeu "as crianças do quilombo têm pra onde ir", e percebi que não era apenas bonita; era política. Ela afirma que há espaços, dentro do quilombo, para o que a sociedade costuma rejeitar: infância negra, vínculos quebrados, histórias difíceis, afetos desviantes. E assevera, sobretudo, que essas infâncias podem ser protegidas por formas de organização familiar que o Estado não reconhece, que os censos não registram, que os manuais de política pública ignoram. Ao adotar crianças de fora sem romper seus vínculos de origem, Tinho se inscreve em uma lógica de cuidado que ultrapassa o sangue ou a letra da lei. Não é só ele quem cuida: ele age dentro de uma ética coletiva quilombola do cuidado, que distribui a responsabilidade e mantém os afetos em circulação.

É a partir desta lógica de cuidado, convivência e pertencimento que Tinho (re)constrói afetividades e sustenta arranjos de parentesco que não se fixam no biológico, mas circulam, se abrem e fluem. Sua experiência ressoa com o que Patricia Hill Collins (2000), em sua análise sobre o "*motherwork*" - trabalho materno, em inglês - e o "*othermothering*" - outras maternidades, em inglês - em comunidades negras, aponta como a construção coletiva da parentalidade. Essa noção convida-nos a entender o parentesco como uma linguagem cultural e moral, e não como fato natural ou dado, onde o cuidado é uma responsabilidade compartilhada que transcende os laços consanguíneos. Mais do que apenas adotar, Tinho reordena significados, mesmo sem nomeá-los, desestabilizando a invisibilidade da paternidade negra cuidadora, frequentemente apagada dos estudos demográficos, dos discursos da mídia e das políticas públicas.

A figura do pai negro ganha outra tessitura. Tinho opera uma paternidade presente, afetiva, ativa, legal. Escuta os filhos, respeita suas escolhas, permanece como referência - mesmo quando eles decidem partir. Adotar, acolher, manter vínculos abertos, permitir que o filho volte a viver com a mãe, não insistir em uma autoridade rígida, mas cultivar o laço como prática cotidiana: tudo isso nos aproxima de uma ética relacional do cuidado. Como propõe Tronto (2005), o cuidado desloca-se do âmbito doméstico e se inscreve como responsabilidade política, mas aqui em chave negra, afrocentrada e quilombola. Para Sueli Carneiro (2005), essa ética é um pilar da interdependência e da responsabilidade mútua que sustenta as comunidades negras, onde o bem-estar coletivo é central.

Não se trata apenas de cuidar de dois meninos - até porque em conversas separadas com outros quilombolas de Taboa, Tinho era descrito como griô, por sua sabedoria e “idade”, mas também como alguém que *“todas as vezes que algo acontece no quilombo ou nas famílias internas, é aos conselhos dele que todos recorrem, é a ele que todo mundo sabe que pode contar”*, contou-me Fran, sua sobrinha, enquanto comíamos um café com bolo, no intervalo de uma reunião da associação quilombola. Ela estava muito contente com a atuação política do tio, e fez questão de me dizer que se inspirava nele. A figura do griô, nesse sentido, transcende o familiar e atinge uma dimensão de transmissão de saberes e memória que é fundante da cultura negra, como aborda Leda Maria Martins (1997).

Em outro momento, sua outra sobrinha, Camila, me disse, após observarmos uma situação em que Tinho foi tratado mal por uma mulher branca e foi, muito sutilmente, acusado de estar “brabo demais”: *“ele é um homem de um coração enorme, não vejo ninguém fazer o que ele faz, se um sobrinho fala que está com frio, ele corre para comprar um casaco, e eu não estou dando exemplo de alguém que não tenha pai, não”*, relatou-me Camila. Esse episódio sutil de acusação racial - o qual, infelizmente, presenciei, mas prefiro não adentrar detalhadamente aqui -, onde Tinho foi rotulado como “brabo demais”, é um exemplo de microagressão racial, um tipo de violência disfarçada que Cida Bento (2022) descreve como parte do racismo institucional, que busca vigiar e controlar os corpos negros e suas expressões emocionais, deslegitimando suas condutas e afetos. Mas que foi combatido com a expressão de *amor e respeito* que sua sobrinha ofereceu, recordo-me que Tinho ficou muito mais interessado no que a sobrinha tinha a dizer do que na outra mulher.

Essa visualização dicotômica do homem negro Tinho, onde de um lado afeto e carinho são exaltados; e do outro agressividade e grosseiria, me faz pensar numa tensão entre o “dentro” e o “fora”, entre o quilombo e a sociedade majoritária. No interior das comunidades quilombolas, é comum ver os mais jovens celebrarem os mais velhos como referências de uma parentalidade afetiva, ética e política. Já na sociedade envolvente, no entanto, persiste uma visão enviesada e estereotipada do homem negro, em que sua paternidade e parentalidade tende a ser apagada, deslegitimada ou simplesmente ignorada. Essas experiências não são vistas como pautas legítimas, nem como histórias possíveis de serem narradas, vide uma dificuldade de encontrar, por exemplo, histórias televisionadas, livros nacionais e etc, que versem sobre ser pai negro de maneira positiva.

É nesse ponto que se inverte, de forma reveladora, o mito apresentado por Stefano Volp em *Santo de Casa* (2025). No romance, Zé Maria é um pai negro adorado publicamente, mas que esconde um histórico de violência doméstica - um “santo de fora” e um “monstro de

dentro”. Já no caso de Tinho e de muitos outros homens quilombolas com quem conversei, o que ocorre é o oposto: a comunidade reconhece e valoriza sua presença cuidadora, enquanto a sociedade externa insiste em desqualificar ou invisibilizar esse exercício de cuidado, como se homens negros não pudessem ser pais presentes, afetivos e éticos.

Isso ocorre porque, como avalia bell hooks (2004), homens negros que escolhem o amor e o cuidado, em vez do controle, são frequentemente punidos com o silêncio, a invisibilidade e, acredito, com a inversão dos valores atribuídos à paternidade. Essa noção é importante, pois a mitologia da irresponsabilidade masculina negra cumpre um papel central na justificativa da vigilância e do controle das famílias negras, como apontou Patricia Hill Collins (2004). Para o imaginário branco, o homem negro cuidador não faz sentido - ele é um ruído, uma quebra, uma dissonância. Não é reconhecido como legítimo porque não se enquadra no modelo burguês de paternidade. Veja bem, a branquitude, como aponta Cida Bento (2022), opera um apagamento que tende, silenciosamente, a espelhar sua própria lógica de reconhecimento. Ora, se o homem negro é este negro homem desconfigurado daquilo que foi preestabelecido pelas normas brancas, ele foge à regra sistêmica, causa um distúrbio e, muitas vezes, precisa ser realocado dentro da normativa social. É como se o sistema perguntasse: *se esse homem negro não é agressivo, o que ele é?*

Figura 10 - Encontros no Quilombo da Taboa



Fonte: Thiago Santana, 2025.

Tinho está, ao mesmo tempo, reconfigurando o que pode ser um homem negro e quilombola. Sua prática performa um outro tipo de masculinidade, uma inscrição alternativa do ser pai e do ser homem. É o que Judith Butler (1997) nos ajuda a pensar como uma performatividade política do cuidado - quando os gestos cotidianos, por mais simples que pareçam, rompem com os roteiros naturalizados de gênero e produzem novas formas de existir. Neste sentido, a performática masculinidade de Tinho se articula com reflexões que encontrei na leitura de Samara Freire (2012). A autora aponta, em suas pesquisas, a importância da coletividade familiar e comunitária, do cuidado com os filhos, da negociação constante de papéis entre homens e mulheres e da participação nos projetos sociais e econômicos do grupo. A partir dessas observações, percebi como tais práticas influenciam a construção da masculinidade quilombola, que se manifesta de forma flexível, cuidadosa e comprometida com o coletivo, como também se evidencia no trato com filhos e netos:

“No caso do trato dos filhos e netos, especialmente da parte dos pais, nota-se uma maior flexibilidade tanto com as escolhas matrimoniais, quanto com a maior autonomia dada aos ‘jovens’ no que diz respeito não só aos projetos profissionais ... mas aos políticos” (Freire, 2012, p. 64).

A partir de suas práticas cotidianas - cuidando da casa, compartilhando tarefas domésticas, acompanhando filhos em atividades ou apoiando parentes e aliados - Tinho e outros homens quilombolas produzem formas de ser que se afastam dos modelos hegemônicos de masculinidade, mostrando que o exercício do poder e da autoridade pode conviver com solidariedade, reciprocidade e compromisso com o coletivo. Junto ao trabalho de Freire (2012), percebi que essas práticas não são apenas idiossincráticas, mas se articulam a dimensões mais amplas da vida familiar e comunitária quilombola que ela descreve: a atenção constante às necessidades dos filhos e netos, a negociação permanente de papéis entre homens e mulheres, e a participação ativa em projetos sociais e econômicos do grupo.

Em diálogo com essas observações, é possível ver que Tinho não cumpre papéis tradicionais de cuidado e paternidade somente; ele redefine o que significa ser homem quilombola, produzindo gestos cotidianos que rompem com roteiros naturalizados de gênero e hierarquias hegemônicas de poder. O acompanhamento dos filhos, o apoio aos parentes e aliados, e o compromisso com o bem-estar coletivo funcionam como uma performatividade política do cuidado, na qual se inscrevem valores quilombolas. Esse modo de ser demonstra que a masculinidade quilombola, longe de ser um dado natural ou fixo, é um processo em constante construção, que se realiza na tensão entre autonomia, cuidado e engajamento comunitário, ressignificando a autoridade masculina e expandindo o conceito de liderança para além do domínio e da imposição, em direção à presença, ao afeto e à responsabilidade compartilhada.

Essa redefinição da masculinidade ressoa com a urgência de desmistificar padrões tóxicos e coloniais. Como defende JJ Bola (2021), é preciso uma “*desmarcaring*”⁴⁹ do ser homem, que transcende a rigidez e a supressão de afetos para abraçar a plenitude do cuidado e da conexão. Segundo Tinho, tratar “*os seus*” com carinho, dedicação e cuidado é a forma mais potente de luta antirracista, “*esse povo da cidade acha que a gente está jogado aqui, que ninguém se respeita ou se ama, que somos um bando de pretos sem educação, eu quero todos com educação, eu quero todos vencendo, quero todos mostrando que estão bem cuidados, pode parecer bobagem minha, mas é meu jeito de ser*”.

A ética do cuidado de Tinho, reconhecida pelos seus filhos e seus familiares quilombolas, me recordou as relações de cuidado apontadas por Toni Morrison (2007) em “*Beloved*” - Amada, em tradução -, a autora, explora a complexidade das relações familiares

⁴⁹ “*Desmarcaring*” é um neologismo de JJ Bola, misturando a ideia de “desmarcar” com o verbo “caring” (cuidar). A intenção é justamente criar um conceito de “desfazer o modelo rígido de ser homem” por meio do cuidado e da atenção aos afetos.

e o papel do cuidado no contexto das relações intergeracionais e da luta contra o trauma da escravidão. A visão de Tinho, ao afirmar que o cuidado é uma forma de "mostrar que estão bem cuidados" e que isso é sua luta antirracista, dialogando com o argumento de Carter G. Woodson (2021), que diz que a imposição de valores e conceitos brancos leva ao menosprezo das próprias formas de vida e conhecimento negro. Tinho, com sua prática e discurso, recusa essa deseducação, afirmando a validade e a potência da sua ética e de sua masculinidade. Essa recusa à deseducação racial e afetiva imposta historicamente sobre os homens negros ressoa com o que bell hooks (2022) descreve como a tentativa de romper o ciclo do trauma geracional, no qual o afeto e a vulnerabilidade lhes foram sistematicamente negados, transformando-se em violência ou ausência.

As famílias negras - e, de modo ainda mais radical, as famílias quilombolas - no Brasil sempre desafiaram os modelos nucleares, organizando-se em redes amplas e permeáveis, atravessadas por trocas, reciprocidades e revezamentos no cuidado (cf: Claudia Fonseca, 2005; Louis Herns Marcelin, 1999). Nos quilombos, isso se intensifica: frente ao abandono histórico e à violência institucional, o cuidado vira resistência. Para Abdias do Nascimento (2019), a construção dessas redes de apoio e a valorização da coletividade são pilares do Quilombismo, um projeto que se contrapõe à lógica colonial que isola, separa e hierarquiza. Pertencer não depende de sobrenome ou herança; depende do gesto de sustentar o outro. No lugar de papéis rígidos, emergem redes; no lugar da exclusividade jurídica, afirmam-se continuidades afetivas; e, sobretudo, no lugar do abandono, emerge a insurgência.

A compreensão destas "redes de apoio" ganhou corpo em minha escuta com Emerson Cristiano, da comunidade quilombola do Morro do Fortunato, embora ainda que não resida cotidianamente na comunidade, orgulha-se de falar sobre ela. Seus vínculos, no entanto, permanecem enraizados ali: é onde cresceu, onde casou, criou as filhas, e para onde retorna nos fins de semana. Durante a semana, está em Florianópolis, onde atua como professor da rede municipal de ensino. Foi ele meu primeiro interlocutor no campo, ou, como prefiro pensar, o primeiro a me iniciar na escuta quilombola sobre família.

O fato de não ficar na comunidade nunca o preocupou em relação aos mais velhos de sua família, isso porque ele acredita que existe uma "solidariedade vital" nas comunidades quilombolas, que mesmo com a mobilidade urbana e as distâncias físicas, persistem e transformam-se em uma solidariedade coletiva. Abdias do Nascimento (2019) já compreendia o quilombo como esta "reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial. Repetimos que a sociedade quilombola representa uma etapa no progresso humano e sócio-político em termos de igualitarismo econômico" (p. 289-290). A

visão de Emerson ressoa com a análise de Lélia Gonzalez (2020), que aponta a capacidade das comunidades negras de reinventar e fortalecer seus laços, resistindo às fragmentações impostas pela sociedade hegemônica e pelas dinâmicas urbanas.

Logo no primeiro contato, Emerson não hesitou: *“Você não pode conversar só comigo, eu vou te apresentar meus irmãos e primos, tem também meu pai... podemos fazer uma roda de conversa contigo.”* Lembro-me de ter dito que achava a proposta excelente. A iniciativa de Emerson de estender a rede de interlocução para além de si - convidando à 'roda de conversa' e apresentando outros membros da família - é um exemplo vívido da comunidade quilombola em ação. Ela demonstra que o conhecimento e o pertencimento não são individuais, mas distribuídos e compartilhados. Essa atitude ecoa as práticas de reconstrução social que marcaram a formação de comunidades negras no Brasil desde a escravidão. Para João José Reis (2003), a capacidade de forjar e manter laços de solidariedade, mesmo em contextos de dispersão e violência, foi um pilar da sobrevivência e da agência negra.

Estávamos em seu trabalho, na Escola de Educação Básica Jurema Cavallazzi - uma grande escola da capital, localizada no bairro José Mendes, que era utilizada de dia para educação básica e a noite, para educação escolar quilombola, beneficiando os estudantes quilombolas do Morro do Maciço - eu havia ido acompanhar seu dia como professor da rede municipal de educação escolar quilombola. Emerson percorreu comigo a escola, muito atento às minhas indagações, mas fazendo questão de não se atrasar, quando disse que queria uma foto dele, no mesmo instante, ele parou, se arrumou e mandou eu bater a foto.

Figura 11 - Emerson, o professor.



Fonte: Thiago Santana, 2024.

Emerson havia me dito que tem dois filhos e vive com eles e a esposa na comunidade. Ele já havia me apresentado a sua irmã e um ou outro integrante da comunidade quilombola, era um homem ocupado, volta e meia, estava com uma atividade para fazer, não era fácil ter um tempo para conversarmos. Logo após a foto, ele continuou: *“Você vai conhecer o Thiago, seu xará, o Rodrigo e o Eduardo. Podemos sentar todos juntos, acho que*

todo mundo vai querer. Podemos nos encontrar essa semana em Florianópolis e já faço uma chamada de vídeo pra você conhecer eles.” Diante de sua empolgação, perguntei sobre sua família, sobre como compreendia esses laços que pareciam se manter mesmo com a distância física da comunidade. Emerson foi direto: *“Eu já fiz um conjugadinho pra eles ficarem comigo em Florianópolis.”* Referia-se aos pais, que resistiam a sair da comunidade, mas haviam aceitado ir com ele por motivos de saúde. A decisão de Emerson de construir um 'conjugadinho' para acolher os pais em Florianópolis, garantindo a proximidade física e o cuidado, ilustra de forma concreta como a solidariedade vital das comunidades quilombolas se manifesta e se adapta à mobilidade urbana. É uma demonstração prática da interdependência e responsabilidade mútua que Sueli Carneiro (2005) identifica como fundamentais para a sociabilidade negra. A família, nesse sentido, transcende a localização geográfica e se reafirma como uma rede de apoio dinâmica, tecida por atos contínuos de cuidado e afeto. *“Moramos eu, minha esposa, minhas filhas e meus pais, fora outros da comunidade por perto.”*

Entre os relatos, fez questão de mencionar que seu avô foi o primeiro quilombola do Fortunato a ocupar a Queimada, no Maciço do Morro da Cruz, em Florianópolis, fundando uma espécie de “remanescente” de quilombo urbano, o que demonstra a persistência das tradições quilombolas. Disse com orgulho que foi com ele que aprendeu a manter as tradições, entre elas a de *“casar e viver junto a vida inteira”*, pois *“família é ficar junto até o fim”*. Essa frase ressoou com força. Emerson falava de conjugalidade, mas também da persistência dos laços:

Mesmo que os relacionamentos, como homem e mulher, sabe?, mesmo não dando certo, os filhos são mais importantes e devem ser cuidados. Os filhos unem a família enquanto quilombo. Desfaz o casamento. A família vai além da relação amorosa e conjugal - ela é essencial para manter o quilombo. **(Emerson, 2022)**

Suas palavras, embora claras, me deixaram reflexivo. Voltamos a conversar outro dia, desta vez em um evento de Educação Quilombola. Ele me viu de longe e veio me cumprimentar. Sentamos fora do evento, em uma praça da cidade, sombreados pela árvore. Perto dali, estava um homem cantando músicas de Roberto Carlos, numa imitação muito convincente do cantor. O Mercado Público estava agitado, turistas entravam e saiam. Pessoas andavam apressadas subindo e descendo ruas. Estava um dia quente, o que nos deixou mais cansados.

Naquela confusão de coisas, retomei nossa conversa. Havia ali uma trama de sentidos entrelaçando quilombo, cuidado, parentesco e território. Para Emerson, era como se

a família fosse a espinha dorsal do quilombo, mas sem que os dois conceitos se confundissem por completo. Quando compartilhei com ele o caso de Bárbara - uma mulher quilombola de outra comunidade que enfrenta um divórcio complicado com o ex-marido, e que este marido, quilombola indireto, negava-se a reconhecer a paternidade e pagar pensão da sobrinha dela que eles haviam criado -, Emerson logo reagiu com firmeza:

“Não existe ex-pai. Pai é pai. É nossa obrigação manter os filhos reunidos. A **paternidade é mantida**. Ainda que o pai biológico estivesse ausente, ainda que exista uma figura **paterna substituída**, sua função era assumida por tios, avós, irmãos mais velhos e outros membros do grupo, ainda que raramente esses ganhassem o nome de pai, agiam como se pai fosse. Na comunidade, quem não tem pai é tratado como filho por outro. É assim que funciona” (Emerson, 2022).

Essas falas revelam dois aspectos fundamentais da vida quilombola: a paternidade mantida e a ideia de figura paterna substituída. A "paternidade mantida", conforme Emerson aponta, é um princípio de organização relacional presente em comunidades quilombolas no qual a função paterna é entendida como uma responsabilidade coletiva e continuada. Não se extingue com a ausência do pai biológico, sendo exercida por outros membros do grupo familiar ou comunitário por meio de práticas concretas de cuidado, socialização, afeto e proteção.

Em São Roque, Seu Afonsinho era pai até de quem ainda tinha pai, o respeito por ele era enorme. Em Taboa, Tinho era voz ouvida, mas além disso, fazia questão de ajudar, inclusive financeiramente, todos que não tinham condições - recordo dele indo comprar agasalho para os sobrinhos-netos. Em Toca, Seu Bartolomeu, construiu uma escola na parte da terra que lhe cabia para que *todos* pudessem usufruir, e Rafael e Alisson, haviam sido criados por outros integrantes da família e por elas tinham respeito de mãe. Invernada dos Negros tinha entre seu mito fundador, Manoel Cândido, que agia em prol de todos e por eles viveu e fundou aquelas terras, esse respeito perpassa, em sala de aula, com meus alunos da graduação, escutei diversas vezes a demonstração de afeto em relação aos grãos da comunidade. Do Campo dos Poli, Alessandro demonstrou em sala de aula a tristeza e o reconhecimento do falecimento de Polinário, que estimava como pai. Do quilombo Ribeirão do Cubatão, Olívio detém o respeito da comunidade, por ser mais velho e por liderar os familiares.

Essa construção da paternidade que não depende unicamente de laços biológicos, mas de relações de afinidade e cuidado, ressoa fortemente com a teorização de Patricia Hill Collins (2000), que aponta a prática de homens negros, em sociedades pretas, assumirem responsabilidades paternas por crianças que não são seus filhos biológicos. Tal lógica reflete

a dinâmica fluida da organização familiar quilombola. O poder no quilombo, nesse contexto, não reside na imposição autoritária, mas na organização horizontal e no fortalecimento mútuo, onde os indivíduos se fortalecem mutuamente. Como enfatiza Louis Herns Marcelin, (1999), as relações familiares negras operam como formas de organização coletiva e resistência, onde o cuidado e a solidariedade transcendem a consanguinidade, garantindo a reprodução e a transmissão das tradições e valores culturais. Essa perspectiva dialoga com E. Franklin Frazier (1957), que já apontava a solidariedade e a coletividade como pilares históricos da estrutura familiar negra.

Strathern (1988), ao analisar as dinâmicas sociais e as trocas nas sociedades melanésias, destaca o papel central da afinidade, que molda os comportamentos e as estruturas sociais dessas comunidades. De maneira similar, Ruth Benedict (1946) também observa como as relações de afinidade desempenham um papel fundamental na configuração das relações sociais. No contexto das comunidades quilombolas, embora o tronco familiar muitas vezes remeta a um ancestral comum presente em várias dessas comunidades, o parentesco por afinidade se manifesta de maneira distinta. Ele emerge por meio das alianças afetivas. Nos quilombos aos quais visitei, quando se tratava de uma pessoa que morava dentro da comunidade por casamento, apadrinhamento ou outra relação com algum quilombola “nascido e criado”, era conhecido por eles como “quilombola indireto”. Recordo de Camila, da Taboa; Lu, da Aldeia, entre outras, me dizendo - em momentos distintos - que seus maridos, eram quilombolas indiretos por viverem no quilombo a partir do casamento com elas. Rafael, de Toca, ao descrever sua mãe também dizia que *“enquanto ela era casada com meu pai era quilombola, mas quilombola indireta, depois que eles se separaram, ela voltou para a cidade”*. Contudo, o termo “quilombola indireto”, no entanto, não abrange completamente a complexidade do conceito dos autores citados ou dos exemplos do parágrafo anterior. O parentesco por afinidade nas comunidades quilombolas, mais do que se restringir a uma formalidade relacional, é uma prática que se insere no cotidiano das relações de cuidado, ensino e aprendizado, sendo fundamental para a preservação da cultura e a coesão social dessas populações.

É recorrente, nos estudos sobre comunidades quilombolas, que os pesquisadores se deparem com situações que revelam a complexidade das categorias de pertencimento. Miriam Hartung (2013), em sua pesquisa na Invernada Paiol de Telha, no Paraná, destacou que o que ela denomina de “angu” - ou, mais precisamente, o complexo de relações sociais - atua como marcador de inclusão e exclusão. Para Hartung, essa lógica se manifesta nas próprias formulações dos moradores, que afirmam que alguém pode ser simultaneamente “de dentro”

e “de fora”, ou que um determinado lugar pode “estar e não estar” no território, evidenciando o caráter relacional que atravessa a configuração das fronteiras sociais no quilombo.

Raimunda Sodré (2015), em sua etnografia sobre o Quilombo de Narcisa, no Pará, aprofunda essa discussão ao analisar como os sujeitos, em processo de construção de sua identidade quilombola, estabelecem relações conjugais e sociais que desembocam na dicotomia “de dentro” e “de fora”. Segundo a autora, os “de dentro” são reconhecidos como integrantes legítimos da comunidade, não necessariamente por laços sanguíneos, mas por sua participação ativa no cotidiano coletivo e pela adesão aos valores locais. Ser “de dentro” implica compartilhar o modo de vida quilombola, trabalhar na terra, engajar-se nas atividades comunitárias, cumprir obrigações e preservar tradições culturais. A categoria é flexível: alguém pode tornar-se “de dentro” através do casamento, do compadrio ou da inserção contínua nas práticas comunitárias.

Os “de fora”, por sua vez, referem-se aos indivíduos percebidos como estranhos ou alheios à comunidade, independentemente de residirem fisicamente no território. São aqueles que não se integram às práticas coletivas, que não respeitam ou não adotam os valores compartilhados, mesmo que mantenham algum vínculo familiar. Essa distinção evidencia que, nos quilombos, o parentesco e a inclusão social não se reduzem à biologia, mas são construídos e continuamente renegociados no dia a dia das relações comunitárias.

De maneira complementar, os dados etnográficos da comunidade quilombola Macapazinho no Pará, fornecidos nos trabalhos de Guimarães e Oliveira (2019) reforçam a centralidade do parentesco como fundamento da reprodução social, da coesão da ação coletiva e da identidade comunitária. A prática do mutirão, por exemplo, e a máxima “Somos todos parentes” expressam como a solidariedade e a reciprocidade estruturam a vida comunitária. Para os autores, “parente” é aquele que participa ativamente da vida comunitária, incluindo vínculos construídos socialmente e afetivamente, enquanto “não parente” são aqueles que, embora possam residir na comunidade ou possuir algum vínculo, não se engajam nas práticas coletivas nem se alinham com os valores compartilhados. Dessa forma, tanto a perspectiva de Sodré quanto a de Guimarães e Oliveira apontam que o parentesco quilombola é dinâmico, performativo e essencialmente relacional, funcionando como mecanismo de coesão, cuidado e resistência cultural.

A segunda questão revela que o preenchimento das funções familiares não se dá de maneira hierárquica, nem se restringe aos laços biológicos, mas se realiza pela circulação de cuidados dentro da família quilombola: a figura paterna substituída. Segundo a lógica quilombola de Emerson, é a pessoa - geralmente um homem da comunidade, como tio, avô,

irmão mais velho ou até um vizinho próximo - que assume a função paterna diante da ausência do pai biológico, exercendo cuidados, orientações e afetos reconhecidos socialmente como paternidade. Essa substituição não depende de nomeação formal (como "pai") nem de vínculo sanguíneo, mas se efetiva pela prática cotidiana, pelo reconhecimento comunitário e pelo compromisso com o bem-estar da criança. Trata-se de uma paternidade funcional e afetiva, sustentada por um regime de responsabilidade coletiva que valoriza a continuidade dos vínculos e a proteção dos filhos como um dever da coletividade.

Emerson relatou que seu avô teve quatorze filhos, mas se considerava pai de muitos outros na comunidade, "sem fazer diferença". Para Emerson, isso sempre causa estranheza nas pessoas, que se perguntam como alguém com tantos filhos e tão pouco dinheiro ou alimento ainda encontra tempo e condições para cuidar de outros. A não hierarquização dos papéis familiares, ou melhor, a fluidez nas funções dentro da família quilombola, remete ideia de “descentralização”, vista a partir da lente de Abdias do Nascimento (2019), que enfatiza a organização social baseada na horizontalidade, solidariedade e comunalidade, distanciando-se das hierarquias ocidentais. É uma prática que afirma a capacidade de auto-organização da comunidade, garantindo que o cuidado e a responsabilidade circulem onde são necessários.

No entanto, essa reação é, segundo Emerson, produto de aporofobia e preconceito contra o *cuidar*, que ele afirma ser nossa maior herança africana. A ideia de que os mais pobres não poderiam ser tão solidários, pois ao fazê-lo estariam aprofundando sua própria pobreza, revela uma visão moralizante e individualista do cuidado, que desqualifica a prática de apoio coletivo em contextos de pobreza. Emerson, entretanto, reflete sobre isso com firmeza: *"Eles [os brancos] olham para as pessoas e veem o que elas têm, o que elas aparentam. A gente vê quem elas são. Essa é a cultura política da comunidade."* Sua afirmação ilustra como, na comunidade quilombola, os valores coletivos de solidariedade e cuidado mútuo são mais valorizados do que a acumulação individual e o status material.

A fluidez nas funções e a circulação de cuidados dentro da família quilombola, que desconstróem as hierarquias tradicionais, manifestam-se de forma exemplar na relação entre Dito e Seu Afonsinho, no quilombo São Roque. Dito me contou que, mesmo tendo pai vivo, tinha por Seu Afonsinho, amor de filho: *"ele criou a gente tudo, é como um pai para nós, não é da boca para fora, não, seu Thiago, vem aqui que vou te mostrar uma coisa..."*.

Dito me levou para uma região cheia de eucaliptos cortada pelo Rio Mampituba. Ele havia ido me buscar na casa de Seu Afonsinho e Dona Maria, havíamos acabado de almoçar e brincávamos com mais um cachorro do casal, esse ficava dentro de casa, enrolado nas cobertas, pois não gostava do frio - diferente do Thixo. Dito não havia chegado sozinho, veio

com seu filho - o mais velho de cinco - e sua esposa, D. Marta. Sentamos na sala dos anfitriões, e apesar do frio, estávamos aquecidos, isso porque, a sala de estar era integrada a sala de jantar, e Dona Maria cozinhava com fogão a lenha.

Depois saímos da casa dos griôs. Havíamos cortado a comunidade quilombola, ele de moto, com seu filho, eu atrás, seguido-o de carro, não tinha como ir andando, ele me avisou, e ainda bem que não fomos. O caminho é estreito e complicado, pedras e cascalhos se aglutinam na estrada de barro, subidas e descidas íngremes e o *pai do frio*, o rio Mampituba, volta e meia aparecia atravessado por uma pequena ponte. Quando chegamos encontrei uma região tomada por eucaliptos, e uma grande quantidade de outras plantas, que não consegui entender, Dito ia à frente, gesticulando rápido, descendo por um local de mato alto e escorregadio. Eu escorreguei algumas vezes e se não estivesse de calça levaria um ou outro espinho comigo para casa, ainda assim, busquei ficar atento, quando ele disse:

“Olha, Thiago, você conhece? Olhe isso! Isso aqui é angico, eu trouxe da serra para plantar aqui e foi Seu Afonsinho que plantou... assim como esses eucaliptos, assim como tudo que tenho nessa terra! Ele estava do meu lado, plantando comigo, coisa mais linda isso aí, não é, olhe bem... Foi Seu Afonsinho que me ensinou a tratar da terra” (Dito, 2025)

De fato, Dito tinha razão, era muito bonito e o orgulho de me mostrar seu trabalho, perpassa como as águas que fluem na terra, feitas junto com seu “pai”, aquele que o tinha ensinado a tratar da terra. Essa relação entre Dito e Seu Afonsinho exemplifica a flexibilidade e a fluidez que marcam as configurações familiares quilombolas. Ao considerar Seu Afonsinho como figura paterna, apesar de ter um pai biológico, Dito nos apresenta um modelo de paternidade social. Essa função paterna, exercida por um indivíduo que não é o pai biológico, assume no contexto quilombola uma relação onde os laços de solidariedade e afinidade ultrapassam os limites da consanguinidade, baseados em práticas cotidianas e na aceitação mútua, e não na genética ou no formalismo legal. A paternidade social quilombola é, acima de tudo, responsabilidade afetiva.

Figura 12 - Dito e suas terras



Fonte: Thiago Santana, 2025.

Dito, sua esposa e seu filho, assim que chegaram na casa, haviam cumprimentado o casal. O homem tirou o calçado - seguido pelo filho - para entrar na casa, Seu Afonsinho gritava: *deixa disso homem!* Ele respondeu: Eu tava na roça, Seu Afonsinho, estou todo sujo de lama! O mais velho rebateu: *e o que tem isso? Eu não estou sujo também?* Disse ficando em pé e mostrando a roupa: *não fica descalço para não ficar doente, um frio desses...* Dito

sorriu, embaraçado, para mim. Mas Seu Afonsinho não se deu por vencido, correu para o cômodo seguinte e reapareceu rapidamente com dois pares de sandálias nas mãos e entregou a Dito e seu filho. Vencidos e obedientes, usaram⁵⁰.

Percebi que a fala e a prática de Seu Afonsinho revelam uma pedagogia ancestral e uma forma de paternidade social enraizada na relação com o território. O ensino de “tratar da terra” é uma transmissão de uma técnica - principalmente, baseada no que podemos chamar de ecologia decolonial (Ferdinand, 2022), buscando a relação com a terra moldada por saberes e fazeres aprendidos com ela, e também fazendo uma reparação histórica e justiça pelo mau uso dela, ainda que feito por outras pessoas não-quilombolas - e uma incorporação de uma forma de vida e de pertencimento, um ato de cuidado e provisão que redefine o ser homem. Essa transmissão de saberes, que flui de geração em geração, ou como ele gosta de dizer, “eu aprendi com meu pai, que aprendeu com o pai dele...”, é uma afrografia viva da memória, como discute Leda Maria Martins (1997), onde o corpo e a prática são os verdadeiros arquivos.

Essa ligação intrínseca entre o saber, a memória e a terra é também a base do pensamento de Nego Bispo (2015), que, a partir de sua própria vivência quilombola, teoriza sobre o território como fundamento da existência e da cosmologia negra. Como vimos nos capítulos anteriores, para Nego Bispo, o “saber fazer com a terra” é uma expressão da biocentração e da ancestralidade que orienta a vida nas comunidades tradicionais, um conhecimento que não se separa da espiritualidade e da luta pela manutenção dos modos de vida.

Longe de modelos hegemônicos que dissociavam o homem do cuidado e da terra, Seu Afonsinho encarna uma masculinidade cuidadora, provedora de saber e de afeto. É por isso que esta história está aqui, existe uma grande importância na terra e seu cuidar, mais ainda na relação que esse homem construiu com os outros para cuidar. Essa “performatividade política do cuidado” redefine o que significa ser homem e ser pai, desafiando as normas hegemônicas (patriarcais e eurocêntricas) que tradicionalmente associam o homem à rigidez, à ausência afetiva, à provisão exclusivamente financeira e à distância das tarefas de cuidado. Uma masculinidade cuidadora, ao contrário, engaja-se ativamente no cuidado, na corresponsabilidade e na empatia, sem que isso seja visto como uma diminuição de sua virilidade ou papel social.

⁵⁰ Seu Afonsinho era muito atencioso com os convidados, toda vez que eu chegava lá ele gritava: prende o gato, Maria! Sabendo que eu morria de medo.

Ele assume a responsabilidade pela educação, expressa afeto e zelo, mantém com os seus uma relação íntima e prática com a terra como forma de cuidado, e cria uma rede de apoio maior do que ele.

Mais tarde naquele dia, comentei brevemente sobre minhas reflexões com Seu Afonsinho, estávamos sentados lado a lado, em seu sofá, então, perguntei ao mais velho:

- Dito é muito grato ao senhor, né?

- É, sim...

- Ele me contou que o senhor ensinou e ajudou ele a plantar...

- Eu ensinei a esses meninos tudo!

- Então tem uma leva de gente aí que deve ao senhor um conhecimento...

- Aí, eles todos sabem o que eu sei, meus sobrinhos, filhos das minhas irmãs, eu andava com eles para cima e para baixo nessas terras... A gente plantava tudo junto, eu aprendi com meu pai, que aprendeu com o pai dele...O homem precisa saber plantar, saber lidar com a terra...

- Eu queria saber mais, Seu Afonso - disse, constrangido.

- Mas o senhor sabe - sim, ele me chama de senhor - você me mostrou as bergamotas, você falou dos abacaxis, alguma coisa sabe!

- Alguma coisa...

- Mas o que eu estou dizendo é que tirar sustento da terra a gente precisa saber, porque a terra nos dá tudo isso aqui, olha aí que beleza - apontou para o pé de bergamota atrás de sua casa. - Eu ensinei meus filhos, meus sobrinhos, todos esses meninos a tratar com a terra, porque era o mínimo que eu podia fazer, não?

Depois daquela conversa, voltei para casa naquele dia cantarolando uma música: *vou aprender a ler, pra ensinar meus camarada!*

Figura 13 - Seu Afonsinho e Dona Maria do Quilombo São Roque



Fonte: Thiago Santana, 2025.

2.3 Surgiram comentários, que eu logo os abafei: sou gay.

A música tocava de um carro de som. Homens e mulheres quilombolas aplaudiam, sorrindo, estavam todos felizes. Um cachorro passou por mim, em sua cabeça um chapeuzinho improvisado feito por uma das crianças, nele continha o número do candidato à Presidência da República do Partido dos Trabalhadores (PT), Luís Inácio Lula da Silva, que concorria e seria eleito pela terceira vez. Aquele dia no quilombo estava impregnado por uma atmosfera política e festiva, onde a política eleitoral e a cultura comunitária se entrelaçaram, marcava-se ali, um significativo momento de luta e representatividade.

Eu estava no quilombo Toca, mais cedo naquele dia, uma deputada negra havia ido conversar com a comunidade, calhou de eu mesmo estar na comunidade, ouvi com atenção ela comentar que em Santa Catarina, mais do que em qualquer outro lugar do Brasil, negros precisavam votar em negros, para que assim a gente fosse representado. Não vou me lembrar

e recorde de não ter anotado muito mais do que isso, minha atenção se voltava para os quilombolas, era uma boa oportunidade de conversar com muitos, isto porque, naquele dia, Toca recebia integrantes de outras comunidades. Aquela altura do dia, onde os discursos políticos tinham dado lugar a uma festa antecipada pela vitória do Lula, eu conversava com Emerson, do Fortunato, e sua irmã, quando o vi: Alisson.

Ele tinha uma bandeira fincada no quadril e parecia uma porta-bandeira das escolas de samba do Rio de Janeiro, girando graciosamente enquanto todos aplaudiam, tocava um *jingle* de campanha, mas eu confesso que fui hipnotizado por ele. Um homem negro retinto, com quase dois metros de altura, que não era adepto de performar masculinidade hegemônica, ao contrário. Sua graciosidade, sua felicidade e seu sorriso farto, parecia em paz, feliz, parecia que estava sendo ele, no meio dos dele, e nada e nem ninguém poderia tirar dele qualquer coisa que fosse, era o Rei da Dança.

De certa forma, Alisson, por meio de sua performance, subvertia e negociava sutilmente as normas de gênero estruturadas em sua comunidade quilombola. Sua expressão desafiava as expectativas de masculinidade hegemônica e questionava os padrões normativos do que se espera de um "homem negro". Através de sua expressão corporal, Alisson encarnava uma masculinidade que não se conformava às imposições de uma construção social rígida, mas que, ao contrário, ressignificava o espaço social do quilombo. Sua dança - com o giro dos braços, o tremular da bandeira, os sorrisos e os aplausos - era uma celebração, afirmação cultural e política, e um modo de resistência e autonomia de sua identidade.

Ao narrar essa cena, percebo que minha análise é inevitavelmente mediada pelo meu próprio ponto de vista, marcado pelas questões emergentes naquele momento. Mesmo ao refletir sobre a visão de Alisson girando e dançando, uma sensação de deslocamento me invade - talvez por ser negro e gay, talvez por estar no quilombo - transportando-me para outro espaço simbólico e cultural. Esse deslocamento remete à memória literária do romance *Um defeito de cor* (2006), de Ana Maria Gonçalves, onde a mãe da protagonista Kehinde dançava no mercado. Como na literatura de Gonçalves, onde a dança torna-se uma forma de resistência cultural, a performance de Alisson, em sua expressão de gênero fluido, remete a um espaço metafórico de um passado futurista da África, onde a liberdade de ser e de estar com quem se quer era possível, unindo-nos através de uma ancestralidade comum que transcende a individualidade para se tornar um coletivo integrado.

Ibêjis dão boa sorte e riqueza para as famílias em que nascem, e era por isso que a minha mãe podia dançar no mercado de Savalu e ganhar dinheiro. Ela dançava e as pessoas colavam cauris [Cauri: um tipo de concha usado como dinheiro] em sua testa, e quando eu e a Taiwo éramos pequenas, colavam

ainda mais, pois a minha mãe dançava com nós duas amarradas ao corpo. Usava panos lindos para segurar eu e a Taiwo bem presas junto a ela, uma na frente e a outra atrás. Ficávamos nos olhando nos olhos e sorrindo por cima do ombro dela, e é por isso que a primeira lembrança que tenho é dos olhos da Taiwo. Éramos pequenas e apenas os olhos ficavam ao alcance dos olhos, um par de cada lado do ombro da minha mãe, dois pares que pareciam ser apenas meus e que a Taiwo devia pensar que eram apenas dela. (Gonçalves, 2006, p. 12)

Alisson foi um interlocutor muito solícito, sempre foi atencioso quando eu pedia para conversar - coisa que aconteceu em diversos lugares, na comunidade, em eventos sobre educação quilombola, na universidade entre suas aulas (ele é graduando na UFSC) e na vida noturna de Florianópolis do qual ele é frequentador assíduo, nós nos víamos em barzinhos pelo centro e em shows frequentemente - e me cobrava quando poderia ler ou quando eu iria defender a tese.

Ele me contou que era bissexual em uma das nossas conversas, quase timidamente, acreditei que naquela época ele duvidava da minha própria orientação sexual e isso poderia ser um empecilho entre nós, tratei de evidenciar que era gay na primeira oportunidade que tive e percebi que ele se tornou mais próximo depois disso. Mas refleti: não tinha ele medo de dançar femininamente na frente de muitas pessoas quilombolas, mas ficou receoso comigo, homem negro de fora do quilombo?

Quando indaguei sobre isso, não de maneira direta, mas tentando compreender sobre possíveis preconceitos que movimentavam suas ações, Alisson me contou uma história:

Estou passando por uma situação agora, uma professora aqui da ufsc fez comentários inapropriados na sala de aula. Quando disse que eu era quilombola, ela fez comentários sobre eu ser grande demais, se é que você me entende, e limpo demais para ser quilombola. Ela me disse, em sala de aula, que eu era muito diferente para ser quilombola, no momento não entendi, me disse que eu era bonito demais para ser quilombola, depois fez insinuações sobre meu corpo e disse 'você é de quilombo e de Santa Catarina?', não sei se ela estava tentando me desqualificar como quilombola ou estava falando dos meus trejeitos. (Alisson, 2022)

Uma profusão de sentimentos me tomou. Estávamos sentados debaixo de uma árvore na universidade, ele me contava uma questão que estava acontecendo na universidade. Não tinha abaixado a voz ou parecia temeroso, mesmo que a nossa volta estivesse uma prodigalidade de estudantes e professores. Sua fala é imersa em uma crítica ao comportamento da professora. Ele me contou, um pouco depois, que a professora, depois de muitas outras manifestações semelhantes a essas, narrada acima, passou a responder por algum tipo de interpelação do departamento e, por fim, estava em processo de aposentadoria, do qual ele não sabia muito como andava.

Quanto a Alisson, ele parecia bastante incomodado, mas ainda mais com a negligência dos órgãos de regulação da universidade, que permitiam, mesmo após diversas

denúncias, que a professora continuasse em sala de aula. Relatou-me que não conseguia entender e ainda me dizia ser “*tenebroso*” tudo que estava vivendo com aquela situação e “*quando fizeram um dossiê sobre o caso*” com alunos relatando a perseguição da professora com o estudante “*apontaram que um dia, quando eu estava com roupa muito apertada, ela ficava me olhando e se mordendo*” como se estivesse desejando o aluno em sala de aula, seus colegas diziam que o interesse da professora era sexual, e que seu flerte era evidente, um deles tratava-se de um apelido insistente relacionado ao fato dele ser negro, a professora o chamava de “*caramelo*”.

Quanto a mim, indagava: por ser um homem negro quilombola, Alisson estaria sofrendo preconceito ainda maior do que por ser bissexual? Engano pueril meu. Não era sobre uma coisa ou outra, mas sim o que muitos estudos apontam: a interseccionalidade, neste caso, dos desejos. O conceito de Kimberlé Crenshaw (1991) permite-nos compreender como a experiência de Alisson está vinculada a uma soma de opressões - racismo e homofobia - que se entrelaçam e geram formas complexas de marginalização.

A atitude da professora revela um claro exemplo de racismo estrutural, onde os corpos negros são constantemente desqualificados e colocados em uma posição inferior, mesmo quando apresentam excelência acadêmica ou comportamentos que desafiam as expectativas sociais. Como argumenta Sônia Guimarães (2016), a universidade, enquanto instituição colonial, tem a função de reforçar as normas e estruturas sociais que marginalizam os saberes e as identidades dos povos negros, ao mesmo tempo que silencia as narrativas e experiências desses indivíduos.

A violência que Alisson sofre é um reflexo da epistemologia do silenciamento, um processo pelo qual o conhecimento e a identidade quilombola são constantemente marginalizados. Sua identidade, enquanto negro e bissexual, se entrelaça no contexto da comunidade quilombola e, simultaneamente, se relaciona com uma universidade predominantemente branca e heteronormativa. A tentativa da professora de desqualificar sua identidade quilombola com “você é bonito para ser quilombola” é uma negação de seu espaço social, é uma imposição de uma visão estereotipada de quem seria “verdadeiramente” quilombola. Essa homogeneização ignora as diversas formas de subjetividade e a complexidade de viver como quilombola na sociedade contemporânea.

De acordo com Michel Foucault (2008), o poder não se limita a um campo de repressão, mas é também uma força produtiva que molda a subjetividade dos indivíduos. No caso de Alisson, o tratamento que ele recebe na universidade não é apenas uma expressão de racismo explícito, mas também um reflexo das microfísicas de poder que operam dentro da

instituição acadêmica. A professora, ao insistir em categorizar Alisson de maneira estereotipada, tenta discipliná-lo, subjugando sua identidade quilombola à sua própria visão de mundo. Essa dinâmica de poder reflete-se na forma como Alisson constrói sua resposta a essa violência, manifestando um sofrimento que é ao mesmo tempo pessoal e social.

Ao buscar compreender como a identidade de Alisson se configurava dentro do contexto do quilombo, fui novamente surpreendido por sua perspectiva e vivência. Alisson me revelou que sua família era originária da comunidade em que ele nascera e se criara, mostrando-me sua casa, onde viviam sua tia e sua irmã. Ele enfatizou que foi na comunidade quilombola onde aprendeu a se formar enquanto sujeito social, adquirindo a força necessária para perseguir seus desejos e objetivos. Contou-me

que aprendi a ser gente com minha comunidade, onde ganhei força para correr atrás de meus desejos, aqui a gente é família e vivemos como família, a gente briga e se ama, se xinga e se abraça, se apoia, e luta junto, um pelo outro e por todo mundo. (Alisson, 2023).

Em sua narrativa, a ideia de família era central, à convivência familiar é tratada como uma dinâmica complexa, caracterizada por momentos de conflito e afeto, de desentendimentos e reconciliações, mas sempre marcada por um compromisso coletivo e uma luta comum. Quando indaguei sobre a relação de Alisson com sua identidade quilombola e sexual, ele, mais uma vez, voltou-se para fora da comunidade *"Por mais que possam saber que eu não sou hétero, eles não sabem que sou quilombola, mas eu faço questão de dizer assim que posso... e vem a mesma reação de quando digo que sou bissexual: Mesmo? Nem parece!"*.

Seu depoimento ilustra a tensão entre suas identidades e a forma como ele se posiciona em relação a elas. Para Alisson, ser quilombola era tão fundamental quanto ser bissexual; ambas as identidades eram constitutivas de seu ser, refletindo uma consciência crítica sobre seus direitos e deveres enquanto sujeito. Ele reconhecia a importância de ambas as identidades em sua vida e compreendia os desafios que surgiam a partir dessas condições interligadas.

Alisson afirmou que a compreensão da identidade quilombola é frequentemente obscurecida por uma visão distorcida e permeada de discriminação e preconceito, especialmente no Sul do Brasil, onde o racismo e a marginalização das populações negras se perpetuam estruturalmente. Ele observa que a mesma dinâmica de incompreensão e estigmatização se aplica à sua condição LGBTQIAPN+, agravando os desafios cotidianos. Os interlocutores desta pesquisa, como Alisson, estão imersos nessa complexa realidade de

múltiplas formas de opressão que se entrelaçam e amplificam a experiência de ser negro em uma região marcada pela elitização, embranquecimento e conservadorismo.

Alisson compartilhou que viver como negro, LGBTQIAPN+ e quilombola no Sul do Brasil é, para ele, uma experiência de constante resistência e afirmação de sua identidade. Em um estado onde a população negra e as questões relacionadas à diversidade sexual e de gênero ainda enfrentam estigmas, ele se vê na obrigação de validar constantemente sua competência e garantir o respeito tanto para sua comunidade quanto para si mesmo. Esse processo de validação de sua identidade e de seu valor como sujeito social se reflete em um esforço contínuo para desafiar as expectativas sociais que tentam relegá-lo à marginalidade.

Concorda com Alisson, Rafael.

Ainda que ambos tivessem trajetórias distintas.

Integrante da mesma comunidade quilombola, na faixa dos vinte anos, membro ativo de sua comunidade, já estava na faculdade. Rafael era magro, baixo e franzino, mas sua presença nunca passava despercebida: articulado e educado, chamava a atenção. Era artista, pintava, bordava bolsas, atuava - você pode encontrá-lo em peças de teatro ou pequenos filmes para internet, e tinha um pouco de modelo em suas fotos. A primeira vez que nos encontramos pessoalmente foi na fila do mercado perto da universidade, ele não se furtou em me dizer que estava esperando minha visita.

Apesar de muito novo, Rafael era massivamente recomendado por outros membros da comunidade para participar da pesquisa, não de forma direta, mas por meio de citações: *“Rafael sabe mais sobre isso!”*, *“Tem que perguntar ao Rafael!”*, *“Essas coisas só com o Rafael!”* Essa recorrência de sua nomeação indica o respeito que ele conquistou dentro da comunidade pelo seu conhecimento e também por seu modo de viver sua vida. Percebo que o reconhecimento de Rafael reflete na sua competência pessoal, mas também nele é depositada uma confiança por ser integrante ativo da família extensa e da comunidade quilombola, explicitando assim a articulação entre reputação, cuidado e parentesco.

“Eu me assumi aos doze anos”, disse-me sobre sua homossexualidade. Para o rapaz, contar à sua avó e aos outros era uma forma de impor respeito. *“Nunca ouvi nenhum tipo de comentário maldoso na comunidade”*, afirmou, acrescentando que, devido à sua postura aberta e sem vergonha, nunca teve que lidar com o estigma relacionado à sua sexualidade. Diferente de Alisson, Rafael não se furtou a falar da relação de sua sexualidade dentro do quilombo:

Fui criado pelos meus avós, mas meu pai mora aqui do lado, na casa ao lado, então ele sempre soube porque todo mundo soube, meus tios, meus primos, todos os

homens da comunidade quilombola, era nítido porque eu era diferente da maioria dos meninos, mas também porque eu deixava que todo mundo visse. **(Rafael, 2023)**

Rafael relatou que era bem aceito tanto na comunidade quilombola quanto na cidade. Mas a visibilidade de sua diferença, dentro da família, demonstrava como os vínculos familiares permitem negociações de identidade e masculinidade, configurando o espaço doméstico como um lugar de afirmação, e o comunitário de cuidado. Desde muito jovem, sempre foi um trabalhador ativo e, ao contrário de outros, conseguiu empregos no município - falaremos um pouco mais a respeito do trabalho no próximo capítulo. Fiquei curioso que mesmo na conservadora cidade de Paulo Lopes, sua sexualidade nunca tinha sido um problema, principalmente porque ele circulava pela cidade - *sempre é um problema*, disse-me Rafael quando falei sobre isso, *a diferença é que num espaço tão pequeno entre a cidade e o quilombo, eu me fortalecia no quilombo, era aqui que não era um problema*. Fez sentido para mim sua reafirmação da influência da base de suporte familiar e comunitário sobre sua vida, sua própria fala evidenciando a interdependência entre masculinidade performada, redes de parentesco e visibilidade social. Perguntei para ele sobre o que o diferenciava dos outros integrantes que tinham dificuldade de acessar trabalho que não fosse nas casas dos brancos *paulo lopenses*. Minha observação sobre Rafael teve como objetivo compreender as diferenças entre ele e os outros membros da comunidade, e, de fato, essas diferenças existem: Rafael não era retinto; seu pai era negro e sua mãe era branca, por causa disso, seus cabelos não eram crespos e seus traços se diferenciavam de muitos outros em Toca. Rafael me disse que *“eu sei que por não ser retinto tive mais oportunidades, sim. Sei que o povo da cidade é racista, mas também sei que fui me impondo e não é que eles [os outros quilombolas] não façam, estou falando da minha trajetória”*.

Sua atenção a relatar que a situação deveria ser analisada pessoalmente fazia sentido. Ele me contou que não gostaria que usassem sua história como a do negro conquistador, aquele que tem seu lugar ao sol, como brancos costumam fazer. Inclusive porque, ainda que não fosse retinto, sua estética artística destacava sua sexualidade de maneira mais visível, passou a atrair olhares críticos das mentes conservadoras da cidade, como ele próprio apontou. A diferença era que, apontou Rafael, eles, os brancos, *“sempre precisaram de mim, eu tinha uma expertise em tecnologia que muitos deles não tinham, por isso meu primeiro emprego, mesmo que sem carteira assinada, foi numa loja de cópias”*.

A postura de Rafael, aberta e desprovida de vergonha, parece ter criado um espaço para ele se afirmar sem enfrentar o peso do estigma frequentemente associado à

homossexualidade em contextos sociais conservadores. A confiança e a aceitação dentro da comunidade de Toca, que ele relatou, ilustram como a vivência da sexualidade pode ser aceita de maneira mais fluida e sem os julgamentos externos, ao menos dentro de certos contextos sociais.

Refletindo sobre a visibilidade de Rafael diante da cidade que ignorava os quilombolas, compreendi que, de certo modo, o quilombola havia “superado” o estigma (Goffman, 1963). Rafael moldou a forma como era percebido na sociedade e utilizou essa percepção a seu favor, contando com sua habilidade social e articulação, pontos que a comunidade insistentemente ressaltava quando me recomendava conversar com ele. Essa superação do estigma não se dá isoladamente, mas é reforçada pelo respaldo da família e dos laços comunitários, que validam suas escolhas e ampliam sua autoridade dentro do quilombo, embasado pela família quilombola.

Percebi, a esse ponto, que ao narrar suas vivências, Alisson e Rafael performam masculinidades que dialogam com expectativas sociais, mas também com os laços familiares e comunitários que os cercam. Este “diálogo”, não é pacífico, mas ao mesmo tempo, não é hercúleo, é combativo, incisivo e *irrecusável*. Entender essas performances masculinas é crucial para analisar como suas relações de parentesco, cuidado e comunidade estruturam a resistência e a afirmação de suas identidades. O “combate” ao estigma também acontece dentro da comunidade, seria muito ingênuo de nossa parte - minha e do Rafael - acreditar que não existia homofobia nos quilombos. Contudo, baseando-me nos relatos, no que vi e vivi, compreendo que existe uma aceitação da homossexualidade, em certa medida. Sentei a mesa de pessoas idosas, como Seu Afonsinho e D. Maria, que inclusive é evangélica, que nunca me trataram diferente mesmo eu dizendo em alto e bom som que tinha um marido; com homens que tinham históricos de serem “fechados”, impossíveis para conversar como seu João e quando perguntado se era casado, puxei o telefone do bolso e mostrei a foto do meu companheiro, ele ouviu com atenção e depois sua filha me contou que ele disse “*quando perguntei ao Thiago se ele era casado, ele logo me mostrou o companheiro dele*”, a filha perguntou “*isso te incomodou, pai?*”, e ele logo respondeu “*claro que não, gostei muito dele e acho que eles são felizes, pelo que ele falou*”. Percebi que as interações revelam como a família e os vínculos comunitários regulam e acompanham práticas de gênero, garantindo ao mesmo tempo liberdade e pertencimento.

Se isso costuma variar de pessoa para pessoa, não saberia responder, mas recordo de Fran, a filha de seu João, me contar aborrecida quando uma pessoa que tinha ido a comunidade, havia, segundo ela “*fingindo ser o que não era*”. Aborrecida, gesticulando

muito, encostada à mesa, ela me contou: *“Para que mentir? Para quê contar uma história mentirosa para um monte de gente? É medo de dizer o que se é? Tudo bem, eu entendo o medo. Então não fala nada, ué. Eu entendo o preconceito, entendo mesmo. Mas não gosto que mintam para mim”*.

O que, de certa forma, Rafael, Fran e Seu João nos mostram é que certos modos de ser - como a visibilidade e expressão da homossexualidade de Rafael - podem ser aceitos dentro de suas comunidades. Isso aponta para uma flexibilidade relativa nas normas de gênero e sexualidade em contextos específicos, mas não permite afirmar que haja uma aceitação generalizada da homossexualidade como categoria sociológica. Rafael, por exemplo, faz questão de apresentar seus namorados à comunidade, e seu *Instagram* mostra momentos de convivência e reconhecimento por parte de familiares e membros quilombolas, indicando que essas relações interpessoais são marcadas por respeito e reconhecimento, embora ainda circunscritas a situações concretas e individuais.

Rafael e Alisson, de fato, performam outro tipo de masculinidade, distanciando-se do mito de homens de verdade, pois não suprem as expectativas hipermasculinas da sexualidade e do comportamento social vigente. Ao desafiar expectativas hegemônicas, ambos redefinem masculinidades dentro da família quilombola, mostrando como cuidado, afeto e visibilidade sexual podem se articular à manutenção de laços familiares e comunitários. A maneira como Rafael se apresenta, através de sua estética e abertura, desafia as normas sociais convencionais, gerando reações que buscam restaurar as fronteiras da "normalidade" imposta. Ele conta: *“Eu sou ator, sou pintor, artesão, escritor, eu faço projetos, então a arte está na minha veia, não tem como negar, isso ficou evidente por muito tempo e quando estava na escola ainda surgiram comentários, que eu logo os abafei: sou gay. Não existe comentário maldoso quando somos o que somos e temos orgulho disso”*.⁵¹

Busquei refletir sobre como Rafael e Alisson performam suas masculinidades. Até aqui, entrelacei masculinidade e sexualidade para demonstrar como ambos eram vistos e como reagem às adversidades, mas principalmente por compreender como ambas as questões estão conectadas em ambos os casos. Para JJ Bola (2021), isso ocorre porque "gênero não é a mesma coisa que masculinidade e feminilidade, e papéis de gênero tendem a se encaixar em papéis masculinos e femininos" (p. 34). Isso se alinha à proposta de Judith Butler (1990), para quem as performatividades de gênero - incluindo identidade de gênero e

⁵¹ Na Figura Anexa 6 você encontra o artista Rafael e algumas de suas obras artísticas.

sexualidade - não são fixas, mas se configuram por meio de práticas sociais. Nesse sentido, a homossexualidade performada por ambos desafia as normas de heteronormatividade.

É importante destacar que masculinidade e sexualidade são conceitos distintos, embora frequentemente entrelaçados. A masculinidade não é um dado natural: constitui-se historicamente nas relações sociais, moldada por expectativas, normas e modos de agir que se sedimentam na vida cotidiana. Sob a lógica da colonialidade do poder, essa construção foi atravessada pela racialização, que atribuiu ao homem negro muitos estigmas, entre eles, da violência, da hipersexualização e da ausência paterna - marcas que não se dissolveram com o fim da escravidão. Nos quilombos, tais marcas podem atuar como forças presentes, condicionando olhares e relações e dificultando o reconhecimento do cuidado e da autoridade masculina no interior do território. Em diálogo com Connell (1995) e hooks (2004), compreendo a masculinidade como um campo relacional em disputa, onde homens negros quilombolas exercem agência entre constrangimentos estruturais e práticas de resistência que se sustentam nas redes extensas de parentesco e no vínculo vivo com a terra. Longe de reduzir-se a força ou dominação, essa masculinidade se revela situada, plural e atravessada por gênero, raça, territorialidade e reciprocidades comunitárias. É nos gestos ordinários - na partilha do trabalho, no cuidado intergeracional e na memória ancestral - que ela encontra formas de se refazer e de afirmar outras possibilidades de existir como homem. Alisson, ao dançar e expressar-se de forma “feminina”, e Rafael, com sua postura aberta e aceitação de sua sexualidade, oferecem duas formas distintas de resistência à masculinidade hegemônica. Embora suas vivências estejam interconectadas à sua sexualidade, o foco recai sobre como ambos performam a masculinidade - isto é, como se posicionam e se expressam enquanto homens em seus contextos sociais e familiares, dentro e fora do quilombo, expondo que o exercício de cuidado, visibilidade e aceitação se dá em diálogo constante com a comunidade e os vínculos de parentesco que os sustentam. Essa performance não se dá em isolamento; ao contrário, está intrinsecamente ligada à dinâmica familiar e comunitária, mostrando como masculinidade, cuidado e parentesco quilombolas se entrelaçam na construção de identidades e na resistência às normas sociais externas.

Recordo-me de Fran me contando do dia que ela saiu com amigos quilombolas de outra comunidade. Enquanto voltavam para casa, ela me disse que o amigo gay e o *uber* trocaram beijos no final da corrida, mas que ela mesma ficou do lado de fora do carro, esperando. Quando indaguei porque ela esperou, já que todos eram adultos e podiam se cuidar, em minha concepção, ela respondeu: *é comum que o cuidado seja só para mulheres, não é? Homens não precisam de cuidado? Na minha família todos são cuidados, mulheres e*

homens, é assim que eu aprendi e vivo mesmo! Não tinha como entrar e deixar ele ali e jamais poderia atrapalhar aquele beijo. Rimos juntos, enquanto eu refletia sobre como ser família é cuidar, e cuidar tem tudo a ver com existir no mundo dentro daquilo que se quer ser para viver.

2.4 Os netos, a vaca e os forasteiros...

- Quantos netos vocês têm? - perguntei, um dia, a Seu João e D. Nete.
- Sete - disse Seu João.
- Que sete, João, são oito - corrigiu o marido a D. Nete.
- Sete, mulher!
- Oito!

Por alguns minutos uma briga de contagem se iniciou. Passaram a contar com os nomes, se perderam por repetir. Passaram a contar por números: *dois daqui, mais três lá...* Se perderam na contagem novamente. Então, contaram a partir dos filhos: Fran, Camila, Bil e o último, que não conheci, caminhoneiro e que não encontrava na comunidade quando eu os visitava⁵². Enquanto eles discutiam, eu fazia cálculos na cabeça, levemente culpado de ter iniciado uma discussão acirrada entre eles para saber quem estava correto. Nosso café esfriava na mesa de jantar do casal, mas todo o cenário havia mudado. A casa iniciava com uma sala de jantar/cozinha, em um ambiente pequeno, onde um passa-prato dividia o espaço com a sala de estar, todo o espaço era aconchegante, quente, que nos protegia do frio intenso daquela época - que entrava pela porta da cozinha - e da chuva constante que víamos bater nos vitrais que ficavam em cima da pia. Inicialmente, estava sentado com D. Nete na cozinha e Seu João via algo na TV, agora, eu já estava do lado do homem quilombola contando com ele seus netos em meus próprios dedos, como se estivéssemos contando os números da loteria.

Eles continuavam: *Dois da Fran, um da Camila, três do Bil, mais dois e...* D. Nete havia acertado. Seu João me sorriu e olhou, de lado, vencido pela mulher, e acabamos dando boas risadas, ao que eu disse 'a memória dela é melhor'. A 'briga da contagem' de netos entre o casal não me pareceu uma disputa factual, mas uma manifestação da memória coletiva familiar quilombola, construída e mantida dentro de 'quadros sociais' que dão sentido e coesão ao grupo. Para Beatriz Nascimento (2016), por exemplo, os quilombos são espaços de

⁵² Conheci sua companheira e seu enteado.

reconstrução da vida e da memória africana no Brasil, onde a contagem e a valorização das linhagens e relações familiares são cruciais para a afirmação do ser quilombola. Essa dinâmica de rememoração e perpetuação dos laços ecoa Leda Maria Martins (2003), que destaca a oralidade e o corpo como repositórios de saberes ancestrais e veículos de transmissão de uma memória viva no cotidiano e nas interações. Fez mais sentido, então, quando D. Nete ordenou ao marido: *"Conte a ele o que você fazia com a mais velha!"*

Seu João gargalhou. Eu já contei nesta tese o quanto isso é uma vitória, porque Seu João é um homem fechado, desconfiado, avaliativo, não é de se abrir facilmente. Mas desta vez, estávamos eu e ele, sozinhos. D. Nete se arrumava para ir para aula. Ele tocou o meu braço, cruzou os seus e me perguntou: *sabe o que eu fazia com a minha mais velha?*

A gente tinha uma vaca bem manhosa, rapaz. Era doida por mim, eu vinha dirigindo lá na estrada, e ela já sabia, ela conhecia o barulho do carro... Ela corria que nem um cachorro, ficava toda animada, então eu peguei a minha mais velha, ela deveria ter uns quatro ou cinco anos, e eu levava ela para brincar com a vaca, era tão mansinha que ela andava com a menina nas costas e até deixava mamar na teta dela, te juro, ela suspendia a perna para minha neta ficarem baixo mamando na teta (**Seu João, 2025**)

A narrativa de Seu João - de sua relação com a vaca e a neta -, contada com tamanha vivacidade e emoção, ilustra o poder da oralidade como meio de transmissão cultural nas comunidades quilombolas. Compreendendo a narrativa como forma fundamental de organizar a experiência do tempo e construir identidades, a história de Seu João nos ajuda a entender a identidade narrativa de sua família, conectando passado e presente. Essa oralidade, historicizada pelo quilombola, é reforçada pela importância da subjetividade e da emoção (Portelli, 1997) presentes nas histórias orais; a gargalhada de Seu João e meu divertimento ao ouvir o relato são tão reveladores quanto os eventos narrados em si.

Aqui, a oralidade não é uma mera recordação, mas um ato contínuo de construção de sentido e de identidade. Para Leda Maria Martins (1997), essa "oralitura" - a escrita da oralidade - é um campo de força onde a memória se faz viva, encarnada nos corpos, nos gestos e nas vozes, e onde os saberes ancestrais são atualizados e performatizados no cotidiano. Complementarmente, Nilma Lino Gomes (2017) nos ajuda a perceber como essas narrativas orais são verdadeiras epistemologias negras, formas de produção e partilha de conhecimento situado na experiência dos sujeitos negros. A história de Seu João, nesse sentido, é também um saber transmitido oralmente, que confere agência e compreensões únicas sobre a vida no quilombo e a relação com o mundo.

Quando contei o quanto me diverti com Seu João ao me relatar essa história, Fran me disse que não era somente com a filha dela que ele fazia isso. Fez com todos os netos,

com todos os filhos, que tratava-se de uma forma, quase como um batismo, as crianças conhecendo os animais, interagindo com ele era a coisa que o pai mais gostava: *ele nos levava para andar com as vacas, brincar com os porcos, fez parte da nossa infância, e ele fez o mesmo com todos os netos, o pai gosta dos animais dele tanto quanto gostava da gente!*

Essa forma de interação com os animais, quase como um batismo, revela uma relação com o ambiente e um saber que emerge da vivência. Não se trata somente de conhecimento sobre os animais, mas de um saber-fazer (Ingold, 2013) que se desenvolve na convivência e no afeto, moldando a própria vida no entorno. Essa perspectiva se alinha a uma autonomia não individualista, mas profundamente ligada ao coletivo e ao entorno natural, desafiando concepções ocidentais de desenvolvimento. Valoriza-se a comunalidade, a ancestralidade e uma relação orgânica com a natureza e o território como pilares de uma ontologia própria, conforme nos ensinam Beatriz Nascimento (2018) e Abdias Nascimento (2019).

Era interessante como Seu João operacionalizava sua transmissão de saberes através do afeto. Ele revela uma forma de autonomia no cuidado, estabelecendo uma relação de confiança com seus netos e filhos ao levá-los para aprender com os animais. Essa autonomia, ligada ao coletivo e ao meio ambiente, ressoa com a cosmovisão negra, na qual o cuidado e a coletividade são pilares fundamentais, desafiando as lógicas individualistas ocidentais. Conforme Lélia Gonzalez (1988) aponta, a experiência afro-brasileira sempre valorizou a interdependência e a construção de comunidades solidárias como forma de resistência e sobrevivência. Essa prática de “ensinar a cuidar”, enraizada na vivência, pode ser explorada antropológicamente como uma estratégia de cuidado que fortalece a socialização e a manutenção dos laços comunitários, um saber intrínseco à própria existência. A força dessas relações é frequentemente manifestada no cotidiano, como demonstram as escrevivências de Conceição Evaristo, onde o afeto e a partilha dos saberes nas comunidades são fios condutores da resiliência e da perpetuação da vida negra. Refletindo conjuntamente com a antropologia do corpo, o gesto quase trivial de Seu João de tocar em mim, antes de iniciar a história, nos mostra, pensando com Le Breton (2003), como gestos e toques são linguagens que comunicam afeto e estabelecem proximidade, revelando a expressão cultural das emoções nesse contexto.

Era engraçado que um homem tão sério, fosse na verdade um homem muito espirituoso com netos e filhos. Mas eu estaria mentindo se dissesse que isso não se estendia a mim ou até mesmo a outros pesquisadores - ou melhor, a pessoas de fora da comunidade. Ele me disse, depois de olhar o tempo: *se tivesse melhorado, eu ia te levar para conhecer a vaca*

e os porcos, mas agora tudo está cheio de lama e fica difícil para passar por lá... Você vai ter que voltar aqui e eu vou te levar lá! Parecia um pequeno gesto, mas carregado de mundo. Da cosmovisão de cuidado que Seu João sabia falar.

Quando continuou falando, Seu João comentou sobre William, historiador que vem fazendo trabalho na comunidade “*Você conhece ele? Que menino bom, não é? Parece com você!*”. William foi acolhido como um dos seus. Dormia na casa de Seu João e D. Nete, comiam, faziam churrasco e assistiam futebol juntos. Aquilo me disse muito. Não era comum que Seu João criasse vínculos assim com pesquisadores. O fato de ele ter feito isso com William, e, de certa forma, depois comigo, me disse que também estávamos incluídos naquela família. Não por sangue, mas por partilha. De alguma forma, fiquei refletindo que, saber a quantidade dos netos era difícil quando se olhava com aquele tipo de ternura para tanta gente - mas talvez eu só esteja enveredando pelo carinho de Seu João.

A oferta de Seu João demonstra o acolhimento do outro e, principalmente, a inclusão em sua prática de cuidado e cosmovisão. Isso representa a hospitalidade como um princípio central nas comunidades quilombolas e negras, onde o cuidado transcende a família nuclear e se estende ao “outro”, incluindo pesquisadores e visitantes no espaço comunitário. Os cuidados ali não são apenas práticas de proteção física, mas também formas de construção de identidade, transmissão de valores e preservação cultural, envolvendo interações afetivas, conhecimento e conexão com o meio ambiente.

Figura 14 - Cafezinho com D. Nete e Tinho

Fonte: Thiago Santana, 2025.

A forma como Seu João e D. Nete acolheram William e, posteriormente, a mim, reflete um profundo princípio de hospitalidade quilombola que, à primeira vista, parece incondicional. Essa generosidade máxima, que define os contornos da inclusão de forma fluida e afetiva, transcende a mera cortesia. Para Kabengele Munanga (1995), a valorização da comunalidade e das relações de solidariedade é um pilar da identidade negra e afro-brasileira, forjada na experiência da diáspora e da resistência. A hospitalidade, nesse sentido, não é apenas um traço cultural, mas uma prática de reafirmação e manutenção dos laços sociais, tanto internos quanto externos à comunidade, que fortalece o senso de pertencimento e de coletividade. Essa ética do acolhimento, como parte da amefricanidade proposta por Lélia Gonzalez (2020), desafia as lógicas individualistas e excludentes da modernidade ocidental, redefinindo o “outro” não como estranho, mas como parte potencial da rede de afetos e saberes comunitários.

Nesta lógica, busquei refletir sobre por que eu e William fomos tão bem recebidos. Uma vez, uma professora branca, ao afirmar que eu tinha dificuldade de me conectar com alunos, sugeriu que nossa relação mais próxima talvez se desse por identificação racial

superficial - uma explicação simplista. Transportando essa situação para a relação com William, inicialmente pensei que fazia sentido. Mas, na mesma comunidade, outro pesquisador negro não teve a mesma recepção. Refleti, então: seria uma questão de ser negro e identificação, ou de saber chegar? Seu João enfatizou - muitas vezes! - ao me comparar com William: “*vocês chegaram aqui, pediram licença, respeitaram os mais velhos!*”. Fran me disse depois que, repetindo as frases do pai, todos acreditavam que éramos “*bons rapazes*”. Essa dinâmica revela a agência da comunidade em definir seus próprios termos de acolhimento e pertencimento, transcendendo a cor da pele. São frutos de uma longa história de resistência e autonomia (Gomes, 2005), onde as comunidades mantêm suas próprias formas de organização social e regras de convivência, definindo seus territórios não apenas geograficamente, mas por modos de vida próprios (Almeida, 2006). O “saber chegar” é, portanto, um reconhecimento e uma adesão a essa ética quilombola, que valoriza a humildade, o pedido de licença e o respeito à hierarquia etária e de saberes. A aceitação do pesquisador, nesse sentido, atesta que ele soube se inserir na rede de relações e valores que sustentam a vida quilombola, respeitando as 'leis' não escritas que regem a sociabilidade local.

Por isso, a sensação de pertencimento era algo recorrente nas comunidades quilombolas, porque, de alguma maneira, isso foi construído por mim junto a eles, e aceito por eles, junto a mim. De tempos em tempos, ela se tornava visível em pequenos gestos, quando me faziam sentir parte da família. D. Maria e Seu Afonsinho, de São Roque, por exemplo, sempre me receberam com tanto carinho e atenção, que eu ficava levemente constrangido, mesa farta e um carinho abundante, se eu não comia muito recebia reclamação.

Figura 15 - Mesa farta, conversa boa



Fonte: Thiago Santana, 2025.

Essa relação que se criou com o núcleo familiar de D. Nete e Seu João, se espalhou rapidamente, a ponto de minha presença no quilombo já vir acompanhada de uma série de coisas que eu deveria fazer, em meio a uma reunião com outros pesquisadores que estavam trabalhando com laudos antropológicos da comunidade, Camila disse-me de canto: *vamos fazer um churrasco para vocês* (eu e Lurdinha, no MNU/SC), *depois daqui vamos lá para casa...* Pensei que aquela cortesia era por causa da líder quilombola que todos respeitam e admiram, mas quando cheguei na casa dela, logo percebi que “eu” também era beneficiário daquele carinho: *coloca suas coisas lá no quarto, arrumamos para você dormir aqui!* Quando disse que naquele dia específico eu precisava voltar para casa, seu marido foi o primeiro a dizer “nada disso, dorme aqui, vamos fazer um churrasco”. Na constância da minha negativa, eles começaram a se agitar e rapidamente, empadas e empanadas surgiram na mesa, substituídas por pinhão, vinho e refrigerante, e depois por carnes, salada de maionese e

farofa. Todos tinham uma função, cada um fez uma coisa e eu não podia e não pude sair antes de comer de tudo, deixando a promessa que voltaria para experimentar um dia de piscina com eles.

Receber, fazendo o convidado se sentir em casa, era costume entre os integrantes da Taboa. Esse cuidar, também é encontrado em outras pesquisas, como de Samara Freire (2024) descreve em seu artigo sobre mulheres negras comerciantes de San Basilio de Palenque, a experiência de acolhimento, cuidado e orientação em comunidades negras.⁵³ Freire aponta que, para além das relações que acompanhava nos grupos das mulheres palenkeras, esse “cuidar” se estendia à sua própria presença ao ser bem recebida na vida cotidiana da comunidade. É um gesto de solidariedade, mas, principalmente, um processo contínuo de integração que transcende os laços consanguíneos. O cuidar pela comunidade, exemplifica como o pertencimento não depende unicamente de vínculos biológicos, mas da participação ativa no cotidiano e nas práticas culturais. Em minha própria vivência com Seu João e D. Nete, percebo a similaridade dessa experiência de acolhimento, onde, mesmo sem laços sanguíneos, fui integrado à rede de solidariedade e afeto da comunidade. A oralidade e o compartilhamento de memórias, como exemplificado pela história de Seu João, são também meios de fortalecer a identidade quilombola, atualizando as relações familiares e culturais. A inclusão, portanto, se dá apenas pela presença física, pela vivência compartilhada e pela transmissão de saberes e afetos que, ao longo do tempo, permitem ao forasteiro se tornar parte da memória coletiva e da comunidade.

O que mais me chamava atenção era que não existia função “de mulher” ou “de homem”, ainda que as construções de gênero fossem definidas, mas todos expressavam seu carinho, cuidado e afeto, principalmente através da comida. Mas não somente, Tinho, por exemplo, caminhava comigo pelas terras, atravessando os quintais e as frentes das casas, cumprimentando os vizinhos com naturalidade, como se eu já fizesse parte da paisagem afetiva daquele lugar. Em um desses passeios, colhemos frutas - ou melhor, corremos para não sermos flagrados por um vizinho, rindo como cúmplices. Ganhei, naquele dia, um galho de seriguela que, surpreendentemente, vingou no jardim da minha casa. Sentado ao lado de Tinho, comíamos as frutas e conversávamos, como se aquela partilha de tempo e doçura selassem um pacto indizível de acolhimento.

A comida, como afeto, transpassa essas relações, ajudando a acolher e integrar o outro ao lugar, indo além de uma simples refeição. Para Mary Douglas (1979), a comida é um

⁵³ Embora não se pretenda realizar um comparativo formal, é possível perceber que a prática do cuidado se manifesta de forma semelhante nos distintos contextos em que culturas negras se constituíram.

poderoso sistema de comunicação, um ritual que estabelece pertencimento e classifica o convidado como parte do grupo. Muniz Sodré (2014) complementa que a partilha de alimentos em contextos afro-brasileiros organiza a sociabilidade, estabelecendo e reforçando laços comunitários e integrando o convidado à dinâmica do grupo, manifestando uma cosmovisão coletiva. Esses atos de receber, com a mesa farta e a generosidade, são, na perspectiva de Sueli Carneiro (2005), “índices” da agência coletiva dos anfitriões. Eles demonstram ativamente sua capacidade de “envolver” o pesquisador em suas redes sociais e afetivas, expressando não um poder individual, mas uma capacidade de inclusão e de cuidado central à ética da interdependência que marca as comunidades negras e quilombolas. Assim, deixei de ser um forasteiro.⁵⁴

Figura 16 - Havia um pé de siriguela no caminho



Fonte: Thiago Santana, 2025.

⁵⁴ E, obviamente, essa relação também vem com uma intimidade para cobranças. Rafael de Toca, menos ousado, perguntava quando eu iria voltar dos EUA - quando fiz seis meses de doutorado sanduíche, ainda que eu tenha dito a eles da minha ausência - a integrantes de outras comunidades, para saber se eles tinham aquela informação. Alisson reclamava que eu tinha sumido e que não aparecia mais na comunidade, principalmente quando via uma foto ou outra em outra comunidade. Tinha chamava minha atenção quando eu não respondia no *whatsapp*. Camila e Fran sempre achavam que eu deveria ficar mais tempo. D. Maria sempre reclamava um quase não sonoro “*mas você já vai?*”, quando eu ia embora ou saía com outras pessoas da comunidade, com o “*vá lá e volte*” na ponta da língua. Ao mesmo tempo que fazia questão de que eu conhecesse outras pessoas - quando ligou para Dito e sua família para me apresentar, ou ainda quando contou a outros integrantes que ao me verem dentro do quilombo perdido, pela primeira vez, entanto encontra a casa da matriarca, me dizia “*você é o Thiago que vai na casa de D. Maria, não é?*”.

2.5 Ausências e presenças do homem negro quilombola

Este subcapítulo revisita o ponto de partida que motivou esta investigação antropológica: a imperativa necessidade de refletir sobre as complexas ausências e presenças dos homens negros em suas famílias quilombolas. Buscamos, assim, desvelar o papel político que suas existências - ou sua frequentemente construída "ausência" - desempenham na organização social dos quilombos. Partimos da recorrente fala, reiterada em discursos sociais, midiáticos, políticos e acadêmicos, de que o homem negro tende a abandonar sua família, seja por desafios de afiliação afetiva, pressões estruturais ou escolhas individuais de mobilidade. Contudo, minha imersão etnográfica nas comunidades quilombolas revelou uma realidade que tensiona e, muitas vezes, contradiz essas narrativas estigmatizantes: formas plurais de famílias e dinâmicas de paternidade negra.

Ainda que masculinidades hegemônicas também se manifestem nos territórios quilombolas - tema que será aprofundado no capítulo três -, nos modos quilombolas de fazer-família destacam-as práticas enraizadas em dispositivos de cuidado, responsabilidade coletiva, memória intergeracional e ancestralidade. A partir desta leitura, a paternidade preta não se limita a um dado biológico ou a uma função hierárquica; ela emerge como uma performance contínua de cultura e uma escolha ética. Manifesta-se na paternidade social, na parentalidade preta compartilhada e na abertura a laços de afinidade, configurando-se como estratégias resilientes de resistência às lógicas coloniais e patriarcais que historicamente buscam desestruturar a família negra, como acompanhamos nos subcapítulos que compõem este capítulo.

Essa presença subterrânea dos homens negros, embora frequentemente ausente nas estatísticas ou em narrativas institucionais, é sentida e vivenciada no cotidiano. Ela se revela nos gestos de apoio, nos conselhos sábios, na responsabilidade assumida, no sustento partilhado e na solidariedade intrínseca à vida comunitária. Carregando consigo uma função política e simbólica essencial para a manutenção e reprodução da vida quilombola, essa presença desafia diretamente a narrativa dominante de ausência.

Sob esse prisma, confrontamos nossos próprios limites de escuta e observação deste tema diante das comunidades. Inicialmente, a presença dos homens muitas vezes me escapava ou era filtrada pelos olhares e discursos de terceiros. Essa dificuldade de acesso não se mostrou apenas uma barreira metodológica de campo, mas uma construção social que permeia a própria prática etnográfica: o homem negro, especialmente no contexto rural

quilombola, é frequentemente descrito como ausente, reservado ou silencioso⁵⁵. Ao dialogar com membros do Movimento Negro Unificado (MNU/SC), antropólogos e outros pesquisadores da área, a percepção comum era que os homens eram mais difíceis de acessar.

Ao compartilhar essa observação com meus interlocutores no campo, a divergência entre Tinho, que discordava, e Emerson, que concordava, foi um aprendizado fundamental. Eu, particularmente, encontrei as diversas formas, como em todo lugar. O olhar desconfiado de seu João, que se desdobrou em atenção, carinho e confiança. O conversa quase em silêncio de Seu Afonsinho, que passa a me contar detalhes da sua formação familiar. Assim como outros que inicialmente se apresentaram como grandes interlocutores, mas que ao longo dos anos, foram diminuindo sua frequência e participação. Em suma, a inscrição social, essa forma de estar-no-mundo quilombola, me ensinou que a ausência ou a presença não são categorias fixas, mas experiências situadas, dinâmicas e socialmente construídas.

A presença paterna negra nas comunidades manifesta-se também em contextos inesperados, que visivelmente rompem com a narrativa da ausência. Em setembro de 2022, durante o lançamento do documentário sobre o Caso Gracinha, em Florianópolis, presenciei homens jovens, pais, crianças e adolescentes quilombolas ocupando o cinema de um shopping. Eles haviam se deslocado mais de 60 km para prestigiar a história de Gracinha (cf. Santana, 2021). Os homens estavam ali, de corpo presente: choraram, emocionaram-se, escutaram e deixaram-se afetar pela narrativa. Ou ainda, quando os quilombolas de Taboa, criaram a “Tenda de Contos SC - uma visita à ilhotinha” em 2025, criando uma biblioteca itinerante griô, onde homens quilombolas eram reverenciados em sua trajetória e contribuição como ativos contadores de histórias, estavam na organização do projeto que visava interligação entre os integrantes da comunidade, e seguiram como participantes ouvintes ativos deste momento *pescando saberes*, como afirmaram em suas divulgações. Como, então, sustentar a ideia de sua ausência diante de tal manifestação de engajamento e afeto?

A resposta não reside na negação de conflitos ou ausências reais, mas na análise das estruturas que produzem e perpetuam a narrativa da ausência como dominante. Quando o Estado falha em garantir condições de permanência nos territórios, quando o racismo institucional impede o acesso ao trabalho, à educação, à moradia e às políticas públicas, a ausência física que observamos pode ser, na realidade, um deslocamento forçado, e não um

⁵⁵ Na literatura, Graciliano Ramos por intermédio de seu Fabiano, em *Vidas Secas* (1953) e Itamar Vieira Junior, em *Torto Arado* (2019) com o vaqueiro Tobias, demonstram homens rurais, as suas maneiras e seus porquês, silenciosos e silenciados, ausentes e ausentados das relações familiares. Nos trabalhos acadêmicos, vale conferir o trabalho de Janine Monteiro (2013), sobre saúde física e mental dos “homens rurais” - suinocultores -; e o trabalho de Humberto Araújo (2010) sobre a poética do silêncio do *fogo morto* e a cartilha do silêncio no meio rural nordestino brasileiro.

abandono voluntário. E, mesmo sob essas condições adversas, muitos desses homens persistem, reinventando incessantemente os meios de estar presentes e de sustentar seus laços familiares.

Proponho, portanto, iluminar a figura do homem negro quilombola como parte estruturante da família. Sua relevância vai além da função tradicional de provedor; reside em sua capacidade de sustentar, afetar e formar vínculos. A paternidade negra, como vimos, é um complexo entrelaçamento de ausência e presença, apagamento e resistência, desautorização e fundamentalidade. É uma paternidade que se faz ética e politicamente relevante no cotidiano do quilombo, mesmo quando não nomeada ou reconhecida pelos olhares externos. Reconhecer esses homens é, conseqüentemente, reconhecer as intrincadas redes de pertencimento, cuidado e continuidade que estruturam as comunidades negras. É compreender que a ausência-presença não é um paradoxo intrínseco, mas uma condição socialmente produzida e politicamente disputada. Em última instância, insistimos que toda invisibilidade é uma forma de violência, e que escrever sobre esses homens é um modo de contra-arquivar suas existências (Trouillot, 2016; Hartman, 2008). Trata-se, portanto, de um gesto político de reconhecimento dos homens negros quilombolas.

Diversas histórias escutadas em campo revelaram uma reflexão densa sobre o que denominamos a condição de ausência-presença do homem negro quilombola. Desde o emblemático caso de D. Verônica, ao relatar a sondagem da possível filiação incestuosa dos filhos de Gracinha pela promotoria catarinense, e a subsequente negativa da guarda ao genitor por não possuir "casa própria" até outros relatos, como os de Bárbara e Paulo - que veremos a seguir -, evidencia-se que a ausência masculina, frequentemente interpretada como abandono voluntário, é, em muitos casos, atravessada por fatores estruturais. A precariedade econômica, a falta de investimento estatal nos territórios quilombolas e a mobilidade compulsória são elementos que impulsionam essas "ausências impostas", que se distinguem claramente do "se ausentar" por escolha.

Por razões éticas e jurídicas, nas histórias que contarei agora, os nomes dos envolvidos foram modificados e as comunidades não identificadas, uma vez que os casos relatados ainda se encontram em trâmite judicial.

Em uma tarde, fui recebido por Bárbara, mulher quilombola que buscava orientação jurídica a respeito de sua separação conjugal. Estávamos em sua casa, ainda em fase de finalização da obra, ela relatou que a construção havia sido feita em conjunto com o ex-marido, homem que chegou ao quilombo, ou seja, um quilombola indireto, e que a abandonou antes da conclusão. Sem banheiro funcional, utilizou o da irmã por mais de um

ano. Apesar de ele pagar pensão para a filha biológica, Maura, agora o ex-marido reivindicava judicialmente metade da casa - mesmo o terreno sendo de propriedade familiar materna e por isso, quilombola. *"Eu sou quilombola, a casa pertence ao quilombo. É o que vou deixar para Maura e para Rosa"*, afirmou.

Rosa, sua sobrinha e afilhada, vive com ela desde a morte da mãe, e foi adotada formal e juridicamente pelo casal, que, obviamente, independente da separação, continuavam a ser seus pais. Bárbara diz que independente de papel autorizando ou legalizando a situação e mesmo após a separação, esse laço não costuma ser quebrado dentro das comunidades, visto que, o reconhecimento legal só existiu para questões legais de fora da comunidade (matrícula, médicos e etc), dentro da comunidade não é necessário esse documento para garantir filiação e cuidado. A mulher quilombola se entristece ao relatar que o ex-companheiro passou a negar a filiação afetiva com Rosa: *"Ele diz que nunca considerou ela filha, mas é mentira, sempre cuidou bem, levava na escola, colocamos para dormir, até hoje as duas vão ficar com ele, porque eu tenho a guarda, mas ele também fica com elas, então, como não é pai? E aqui, vivemos aqui, no quilombo todos somos responsáveis, ainda mais aqui dentro, vivendo diariamente, comendo junto, vivendo junto"*. A fala de Bárbara revela camadas de significado sobre pertencimento, herança, territorialidade e responsabilidade familiar, sua dor é que seu ex-marido negava o ponto principal de ser quilombola. Para ela, a recusa do ex-marido em reconhecer a paternidade de Rosa está vinculada ao ressentimento pela nova relação afetiva que ela iniciou.

Mais do que um conflito conjugal, o caso de Bárbara explicita disputas simbólicas sobre o direito de pertencer e sobre os usos estratégicos da identidade quilombola. Segundo ela, o ex-marido se declarava quilombola apenas quando lhe convinha, por exemplo, para reivindicar parte da casa: *"Agora ele deixou de ser quilombola, não que ele fosse, mas vivia aqui comigo, né?"*. As lideranças locais corroboram a tensão, apenas quem é *"filho da família, filho do quilombo"* é considerado membro pleno da comunidade; parceiros por casamento podem ser reconhecidos como *"quilombolas indiretos"*, mas perdem esse estatuto quando o vínculo se desfaz. No entanto, a contradição se dava exatamente neste ponto. Para definir suas obrigações de pai, ele não agia como integrante daquela família, assim, ausentava-se desta relação, como se pudesse ser apagado, mas para garantir os investimentos financeiros, ele dizia ser parte da família quilombola - afinal, só sendo quilombola era possível ser detentor de direitos -, integrante, porque assim, acreditava que teria direito sobre

a terra quilombola⁵⁶.

Se o caso de Bárbara revela como a presença ou ausência masculina pode ser disputada no plano dos afetos e da identidade quilombola, o de Paulo escancara a atuação seletiva e perversa do sistema jurídico frente à paternidade negra. Aqui, a ausência não é construída apenas no campo das relações familiares, mas também no interior dos próprios autos judiciais, onde a voz do homem negro quilombola é silenciada, desconsiderada ou tratada como irrelevante.

A história de Paulo, assim, traz outra perspectiva da ausência. Paulo era companheiro de Gracinha, juntos tiveram quatro filhos. Quando deixou de estar com a mulher quilombola, o homem passou a viver com outra mulher do mesmo quilombo a que ele pertencia. Contudo, não deixou de ser amigo e parceiro de Gracinha e pai das meninas, que tinham pouquíssima idade quando tudo aconteceu. Quando Maria das Graças sofreu num processo idiossincrático e injusto de perda do poder familiar, restava pela lógica jurídica que o pai ficasse com a guarda das meninas, mas numa manobra súbita da promotoria, esse direito também foi negado ao homem. Primeiro alegou-se que ele não tinha casa, mesmo morando com sua nova companheira; segundo que ele era um “dependente químico”, questão que nunca foi provada nos autos processuais. Contudo, o ponto alto desta incongruência jurídica, está na própria confissão dos responsáveis pelo processo que afirmavam que o homem havia dito em alto e bom som que acreditava que as crianças deveriam ficar sob o cuidado de sua ex-companheira, mas que se por acaso fosse necessário, ele gostaria de ficar com a guarda das meninas. Paulo foi sumariamente ignorado. Seus ditos tornaram-se irrelevantes. Jamais foi “levado” ao processo de verdade, ainda que constasse seu nome nos documentos, nunca compreendeu corretamente o que aconteceu. E morreu sem saber onde as filhas estavam.

O caso de Paulo revela com crueza o quanto a ausência do homem negro pode ser produto de uma engrenagem maior que o excede: sua presença foi desconsiderada não por falta de afeto ou responsabilidade, mas porque sua legitimidade como pai jamais foi reconhecida pelas instituições que o cercavam. Para entender o que sustenta esse tipo de apagamento - e por que ele se repete, com variações, em diferentes histórias -, é necessário deslocar o olhar para os mecanismos históricos e estruturais que racializam a exclusão e moldam a masculinidade negra no país.

No Brasil, a intersecção entre capital e raça é intrínseca, conforme aponta Bento

⁵⁶ Voltaremos a falar, de forma mais aprofundada, sobre a questão de ser ou não ser quilombola, no próximo capítulo.

(2022), de modo que a análise da classe não nega, mas aprofunda o caráter racial das desigualdades. Ao olharmos para a "economia do trabalho livre" (Fernandes, 2007, p. 260), percebemos que ela se enraíza em um "patamar pré-capitalista e colonial" (idem), diretamente ligado à fundação da escravidão e aos benefícios que esta trouxe para o capitalismo europeu emergente. É nesse entrelaçamento histórico que raça e classe se encontram, moldando as "ausências e presenças" que atravessam as vidas negras. Essa dinâmica força o sujeito negro a participar do mundo branco, buscando um branqueamento que se manifesta não apenas na estética (Nascimento, 1975) ou na biologia (Romero, 1954), mas também na ilusão de ascensão social.

Dedicamo-nos aqui ao que denominamos de branqueamento de classe, um fenômeno que se situa na “zona do ser e não-ser” (Fanon, 2008). Esta condição falaciosa leva o sujeito a mimetizar uma realidade de cor à qual não pertence. Tal processo pode ser impulsionado pelo desejo de ser branco ou de se aproximar do status de humanidade que, supostamente, a condição econômica conferiria, relegando a questão racial a um plano secundário - uma suposta subordinação pela classe e, por vezes, pelo gênero. Como afirma Frantz Fanon (2008) "o homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido" (p. 180).

Busquemos analisar essa noção de branqueamento de classe à luz dos casos apresentados, de Paulo e Bárbara. No caso de Paulo, vimos um homem negro que deseja exercer a paternidade, mas é sistematicamente impedido e desautorizado pelo sistema jurídico, que não o reconhece como sujeito legítimo de cuidado. Dentro dessa lógica, sua pobreza e sua cor são os fatores que o impedem de ser elevado à condição de “pai” aos olhos da lei - como se faltasse a ele a propriedade, a estabilidade e a branquitude exigidas para ser reconhecido como cuidador legítimo. Já no caso de Bárbara, o ex-companheiro tenta se apropriar da identidade quilombola como estratégia de acesso a bens, ao mesmo tempo em que nega a filiação afetiva com a filha criada como sua. Revela-se, aí, uma tensão entre pertencimento, território e legitimidade masculina: a ilusão de acesso a um status de pertencimento - seja ele econômico, jurídico ou territorial - leva alguns homens negros a adotar estratégias de distanciamento simbólico da comunidade à qual pertencem. Trata-se de uma busca por reconhecimento mediada por valores brancos e patriarcais, que exige a negação dos vínculos afetivos e da ancestralidade coletiva.

É esse processo que Conceição Evaristo nos ajuda a perceber em *Canção para ninar menino grande* (2022), ao descrever o personagem Fio Jasmim, homem negro, e o ideal de masculinidade internalizado por ele: “Seria então Príncipe Negro na noite e encontraria tantas

mulheres, tantas cinderelas, quanto seu coleguinha branco, com certeza estava encontrando na vida. Eles eram homens. E, como o homem branco, ele conquistava todas as mulheres que surgissem à sua frente. Eram iguais, ele e o homem branco, assim pensava..." (Evaristo, 2022, p. 22).

Nesse diapasão, a classe social frequentemente se torna um diferenciador social crucial - na realidade desta pesquisa, este torna-se fator principal das modificações familiares de homens negros: o desejo de uma vida financeira melhor -, criando a ilusão de imunidade ao racismo, como poeticamente expressa Mano Brown (2022): "No Brasil, o preto rico fica branco e ataca os outros pretos. Ele vota contra os outros pretos, e ele não é mais preto. Essa é a regra básica da sobrevivência do preto no Brasil: ganhar dinheiro e ficar branco."

Embora compreendamos a indignação subjacente à fala de Brown, discordamos da premissa de que o negro rico "fica" branco. O correto seria, como propomos, que "no Brasil, o preto rico *acha* que fica branco". Assim, eu, Brown e Evaristo estamos falando da mesma coisa, ainda que em disposições financeiras diferentes. Esse ficar rico, esse virar príncipe, está, em primeiro ponto de minha análise, em qualquer modificação de classe social deste sujeito, não necessariamente algo drástico e revolucionário, às vezes está inscrito no básico, como vimos no caso de Bárbara (ou no caso de Paulo, que ocorre o inversamente contrário - por ser pobre e morar "de favor", perde-se, diante da justiça branca, a humanidade e por isso, a possibilidade jurídica de criar suas filhas).

Essa é mais uma das armadilhas da branquitude, em que o indivíduo negro incorre na esperança de se distanciar de seus pares e de alcançar a aceitação dos grupos brancos. Ainda que não experimente as amarguras do racismo estrutural em sua forma mais explícita, o fator raça permanece como uma condicionante inerente às suas relações sociais, independentemente de sua condição econômica. Contudo, quando esses indivíduos pertencem a uma classe socioeconômica mais vulnerável, a questão de classe torna-se mais evidente, e a questão de raça se projeta de forma ainda mais proeminente.

Consequentemente, para compreender como se constroem socialmente as ausências dos homens negros é preciso analisar os mecanismos históricos e estruturais que racializam a exclusão. À luz dessa situação, recorreremos ao conceito de capitalismo racial proposto por Cida Bento (2022), um regime que congrega classe e supremacismo branco (p. 41). Ele nos permite compreender que as "ausências impostas" - as expropriações que vão da tomada de terras indígenas e quilombolas à violência nas relações interpessoais - são manifestações desse regime. O capitalismo racial opera de maneira implícita, moldando condutas e determinando o que é socialmente aceitável ou reprovável. Grada Kilomba (2020) aprofunda

essa perspectiva ao argumentar que a negação é uma tática central do racismo para "manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial" (p. 34), visto que o sujeito branco se constitui como a referência universal da humanidade. Desse modo, o sujeito negro frequentemente se torna "tela de projeção daquilo que o sujeito branco teme reconhecer sobre si mesmo" (Kilomba, 2020, p. 37). Essa exclusão, leva ao que Na'im Akbar (1996), aponta como uma desconexão com suas próprias raízes e a fragmentação de sua identidade - em nosso caso, quilombolas. Essa exclusão racial produz, como observa Na'im Akbar, uma desconexão com as próprias raízes e uma fragmentação da identidade - no nosso caso, dos homens quilombolas. Em diálogo com Edmund T. Gordon (1997) destacamos que essa fragmentação incide particularmente sobre as masculinidades negras. Mesmo quando esses homens resistem às estruturas de poder que buscam subjugar-los, eles frequentemente são reduzidos a estereótipos e vinculados a formas de opressão, enquadrados segundo modelos coloniais de masculinidade. Limitando-se assim, à diversidade das expressões masculinas negras e tentando retirar sua agência, com o objetivo de quebrá-las e remodelá-las conforme padrões impostos pela sociedade dominante.

Considerando o que foi apresentado, à altura dessa reflexão, resta, agora, encarar o seguinte: a distinção entre ser ausentado e se ausentar é fundamental. A primeira é uma exclusão imposta, um ato externo que nega a possibilidade de presença. A segunda, uma desistência subjetiva frente à negação reiterada de reconhecimento. Contudo, em suas consequências, ambas produzem danos às relações familiares e à constituição do afeto. Pensar a ausência do homem negro - nas práticas, nos discursos ou nas escolhas racistas institucionais - exige uma atenção aos mecanismos socioculturais que moldam sua masculinidade e interferem na formação das subjetividades e estruturas familiares. Isso implica analisar como as narrativas públicas o constroem no lugar da ausência, do não pertencimento, da exterioridade afetiva em relação à sua própria comunidade.

É nesse sentido que propomos compreender a coisificação da identidade do homem negro como central para sua ambígua posição de ausência-presença nas famílias negras. Essa ambiguidade se expressa na invisibilização simbólica da figura paterna negra, bem como em sua presença, por vezes, conflituosa. Ou seja, se manifesta na ausência representacional e performativa do corpo negro do homem e também como um *modus operandi* do Estado que consolida a ausência afetiva e a presença distorcida nas relações familiares. Tal fenômeno ressoa com as análises de Grada Kilomba (2019) sobre a desumanização e a invisibilidade do sujeito negro, transformado em "objeto" pelo olhar colonial.

Essa "ausência-presença" se desdobra inicialmente em dois pontos.

2.5.1 *Ser ausentado*

Ser “ausentado” ou se ausentar das relações familiares tem uma diferença óbvia, contudo, consideramos o “ser ausentado” um ato particularmente perigoso. Ele se vincula diretamente à compreensão do outro como dominado pela ação e imposição de um terceiro, um processo de violência que independe da vontade do sujeito. Ainda assim, em termos de resultado, ambos os cenários se revelam catastróficos para as relações individuais e familiares. Denominamos, então, de representação da presença, quando o sujeito, embora fisicamente na formação familiar e na casa - essa unidade sociocultural -, é ausentado das relações familiares pela ação direta do Estado. Sua presença é ignorada ou invisibilizada por não ser identificado como sujeito importante para a estrutura familiar, por não apresentar características que condizem com o imaginário hegemônico de homem, pai e/ou parente masculino, ou ainda quando romper com as amarras sociorraciais e contestar, ao tensionar, imposições seculares.

Diversos exemplos aparecem em nossa pesquisa - como o já apresentado caso de Paulo, Gracinha, suas filhas e irmãos - e evidenciam como os homens negros, mesmo fisicamente presentes ou mantidos na memória familiar, são frequentemente desautorizados como figuras legítimas de afeto e cuidado. E se, no caso de Paulo, vimos a figura do pai negro desautorizada judicialmente, na história de Dante essa ausência se dá por um deslocamento forçado - um afastamento imposto pelas exigências econômicas e pela negligência do Estado em garantir condições de permanência e cuidado. Dante é um homem negro quilombola, de quarenta anos de idade. Por dez anos, viveu com sua companheira e filhos, mas ao conseguir um emprego estável em outra cidade, foi forçado a se ausentar com frequência. *“Era a chance de mudar não só a minha vida, mas a dela, dos meus filhos, de toda a nossa família”*, contou-me em conversa telefônica. Sua ausência não era fruto de abandono, mas de um imperativo econômico imposto pela escassez de oportunidades locais.

“É muito comum que a gente busque emprego fora da cidade que a gente mora, porque eles não nos ajudam em nada”, disse-me Dante, referindo-se ao descaso com que os quilombos são tratados pelas cidades vizinhas. Não era uma reclamação única, não recorde de nenhuma comunidade em que essa relação “quilombo-trabalho-cidade” não fosse, de alguma forma, cheia de amargura, problemática e defeituosa, envolta de um racismo perverso que cismava em manter determinados corpos em determinados lugares. Discutiremos isso de forma mais profunda no capítulo seguinte, no entanto, vale destacar como no próprio caso

Gracinha, o fato dela ser catadora de utensílios e não ter um emprego formal, foi usado como determinante para retirada da guarda.

A ausência, neste caso, se configura como um deslocamento forçado, produto de uma política histórica de invisibilização, que afasta os homens negros de suas famílias ao mesmo tempo em que os culpa por isso. Dante se preocupava com os filhos e a esposa, mas dizia com convicção que, na comunidade quilombola, seu pai, seus tios e irmãos jamais deixariam algo de ruim acontecer com eles. Havia ali uma rede de proteção coletiva que sustentava sua tranquilidade. Ainda assim, sua companheira pediu o divórcio. Dante compreendeu que sua ausência física poderia ser difícil para ela, mas foi o impedimento ao contato com os filhos, após a separação, que mais o feriu. Há mais de um ano, ele luta judicialmente para garantir o direito de vê-los. *“Eles poderiam ser mais rápidos nisso... Como um pai não pode ver os filhos?”*, indagou.

“Eu não vejo meus filhos, não posso falar com meus filhos, raramente tenho contato, porque não quero problemas, quero fazer tudo certinho, porque minha ex ficou muito magoada, então ela fica descontando as coisas de nossa relação na minha relação com as crianças, mas mesmo assim, é tudo muito difícil, a gente sai para trabalhar e deixa os filhos, a gente tem que decidir ou trabalha para comer ou não trabalha, ou tenta dar uma vida melhor ou não, se ficar o bicho pega, se for embora, o bicho come...” (Dante, 2024)

A indignação de Dante não era necessariamente pela esposa, mas pela morosidade do Estado de assegurar sua relação afetiva com os filhos. A demora e a falta de respeito para com as relações familiares - que são, via de regra, tão fortes em contextos comunitários (quase trata-se de vilipendiar essas comunidades) e na nossa sociedade civil, como um todo - demonstram a falha institucional em reconhecer e proteger a paternidade negra.

Para desvelar o “ser ausentado” dos homens negros - tanto nos discursos públicos sobre suas vidas e interações na comunidade, quanto nas decisões racistas das instituições estatais que os desconsideram como sujeitos de direito -, é imprescindível esmiuçar os mecanismos socioculturais, conscientes ou inconscientes, que impactam diretamente as construções de subjetividades e identidades implicadas nas masculinidades negras, e como isso interfere na formação familiar. Conforme destaca Silvio Almeida (2019), o racismo estrutural não se manifesta apenas em atos individuais de discriminação, mas está incrustado nas próprias estruturas da sociedade, definindo a distribuição de recursos, oportunidades e reconhecimento.

Por isso a mesma indignação de Dante encontrei em Luiz. Ele me contou que ao se dirigir para fazer seu cadastro no CadÚnico⁵⁷ - principal ferramenta utilizada pelo governo federal brasileiro para identificar e caracterizar as famílias com rendas baixas e assim colocá-los em diversos programas sociais - foi enviado especialmente para uma sala, sentiu sobre si olhares de desconfiança e estranheza, até que foi orientado a voltar outro dia, sem maiores explicações. No dia seguinte foi chamado novamente, quando chegou no lugar, um velho amigo de seu pai, junto com as assistentes sociais, lhe acusaram de roubo.

Luiz estava sentado comigo em sua sala, quando me contou essa situação tremia e apesar do frio e do vento gélido que entrava pela porta aberta de sua casa, tratava-se de tremor de raiva. Ele remexia as pernas, mas os dedos entrelaçados, encostados a barriga, os olhos fixos em mim, como se quisesse que eu não perdesse nenhuma palavra daquela. Ele me contou *“eles nem me perguntaram, apenas disseram ‘você pegou a carteira que estava aqui’⁵⁸ e me mandaram devolver”*. E então me perguntou: *Como eu ia devolver algo que não peguei? Eu perguntei a eles se eles me viram pegar, eles disseram que tinha câmara e eu pedi para me mostrarem que eu estava pegando algo nas câmeras, mas eles não tinham nada, só estavam me acusando, eu fiquei horas numa sala esperando, até que fui agredido pelo segurança...*”.

Segundo Luiz, o pior estava por vir. Isto porque, mesmo após todo o dia perdido de trabalho, mesmo após todas as situações de agressão verbal ou física, sem provas e com a negação do rapaz, duas coisas aconteceram: primeiro, o segurança, amigo de infância de seu pai, espalhou a notícia *“ele contou para todo mundo, mas contou dizendo ‘aquele preto filho de Ernesto estava roubando aqui, roubou a carteira da assistente’*”, Luiz me contou com tristeza, alegando que até a amizade do pai essa situação acabou, então continuou: *meu pai chegou a falar com ele, mas ele disse que não queria saber, todo mundo do quilombo e da cidade me mandando mensagem perguntando se era verdade, eu cheguei a ir falar com o prefeito, que me perguntou ‘mas você não pegou mesmo?’* Luiz ficou indignado e me perguntou: *Thiago, eu cresci e nasci nesta cidade, todo mundo me conhece, como podem fazer essa pergunta?*”; o segundo ponto, era pior - e aqui entra o ponto de nossa análise -, segundo Luiz, por conta de toda essa confusão, ele não conseguiu fazer o cadastro no CadÚnico, tinha medo de ir novamente no lugar e ocorrer mais briga e até uma tragédia,

⁵⁷ Os programas sociais como Bolsa Família/Auxílio Brasil, Benefício de Prestação Continuada (BPC) e Tarifa Social de Energia Elétrica.

⁵⁸ Mudei o objeto, pois a questão encontra-se em judicialização.

quando comentou com os responsáveis sobre isso - prefeito e assistentes - fizeram como se não fosse obrigação do estado resolver essas questões.

- O que você acha que levou essa acusação toda, toda essa situação? - perguntei.

- Racismo! - respondeu, prontamente. - E por causa deste racismo estamos [ele e a família] vivendo dificuldades, porque ia ajudar muito a gente esse negócio do CadÚnico e agora a gente parece que nem vai ter mais...

- Então, eles não resolveram a questão e por causa dessa acusação sem provas, você está perdendo um direito seu, o estado, neste caso a prefeitura, lavou as mãos e você não tem como fazer algo que é direito seu?

- Isso! Eu não consigo fazer minhas coisas porque todo mundo acha naquele lugar que eu roubei algo, já reclamei com o prefeito, já tentei outras formas, mas não consigo fazer, eles se importam pouco comigo...

Luiz, ao tentar fazer seu cadastro e tê-lo tido negado, foi isolado, observado com desconfiança e falsamente acusado de roubo, diante disso, a negação de um direito fundamental foi acompanhada por humilhação e agressão, resultando não só na perda de um dia de trabalho e de acesso ao benefício, mas também na difamação em sua comunidade. Tudo isso sublinha a presunção de culpabilidade racializada que opera no imaginário social e institucional, ecoando as reflexões de Frantz Fanon (2008) sobre o fardo da negritude na sociedade branca. Além disso, por causa do racismo - gerador da acusação - ele é ausentado pelo Estado de um direito particular seu, seus filhos perdem direitos, sua família não é beneficiada com as políticas públicas do governo e, sem o devido cadastro ou atualização, ele pode perder, inclusive o bolsa família.

Se eu não fizer o cadastro, não tem como ficar tudo certinho lá com a questão de educação dos meninos, se eles estão na escola e também em relação a saúde dele...Minha esposa está grávida e não consegue fazer o pré-natal... Por causa de uma mentira, a gente vai ficar com um problemão e depois vão dizer que eu que falhei como pai... (Luiz, 2025)⁵⁹

O racismo institucional, como um mecanismo estruturante, afasta sistematicamente os homens negros da possibilidade de serem reconhecidos como sujeitos plenos de direitos. Esse processo se manifesta de diversas formas: na negação de benefícios sociais, na imposição de dificuldades econômicas, e na mobilidade limitada. Nesse contexto, o racismo estrutural ultrapassa as atitudes individuais de discriminação e se infiltra nas práticas cotidianas do Estado, criando um cenário de exclusão sistêmica que impacta diretamente a

⁵⁹ Luiz tem razão, em um processo pessoal para aposentar uma senhora, descobri que o erro no CadÚnico, fez com que ela tivesse o direito negado.

vivência afetiva e a estrutura familiar dos homens negros. É no racismo institucional, conforme teorizado por Achille Mbembe (2018) é o principal motor desse processo de “ausentamento”. Quando o Estado ou suas instituições ignoram ou dificultam o acesso dos homens negros aos seus direitos, ele não está apenas excluindo esses indivíduos de recursos importantes, mas também deslegitimando sua presença nas relações sociais e familiares.

A psicologia da exclusão nos auxilia a compreender os profundos efeitos emocionais e psicológicos dessa invisibilização e da exclusão forçada. Conforme análises sobre o trauma racial (Dandara e Miranda, 2021), o homem negro, ao ser constantemente desconsiderado pelo sistema, internaliza as mensagens de desvalorização e desumanização que lhe são impostas. As histórias de Dante, Luiz e Paulo não são apenas sobre racismo externo, mas também sobre como essa exclusão afeta profundamente a psiquê individual, suas relações emocionais e sua identidade. A raiva, a indignação e o sentimento de impotência que Dante expressa ao ser excluído do convívio com seus filhos após a separação, e a tristeza e humilhação que Luiz experimenta ao ser acusado injustamente, são reações emocionais profundamente marcadas pelo racismo sistêmico. Esses sentimentos não surgem do vazio, mas de um processo contínuo de negação e desvalorização que permeia todas as suas interações com as instituições, a sociedade e, muitas vezes, com sua própria comunidade.

A ausência forçada e a exclusão psicológica contribuem para a construção de uma identidade fragmentada para o homem negro, que se vê constantemente entre o “ser” e o “não ser”, o “estar presente” e o “ser ausentado”. Essa luta incessante para afirmar sua humanidade e seu papel nas relações familiares é um processo traumático, e as marcas emocionais desse trauma reverberam nas relações familiares, afetando a forma como o homem negro se vê como pai e como homem, e como ele é visto pela sociedade.

Os efeitos emocionais da exclusão sistêmica também têm implicações para a identidade dos homens negros. Ao serem sistematicamente ausentados das estruturas familiares, eles enfrentam um desafio duplo: por um lado, têm suas identidades como pais e parceiros negadas; por outro, são forçados a reconstruir essas identidades dentro de um sistema que constantemente os deslegitima. Isso pode gerar um ciclo de autodesvalorização e solidão emocional, que torna a reafirmação de seus papéis na família e na comunidade ainda mais difícil.

O conceito de “ser ausentado” é central para entender as experiências dos homens negros, no contexto das histórias de Dante e Luiz, mas também como um fenômeno sociocultural e emocional mais amplo. Ao serem sistematicamente ausentados das estruturas sociais e familiares, esses homens têm seus direitos negados, sua legitimidade como pais,

parceiros e sujeitos afetivos desmerecidas. A resistência a essa exclusão é uma luta constante por reafirmação, pela reconstrução de suas identidades afetivas e familiares e pela reivindicação de seu direito à presença e à humanidade.

2.5.2 Se ausentar

O segundo aspecto da dinâmica ausência-presença que analiso é o que chamo de representação da ausência, ou “se ausentar”. Trata-se do afastamento do indivíduo das relações familiares e comunitárias, seja porque não se percebe como um membro relevante da estrutura familiar, seja pela necessidade de buscar sustento que o distancia da comunidade. Frequentemente, essa decisão é uma resposta à precariedade imposta pelo Estado, cujas políticas públicas insuficientes falham em assegurar o desenvolvimento socioeconômico dessas populações. Essa ausência pode atingir qualquer membro da família - filho, irmão ou avô - e resulta, em geral, no rompimento dos laços afetivos e sociais.

Diferentemente do “ser ausentado”, que corresponde à negação da presença imposta por forças externas e institucionais, o ato de “se ausentar” configura uma ruptura relacional originada em escolha, ressentimento ou negação simbólica. Ainda assim, trata-se também de um abandono frequentemente forçado pelas estruturas de desigualdade. A compreensão dessa ausência vai além das motivações individuais, pois depende igualmente da forma como a comunidade interpreta esse afastamento e das consequências práticas e afetivas dele decorrentes.

Um exemplo dessa dinâmica pode ser observado durante uma visita a uma comunidade, quando participei de uma reunião no salão da associação, cuidadosamente organizada. Um grande círculo de cadeiras havia sido disposto, permitindo que todos os presentes se vissem facilmente. No fundo do salão, algumas cadeiras estavam empilhadas, indicativo de que não seriam utilizadas. Eu me sentia um pouco inquieto, pois sabia que precisaria partir em breve e a reunião estava atrasada. Sem aprofundar-me nos detalhes para preservar o anonimato da comunidade e de seus membros, destaco que, quando a reunião finalmente começou, estava presente uma grande diversidade de pessoas: moradores da comunidade, visitantes, frequentadores assíduos e outros menos habituais. Havia pessoas de variados graus de parentesco - irmãos, sobrinhos, netos e outros mais distantes.

Enquanto anotava algumas observações esparsas, uma discussão mais acalorada começou a se desenvolver. Já havia percebido, de forma discreta, que um participante destoava dos demais. Ele fazia expressões faciais exageradas enquanto os outros falavam,

soltava resmungos e piadas audíveis, batia palmas nos momentos mais tensos e, em determinado momento solene, chegou a gargalhar.

Precisei me retirar da reunião, e o último olhar que lancei ao salão - iluminado pela luz suave do sol que atravessava os vitrais - revelou rostos marcados pela tristeza, frustração e mágoa; senti que algo estava prestes a acontecer. Aquela cena permaneceu guardada em minha memória por algum tempo. Meses depois, enquanto caminhava com um dos meus interlocutores, ele me fez retornar a essa lembrança:

- Lembra daquele dia? Aquela reunião?

- Brevemente... - respondi buscando na memória uma história de reuniões.

- Meu sobrinho, lembra dele, fazendo zombarias na reunião...

Obviamente, recordei.

- Aquele dia foi muito ruim. Depois que você saiu a coisa piorou muito, ele ficava fazendo mais alarde toda vez que alguém falava, alguns integrantes começaram a dizer a ele que ele estava desrespeitando a família... Até que ele interrompeu o griô...

- Avô dele?

- Não, mas um griô, um homem mais velho, respeitado por todos nós! Ele interrompeu e, não lembro quem, falou para ele não fazer aquilo, que ele deveria respeitar, mas ele interrompeu de novo e de novo, até que o irmão dele, levantou enquanto ele falava, pegou uma cadeira que estava vazia e deu uma cadeirada nele... Foi uma bagunça só, começou a voar cadeira, as mulheres se escondendo, os mais jovens protegendo os mais velhos, os homens tiraram ele de lá... O que mais incomodou todo mundo é que ele não podia desrespeitar daquela forma, todos têm direito de falar, mas não fazer o que ele estava fazendo...

- E as coisas melhoraram?

- Já tem muito tempo, mas ele decidiu não falar mais com ninguém... Isso é muito triste, ele se isolou e as obrigações dele não importam mais... Não fala mais com os tios e os irmãos, nem com as tias... Tomou um ódio que chega em todo mundo, né? Ninguém queria que ele ficasse de fora, queria que ele respeitasse... Mas o que ele queria era que o dinheiro que estávamos discutindo fosse para o que ele achava certo, aí que mora o problema, o dinheiro...

- Mas não é culpa de ninguém, digo, não é certo dar uma cadeirada em ninguém, mas...

- E por mais que pareça estranho aos de fora, não é assim que a gente se ajeita. Somos família e sempre tratamos as coisas da forma mais família possível, o desejo de um,

não pode ficar acima do desejo coletivo! Tudo bem, nada daquela situação foi boa, mas agora vamos sentar, conversar e se resolver...

Enquanto caminhávamos, refletia sobre a situação, enquanto ele apontava alguma árvore ou recolhia os cachorros para dentro da cerca, comentando que seria importante conversar com o rapaz, mesmo sabendo que seria um terreno espinhoso. Não precisei esperar muito: poucos dias depois, a esposa desse interlocutor me ligou dizendo: *“Seu Thiago, fulano está me processando, o senhor pode me ajudar?”*

O caso envolvia uma pessoa que ela havia indicado para morar em uma pequena casa alugada por ele. Essa pessoa não pagou o aluguel, e ele ajuizou ação contra ambos - o inquilino e a esposa do meu interlocutor. Participamos da audiência on-line; seu rosto fechado, marcado pelo desejo de vingança, contrastava com a tristeza evidente dos meus interlocutores. Ela, contudo, não tinha qualquer vínculo com o processo e foi prontamente dispensada. Quando voltei a conversar com meus interlocutores sobre o acontecido, ela me disse: *“É uma tristeza, agora eu documento tudo porque sei que ele tem desejo de destruir a gente... O certo era ele passar aqui em casa, pedir desculpas a gente, depois a comunidade e iríamos esquecer tudo que passou, mas ele quer brigar, criou uma guerra que quem só perde é ele...”* Nunca pude saber quais veleidades perpassam pelo rapaz. Ao aparecer do lado de seus “inimigos”, eu também tornava-me um e qualquer possibilidade de conversa fora sepultada na audiência, nenhuma necromancia das palavras poderia resolver.

A narrativa apresentada pelos meus interlocutores ilustra, sobretudo, como o “se ausentar” pode representar uma ruptura social e afetiva, resultante da violação de um pacto implícito de respeito e conduta comunitária. O ato do sobrinho não foi apenas um desentendimento pessoal; ele encarnou um desrespeito à família em seu sentido ampliado, desconsiderando a autoridade moral do griô e minando as normas de convivência que sustentam a coletividade. Como já afirmei anteriormente, nas comunidades quilombolas, a família transcende os laços biológicos e se estabelece como um pilar ético e político, onde o respeito mútuo e a responsabilidade coletiva são inegociáveis. A interrupção do griô, nesse contexto, simboliza um ataque à sabedoria ancestral e à hierarquia de valores encarnada pelos mais velhos - o que me faz compreender com ainda mais profundidade a fala de Seu João, quando disse que eu e William respeitávamos a comunidade porque pedíamos licença aos mais velhos (como discuti em subcapítulos anteriores). A “cadeirada”, embora um ato de violência física, emerge na narrativa como uma expressão-limite da coletividade para restaurar a ordem e defender a integridade do corpo social-familiar. É o momento em que a comunidade, ao invés de silenciar diante da transgressão, reafirma seus limites.

Outra narrativa, igualmente significativa para evidenciar a dinâmica de “se ausentar”, ocorreu em outra comunidade. Eu estava acompanhando uma interlocutora, Emília, não tínhamos destino em nossa conversa, naquele momento, ela me contava sobre histórias outras, mas quando vimos, de longe, numa casa rodeada de árvores e defronte a um pequeno lago, um homem negro, ela fez questão de realinhar a rota de nossa conversa e se aproximar. Emília era simpática, sorria e mesmo se aproximando ainda me apresentou. O homem, por sua vez, não esboçou nenhum sorriso, ao nos aproximarmos fez um movimento quase que obrigado ao estender a mão para me cumprimentar. Fui apresentado como antropólogo e advogado, me adiantei a dizer que pesquisava sobre homens quilombolas, mas nenhuma informação parecia realmente convencê-lo a dialogar comigo. Não que se recusasse a falar, não o fez. Mas o fazia com total parcimônia.

Emília buscou trazer dois ou três assuntos para a conversa desenrolar, mas a coisa parecia empacada. Finalmente, quando saímos de perto, escutei que a situação não se tratava de um problema comigo ou ainda de desconfiança, mas de um problema político interno *“as brigas políticas tornaram uma parte, chefiada por ele, distantes, eu tento conversar e falar, como você percebeu, mas é quase impossível...”*.

Perguntei a Emília o que levou a briga política e ela me respondeu *“não existe quilombo de um, o quilombo é de todos, ele se casou com uma pessoa que discorda disso e vem afastando da família, eles fazem tudo sozinhos, até a festa junina eles fazem e convidam poucas pessoas, pode perguntar por aí, tem muita gente triste com isso”* Era verdade, naquele mesmo dia, outras pessoas me contaram da situação. Brigas políticas estão cada vez mais constantes em comunidades quilombolas, como em todos os lugares - não trata-se, neste momento, de um recorte relacionado à direita e esquerda - iremos chegar nesta parte - mas do desejo de comando das comunidades, segundo Emília: *“não importa quem vai estar no comando, o poder é de todos, mas não importa quem é essa pessoa, aliás, é até bom que se tenha muitas pessoas diferentes, para que todo munda aprenda, o mais importante de tudo, Thiago, é que todo mundo entenda que isso aqui é de todo mundo! Ele se afastar, ficar de fora das relações, deixar de falar, deixar de viver aqui, só traz a ele amargura e para gente, sofrimento”*.

Refletindo sobre como o “só traz amargura e para gente, sofrimento” e “ódio que chega em todo mundo”, como afirma a minha interlocutora, percebi que existe uma emoção individual e uma manifestação de uma mágoa coletiva pela quebra de um elo fundamental da convivência. O isolamento autoimposto do sobrinho ou do parente de Emília, revela que o pertencimento, apesar de fluido e relacional, exige adesão a uma ética de respeito e

reciprocidade. Neste ponto, as palavras de Toni Morrison (1977, [1987] 2007), ao descrever em sua literatura, a relação dos indivíduos negros com as comunidades, seja em “O Cântico dos Cânticos” (em inglês: *Song of Solomon*) ou ainda em “Amada” (em inglês: *Beloved*, livro já citado neste capítulo), ressoam com força de saber que a dor comunitária é também uma forma de amor frustrado, pois expõe não apenas a ferida provocada pela ausência, mas o desejo de que aquele que partiu possa retornar digno de ser novamente acolhido.

Lembrei, enquanto refletia sobre aquela conversa, do conto “Ana Davenga”, de Conceição Evaristo (2022), em que a ausência do seu homem negro se torna uma dor funda e coletiva, onde não se sabe mais se ele partiu ou foi partido pelo mundo.

Por mais que Ana Davenga se esforçasse, não conseguia atinar com o porquê da ausência de seu homem. Todos estavam ali. Isto significava que em qualquer lugar que Davenga estivesse naquele momento, ele estava só. E não era comum, em tempos de guerra como aqueles, eles andarem sozinhos. Davenga devia estar em perigo, em maus lençóis. As histórias e os feitos de Davenga vieram quentes e vivos em sua mente. Dentre eles havia o feito em que havia uma semelhante sua, morta. Nem no dia em que Davenga, de cabeça baixa, lhe contara o crime, ela tivera medo do homem. Buscou as feições de suas semelhantes, ali presentes. Encontrou calma. Seria porque os homens delas estavam ali? Não, não era. A ausência de um significava sempre perigo para todos. Porque estavam tão calmas, tão alheias assim? Novas batidas ecoaram na porta e já não eram prenúncios de samba. Era samba mesmo. Ana Davenga quis romper o círculo em volta dela e se encaminhar para abrir a porta. Os homens fecharam a roda mais ainda e as mulheres em volta deles começaram a balançar o corpo. Cadê Davenga, cadê o Davenga, meu Deus?! O que seria aquilo? Era uma festa! Distinguiu vozes pequenas e havia as crianças. Ana Davenga alisou a barriga. Lá dentro estava a sua, bem pequena, bem sonho ainda. As crianças, havia umas que de longe, e às vezes de perto, acompanhavam as façanhas dos pais. Algumas seguiram pelas mesmas trilhas. Outras, quem sabe, traçariam caminhos diferentes? E o filho dela com Davenga, que caminho faria? Ah, isto pertence ao futuro. Só que o futuro ali chegava rápido. O tempo de crescer era breve. O de matar ou morrer chegava breve, também. E o filho dela e de Davenga? Cadê Davenga, meu Deus? (Evaristo, 2022, p. 28 e 29).

O que Evaristo aponta em seu brilhante texto, e o que eu percebi no relato dolorido dos meus interlocutores, é que a dor é da ausência que vem de fora, mas também da ausência escolhida, imposta, sem volta, é muito danoso para os indivíduos, mas também para a comunidade (a mãe, os ancestrais, a casa), que tendem a esperar um retorno que não vem. Quando escutava a história do sobrinho do meu interlocutor, eu ouvia também diversas histórias dos “erros” do homem preto e refletia que a sociedade estava sempre disposta a eliminar esses indivíduos pretos, independente dos erros cometidos, era um caminho sem volta. Mas a comunidade, assim como Ana Davenga de Evaristo, queria-os de volta, eles querem essa volta. Também ele, o sobrinho, a meu ver, havia ferido a comunidade e a família. Sua recusa em retornar, em provar à comunidade que compreendia o viver entre os seus,

despertava dores. Não por querer ausentar o quilombola das relações, mas por esse se deixar ser ausentado.

Voltar é importante. Voltar muda tudo.

É constante o se ausentar dos homens negros da comunidade por causa de questões trabalhistas. Seu Afonsinho relatou que por causa da necessidade passou um tempo longe da comunidade e de sua esposa, D. Maria. Voltar foi impositivo para ele. D. Verônica e seu marido, Bartolomeu, de Toca, me contaram que também precisaram sair da comunidade para trabalhar fora, mas que a relação com a comunidade tornou-se ponto decisivo no retorno. Percebi que para alguns quilombolas, como Tinho e D. Nete, retornar a comunidade depois de um tempo fora, estava relacionado à melhoria de sua saúde mental. Tinho me contou que voltar a comunidade foi necessário, após um tempo fora tentando ser padre (caso contado no capítulo dois), para compreender seu papel político dentro da Taboa, somente com a sua ausência ele percebeu que sua presença era mais relevante para o quilombo.

A ausência, já compreendemos, pode ser dada por diversas formas, entre elas, a mais comum, é a falta. Parece redundante, mas é a falta de oportunidades a causadora da ausência, é o desejo desesperado de dar uma vida melhor aos seus filhos, pais e irmãos. Ausentar-se também tem algumas faces, mas todas tendem a ser modificadas com o retorno, o voltar para casa. Seja de uma forma física, presencial. Ou ainda de uma forma empírica, voltar para o que Muniz Sodré (1988) costuma chamar em seus escritos de *arkhé*, “eterno impulso inaugural da força de continuidade do grupo. A *arkhé* está no passado e no futuro, é tanto origem como destino” (Sodré, 1988, p. 153).

É por isso que mesmo diante da ausência imposta por conflitos internos ou pela precariedade estrutural do Estado em garantir dignidade de trabalho para os indivíduos em suas cidades, é notável a capacidade de agência e resiliência coletiva dos indivíduos que compõem as comunidades quilombolas. Muitos driblam essas ausências, movimentando-se em conjunto - como Emerson, que leva a família para Florianópolis a fim de garantir sustento e união - ou retornando à comunidade semanalmente, reinventando formas de manter o vínculo, mesmo que intermitente. Mas ainda não é a realidade da maioria.

Todos os integrantes das comunidades com que dialoguei, apontam que o fenômeno da retirada física dos indivíduos do quilombo, é um processo recorrente, que vem acontecendo de forma gradual e, como já mencionado neste capítulo, acontece por motivos semelhantes, se em Toca “não tem oportunidade de emprego [...] os negros da comunidade não conseguem emprego” (Santana, 2021), como já relataram Alisson, Rafael e Stefani, por causa do racismo e sendo enganados pelos contratantes a ponto de “os adolescentes da

comunidade que estão trabalhando [...] estão em outra cidade” (idem); em Fortunato, como aponta Emerson, esses eventos também ocorrem gerando o afastamento dos indivíduos da família. A experiência de homens como Seu Afonsinho, Rafael, Emerson, Alisson e Tinho, por exemplo, evidencia os entraves impostos pelo racismo e pela escassez de oportunidades no mercado de trabalho do Sul. O deslocamento é, muitas vezes, uma exigência para sobreviver - mas não se traduz em abandono. O vínculo, mesmo tensionado, permanece tecido.

CAPÍTULO TRÊS: Masculinidade em Disputa: resistências, violências e a (re)produção do poder.

Ogum é lutador. Ogum é o cortador de cabeças. E também é irmão de Xangô, a própria justiça. Contam os itans que, certa vez, Ogum caminhou tanto que sumiu de sua aldeia. Seu povo ficou preocupado, mas Ogum não voltou. Na sua ausência, o caos foi instaurado, e todos clamavam para que ele retornasse para restaurar a ordem - defender o coletivo. Isto porque, na ausência de Ogum, a crueldade havia habitado entre os povos, tiranos haviam assumido seu lugar e injustiças aconteciam. Homens estavam sendo mortos e escravizados, mulheres e crianças estavam sendo abusadas, idosos eram humilhados e desrespeitados. Em consulta a ifá, os sacerdotes ficaram sabendo que precisavam fazer oferenda para Ogum voltar e o fizeram. Ogum retornou com sede de justiça. Arrancou cabeças. Derrotou tiranos. Deu forças aos fracos. Destruiu os ímpios. Ogum, instrumento de justiça, proteção e transformação, mediou entre força bruta e ordem moral. Ogum derrota aquele que é ditador para proteger o coletivo.

Ògún, tó orí láti jagun lòdì sí àwọn olóṣèlú àtàwọn alákoósò burúkú⁶⁰.

*“Primeiro cê sequestra eles, rouba eles, mente sobre eles
Nega o deus deles, ofende, separa eles
Se algum sonho ousa correr, cê para ele
E manda eles debater com a bala que vara eles, mano”
Ismália - Emicida*

Este capítulo examina como a complexa dinâmica das formas como a masculinidade negra quilombola é vivida e renegociada por homens negros quilombolas é atravessada por formas diversas de violências. Se em alguns casos esses homens, junto a suas famílias, serão a cura para os embates coloniais de membros da comunidade, em outros, percebemos diferentes perspectivas sobre a violência. Assim, abordamos tanto aquelas perpetradas por sujeitos em nome do Estado - através de seus agentes de poder, como o judiciário, as forças policiais e políticas - contra os integrantes das comunidades quilombolas que participam desta pesquisa; quanto aquelas reproduzidas por homens negros quilombolas, que, em um contexto de masculinidade dominante, acabam por reproduzir dinâmicas de opressão.

À primeira vista, pode parecer contraditório colocar no mesmo capítulo sujeitos que se configuram, em momentos distintos de suas trajetórias, como vítimas e agressores, especialmente quando esses sujeitos pertencem a quilombos diferentes e enfrentam situações diversas. No entanto, a proposta aqui não é tratar essa disjunção como uma falha ou equívoco, mas sim como uma forma de questionar e superar a ideia de que homens negros

⁶⁰ Ogum, que corta cabeças para lutar contra tiranos e governantes maléficos. (tradução nossas).

são exclusivamente vítimas do sistema opressor ou de que não são capazes de reproduzir as estruturas de opressão às quais estão submetidos. Mas principalmente porque, a masculinidade, aqui, é a que se expressa na necessidade de sobreviver e resistir a um sistema que os vê como "corpos perigosos". A resistência, nesse sentido, se torna uma forma de re-existir, ou seja, de reafirmar a própria existência em um contexto que tenta negá-la.

Ao longo desta análise, o objetivo é compreender as complexas relações de poder e violência nas quais esses homens estão imersos, sem recorrer a julgamentos simplistas sobre suas ações. Trata-se de entender o lugar político ocupado pelo homem negro quilombola no mundo, com todas as suas contradições e conflitos, inclusive dentro das comunidades quilombolas, onde ele, em muitos casos, exerce um papel ativo na gestão e reprodução das dinâmicas sociais e de poder.

Não é possível compreender essa dinâmica através de uma oposição rígida ou uma definição novelística de bem e mal, com a qual estamos acostumados a lidar com temas sociais. Quando pensamos em uma pessoa racista, pensamos em alguém muito ruim, falando e fazendo coisas explícitas e óbvias de racismo; quando tentamos retratar um machista, realizamos a ideia de um homem malvado. Ainda que essa compreensão flua de forma diferente academicamente, ela comumente orienta um certo senso comum em nossa sociedade. Não busco isso aqui, ao contrário. Precisamos compreender as diferenças e as ações de cada indivíduo, de modo que entre a dor sofrida a violência praticada, não se erga um muro divisório, mas se entenda suas distintas pontes.

Esses homens, muitas vezes divididos entre a tentativa de se igualar ao homem branco e a pressão para se afirmar dentro de um sistema de opressão, acabam por reproduzir práticas de violência, incluindo aquelas direcionadas a mulheres. Importante frisar que não se trata de desassociar essas dinâmicas - elas estão imbricadas e se retroalimentam de forma complexa. Nesse sentido, ao abordar a violência perpetrada por esses homens, não se ignora a sua inserção no sistema mais amplo de opressão racial e de gênero, mas sim se busca entender como esse sistema os envolve em suas diversas camadas. Como já apontava Frantz Fanon (2005), a estrutura colonial não apenas vai oprimir os negros, mas os fazem reproduzir a lógica da dominação.

Meus interlocutores, nesse sentido, são pessoas que vivem em contextos múltiplos de relações e contradições, como todos nós. Não busquei, em momento algum, a construção de narrativas que idealizem as experiências dessas pessoas, pois como pesquisador, acredito que uma análise antropológica responsável não deve buscar a perfeição, mas a compreensão profunda das nuances que constituem as realidades sociais.

Não busco ser um antropólogo redentor e, inspiro-me na “ética da imperfeição” que atravessa os escritos de Audre Lorde (2009, 2019), reflito sobre os riscos de uma abordagem que, ainda que bem-intencionada, condiciona o reconhecimento da humanidade negra a performances ideais de conduta. Por isso, questiono se os homens negros só são dignos de humanidade quando se mostram perfeitos, e assim passíveis de participação em uma pesquisa. Acredito que, ao colocar os sujeitos negros em um lugar de “perfeição” para que possam ser dignos de não estarem sujeitos ao sistema de opressão, estaríamos, na verdade, perpetuando uma forma de violência. A ideia central é que exigir que esses homens se alinhem a um padrão ideal de comportamento para que possam ser tratados com dignidade é, por si só, uma manifestação do sistema de opressão que desumaniza e marginaliza. Em vez de lutar pela “perfeição”, a análise propõe uma reflexão sobre a aceitação das imperfeições e complexidades dos sujeitos negros dentro de um sistema que os oprime, sem impor-lhes a necessidade de atender a critérios irreais para merecerem dignidade e respeito.

Assim, ao invés de uma visão dicotômica ou moralista, a proposta aqui é entender as interações entre as diferentes formas de violência e opressão que estruturam a vida dos homens negros quilombolas, reconhecendo suas ações dentro de um sistema de desigualdades interconectadas e, muitas vezes, contraditórias.

3.1. Quem me ajudou a curar foi *ele*

Dona Nete recostou-se na parede de sua casa, estávamos mais uma vez em sua garagem. Ela juntou as duas mãos e levemente massageava, sua expressão que sempre, ao me receber, era de alegria e felicidade, parecia agora tomada por uma nebulosa tristeza. Eu não sabia como tínhamos chegado àquela conversa, recordo-me de ter perguntando se ela já havia ido a Florianópolis e ela ter me respondido “*eu trabalhei lá...*”, então, sem que eu a pressionar-se para entender ou até mesmo perguntar o que tinha acontecido, ela começou a me contar que:

Eu trabalhei lá, fui empregada doméstica numa casa lá em Floripa, eu era novinha, por volta de vinte anos, eu ficava lá durante a semana, de segunda a sábado e podia voltar para casa no domingo, às vezes... Mas eu não dormia na casa... Eles tinham uma vendinha, uma peça com um depósito, tinha de tudo lá, mercadoria, e muitas coisas, e eles colocaram um colchão lá, onde eu ficava e barata, ratos e essas coisas... (D. Nete, 2025)

Conversamos sobre como aquela situação foi desafiadora, como o racismo é tenebroso e como, naquela época, pouca coisa poderia se fazer, ninguém interferia, a “justiça

do trabalho”, não alcançava as mulheres, sobretudo as negras, que trabalhavam na casa de família, sobretudo os brancos. Mas Dona Nete foi mais afundo: *eu não fiquei bem, não me sentia bem, no começo pensava que era por causa da distância, eu vinha muito pouco para casa...* Escutei com atenção, e ela continuou: *Mas logo vi que não era isso, não somente isso, na verdade, era uma grande mistura, sentia muita falta de casa, dos meus familiares, mas era a humilhação que me chateava muito... Eles diziam assim “Nete é da família” ou “Nete é de casa”, como se nem na casa eu morava?*

Que o relato de Dona Nete nos abre uma janela etnográfica para pensarmos o espaço doméstico como lugar de reprodução das hierarquias raciais e de classe no Brasil, mas não somente. Toda seu relato, recupera uma memória individual, mas também reinscreve a experiência de trabalho doméstico na longa duração da escravidão. Se a casa em que trabalhou não aparece como um espaço de acolhimento - mas como extensão do poder branco, no qual ela é tolerada, por necessidade, mas não incluída - como poderia ser aquela “sua família”? Obviamente, essa ideia de família está relacionada ao mito recorrente da “família branca generosa”, que recebe a empregada como “quase” da família. A narrativa de Dona Nete desvela o avesso desse mito: a empregada é necessária, mas sua presença é marcada por distância e suspeita.

Se na história que nos traz, Dona Nete, aponta a configuração da família como uma unidade privada que impõe fronteiras rígidas - decidindo quem pode ou não atravessar suas portas, quem é suspeito, quem deve ser afastado -, no quilombo a família se projeta para além do núcleo doméstico, talvez, por isso, o sentimento de falta da mulher quilombola. Indaguei se o que mais sentia falta naquela época, ela me disse, de prontidão: *da família. Às vezes, ficava um mês sem ver eles...*

- Nossa, Dona Nete, sinto muito... - disse, após ela me contar, um pouco emocionada.

- Imagina, dormir em um lugar frio, bem cheio de cheiro, sabe? Bem úmido! E longe da casa... Parecendo que eu estava em uma senzala, sabe?

- Imagino que tenha sido bem isso mesmo!

- Eles não eram bons comigo! Então eu voltei e vim trabalhar numa casa de família aqui perto!

- E melhorou? - indaguei.

- Não! - ela me disse, ficando mais séria ainda - Desta vez, eu poderia ficar vindo para casa, não é? Então, era bom por isso! Mas, eu lembro bem porque o Bil era pequeno, menino ainda, e eu trabalhava aqui perto, um dia cheguei na casa e a chave não entrou,

perguntei a uns meninos que estavam trabalhando no telhado, perguntei se tinha alguém em casa, mas não tinha ninguém, então, se eu não podia entrar, voltei para casa, né? No outro dia eles me chamaram lá, e tinha o marido e a mulher e a mulher já foi me dizendo: *Nete, sumiu uma camisa e um boné daqui de casa!* E eu respondi: *sumiu, como assim sumiu?* Ela me respondeu: *Alguém pegou, não? Você tem dois filhos homens, você pegou para dar pra eles...* Eu fiquei desesperada, mas fiquei firme. Eu não tinha nada a esconder. Ela me acusou e ficou me dizendo coisas horríveis, o marido deixou ela falar o que queria e depois disse um “chega disso”, e aí me demitiram. Saí de lá muito, muito triste e então o pior aconteceu, porque eu já estava cansada de tudo isso que passei e entrei em depressão... Quem me ajudou a me curar foi *ele* e a minha família!

Seu João, companheiro de Dona Nete, esperou o momento em que eu já me preparava para ir embora para se aproximar e comentar o que havíamos conversado. Contou-me que aquele episódio havia sido um dos mais difíceis que a família enfrentou. Ele viu Dona Nete definhar, perder o apetite e a vontade de viver. Disse que ela não aceitava a acusação de roubo - uma acusação que carregava peso de humilhação e violência moral - e que aquilo a levou a um estado de profunda tristeza.

Na época, relatou ele, nem ela nem ele tinham clareza de que o que estavam vivendo era racismo. “*A gente não tinha estudo, não conhecia essas palavras*”, explicou, apontando que apenas mais tarde, com o acesso à escolarização, conseguiram dar nome àquela violência. Foram, segundo ele, anos de luta diária para que ela não morresse, para que voltasse a se alimentar, para que recuperasse o desejo de viver. “*Foi uma batalha longa*”, resumiu. E, ainda que ela ainda conviva com a depressão, Seu João fez questão de me dizer que hoje ela está muito melhor.

Foi muito triste, Thiago, eu vi minha ela definhando, ela definiu mesmo, ficou muito triste, não queria comer, ela não aceitava ser acusada de uma coisa tão forte assim, mas ela não sabia que era racismo, nem eu sabia, a gente não tinha escolaridade nessa época, agora que estamos indo a escola, para você ter uma ideia! Foram muitos anos dessa luta, muitos anos mesmo! Eu e ela aqui, lutando para ela não morrer, porque ela ia embora, ela tava com tanta depressão que ia embora, ela ainda tem, mas tá muito melhor! (Seu João, 2025)

O cuidado de Seu João e de toda a família emerge como um dos fios mais potentes desta narrativa, reforçando a ideia de que o cuidado quilombola é, antes de tudo, uma forma de resistência. A luta para que Dona Nete “não morresse” foi uma batalha de anos, tecida no dia a dia com afeto, presença e paciência - práticas que, mais do que gestos individuais, configuram um verdadeiro sistema de sustentação da vida. Vemos aqui aquilo que Patrícia Hill Collins (2019) denomina de *ética do cuidado* em ação: a cura não veio de políticas

públicas ou de instituições, mas da coletividade, da proximidade e da insistência de permanecer junto.

As filhas do casal dão testemunho desse esforço. Camila me disse que “*o pai só faltava carregar a mãe nas costas*”. Fran recordou que havia dias em que ele nem se sentava para comer com os filhos, pois corria para casa para ficar ao lado dela. “*Ele segurou a mão dela e ajudou a sair do buraco*”, contou-me. Essas lembranças nos permitem enxergar, para além do sofrimento, uma forma singular de viver a masculinidade.

No relato sobre Seu João, o homem quilombola aparece não como figura de autoridade distanciada, mas como guardião da vida, alguém cuja força se manifesta no ato de sustentar, nutrir e estar presente. Seu cuidado é ativo e performativo: cria condições para que a esposa volte a se alimentar, vigia sua saúde emocional e mobiliza a família como rede de suporte. Essa não é uma prática isolada, mas expressão de uma masculinidade cuidadora que se constrói no encontro entre território, família extensa e luta pela continuidade da vida.

O relato de Dona Nete revela uma verdadeira constelação de violências - moral, simbólica, psíquica e material - que se entrelaçam e conformam a experiência da trabalhadora doméstica negra. Cada episódio narrado compõe um quadro no qual a casa de família, longe de ser espaço de acolhimento, funciona como extensão do poder branco, reatualizando hierarquias herdadas da casa-grande. A acusação de roubo, por exemplo, é mais que um ato isolado: é violência moral que fere a honra e a integridade de Dona Nete, colocando-a sob suspeita permanente.

O impacto desse gesto é devastador: a humilhação se converte em adoecimento e desencadeia uma depressão profunda. Aqui se torna visível o que Silvio Almeida (2019) chama de “efeitos psíquicos do racismo estrutural” - a violência que atravessa o corpo, atinge a subjetividade e abala o desejo de viver. Soma-se a isso a violência material das condições de trabalho: o colchão improvisado em um depósito, compartilhado com ratos e baratas, remete a um não-lugar dentro da casa, evocando a lógica da senzala no pós-abolição.

Até mesmo a justificativa usada pela patroa - “você tem dois filhos homens” - carrega uma carga simbólica brutal: é a suposição de que os filhos de uma mulher negra seriam predispostos ao roubo, reafirmando estereótipos raciais e de gênero que historicamente criminalizam corpos negros masculinos.

Contra essa engrenagem de violências, o cuidado quilombola se apresenta como força de resistência e recomposição. É por meio da família, do afeto e da presença cotidiana de Seu João e dos filhos que a vida de Dona Nete é re-inscrita no circuito comunitário, reconstituindo não apenas o corpo, mas o desejo de permanecer. Noutro dia, comentei com

Seu João, como todo mundo que comentava sobre os perigos depressivos de D. Nete, também dizia sobre sua forma de agir, de cuidar e de estar ao lado da companheira, ao que ele balançou a cabeça negativamente e me disse: *A gente ajudou, mas ela é a força da natureza!* E sorriu.

3.2. Prisões e resistências

Eu recordo quando ouvi falar pela primeira vez dele.

Era meados de 2021 e estava bastante frio. A minha impressão era que já passava da meia noite quando eu vi a mensagem. Lutando contra o sono, algumas horas depois, vi que se tratava de algo no grupo Kabelicê Jurídico - participava há alguns anos desse grupo formado pelo Movimento Negro Unificado de Santa Catarina (MNU/SC) e que reunia advogados negros e brancos para auxiliar em possíveis problemas que existissem contra comunidades e pessoas quilombolas, mas também com pessoas pretas do estado -, e vinha de uma das líderes do MNU/SC, dizendo: *“André foi preso⁶¹. Alguém pode ajudar?”* Entre levantar e entender a situação, uma das advogadas do grupo assumiu o caso, e eu apenas soube que ele, membro de uma comunidade quilombola, havia sido preso por desacato.

Um ano havia se passado quando essa história retornou para mim.

Eu estava em campo, desta vez acompanhando um dos meus interlocutores, estávamos no quilombo de Toca, e assim como eu, naquele dia, muitos estavam visitando, pois o quilombo estava em festa; crianças corriam brincando entre elas, cachorros latiam animados, o som estava alto tocando um samba, a alegria serpenteava entre nós, sorrisos frouxos eram dados sem muita resistência, bebíamos refrigerante e comíamos bolos, pães e biscoitos, quando um homem negro se aproximou e começou a conversar comigo. A conversa que se iniciou sobre a política local e o desprezo dos governantes com as comunidades quilombolas chamou atenção de alguns que estavam por perto; recordo que mencionei o medo do possível encontro com a polícia no caminho para casa, isto porque havia visto uma *blitz* no caminho da ida. Esse rapaz, que havia se aproximado de mim e dos meus interlocutores enquanto eu falava, riu e me disse *“compra um suporte de celular e abre o mapa, eles não vão te parar porque vão achar que você é uber; raramente param trabalhador”*. Rimos todos e eu, incrédulo que qualquer coisa pudesse *parar* a polícia respondi: *Isso é verdade?*

⁶¹ O nome é fictício e a comunidade não terá seu nome revelado, isso para proteger os interlocutores.

“Olha, eu fui parado muitas vezes, várias vezes! E eu estava cansado, toda vez que eu saía da comunidade e ia para Florianópolis trabalhar, a polícia me parava, toda vez! Era multa em cima de multa. ‘Alta velocidade’ diziam. ‘Ultrapassagem indevida’, eu ficava tentando entender exatamente o que era. Não é como se eu não soubesse, ne? Mas isso vai *enchendo* o cara! Até que eu perguntei diretamente: ‘Porque eu estou sendo parado? Por ser quilombola? Por ser preto? Rolou uma confusão e fui destrutado e respondi, fui preso por desacato!’”.

Só então eu conectei a pessoa, a história e a prisão ocorrida um tempo atrás. Aquele era André, de quem eu já havia ouvido falar um ano antes. André já havia escutado sobre mim, aquela altura eu já estava quase como atuante único do Kabecilê Jurídico e as integrantes do Movimento Negro Unificado de Santa Catarina (MNU/SC) falavam sobre minha atuação, contudo, era a primeira vez que nos encontrávamos, convidei-o para participar da pesquisa naquele momento. André irá aparecer novamente na tese, mas não com esse nome, aqui utilizo um pseudônimo para proteger o interlocutor, vide que a história envolve o policiamento local.

“Foi a forma que encontrei, entende? Eu só fui parado de ser parado quando eu coloquei o suporte, o celular e o mapa, mesmo depois da prisão continuei tomando multa, foi o uber que me salvou e eu nunca trabalhei de uber na vida [risos], agora você veja, olha o que fazemos para sobreviver, porque imagina você ter que lidar todos os dias com policiais armados? É uma estratégia de resistência, sabe?” (André, 2022)

Não era a primeira vez que eu ouvia falar sobre a hostilidade enfrentada por pessoas negras e quilombolas com o policiamento local - seja por parte da guarda municipal, da polícia militar, civil ou rodoviária federal. Refletindo sobre a experiência de André, percebi que a masculinidade quilombola se manifesta na resistência cotidiana. Para o homem negro, ser homem dentro e fora do quilombo significa enfrentar diariamente a vigilância policial, a criminalização da negritude e a hostilidade estrutural do Estado, construindo formas de agir, proteger-se e proteger a coletividade diante de ameaças constantes.

No caso de André, especificamente, o policiamento, enquanto braço visível do Estado, recusa-se a reconhecer a dimensão racial da abordagem cotidiana. Ao pará-lo constantemente sob alegações genéricas, constrói uma justificativa oficial que mascara o caráter racial da perseguição, como nos ensina Vargas (2020). Essa operação revela uma forma de negação da antinegitude (Vargas, 2020; Pinho, 2021), na medida em que transforma o que é estrutural, o racismo, em um suposto problema de segurança pública. Tal estratégia estatal encobre a especificidade da violência racial com uma retórica de neutralidade, reiterando, assim, a lógica do "racismo à brasileira", tão bem analisada por Lélia Gonzalez (1984).

Contudo, é também nos pequenos atos que se expressam formas de resistência negra. Os ensinamentos de André são reveladores: há resistência nos gestos cotidianos que garantem estratégias de sobrevivência frente à violência racial. A experiência de André pode ser lida como uma forma de fugitividade numa estratégia de desvio e reinvenção de si que escapa às tentativas de captura do Estado e da ordem dominante. Essa resistência, marcada por corpos que insistem em viver, remete também ao que Angela Davis (2016b) denuncia como a criminalização da negritude através do aparato policial e prisional. Ao se manter vivo e ativo diante da perseguição, André desafia a necropolítica com práticas de vida, com ética de cuidado de si e dos seus, transformando sua existência em resistência.

E, obviamente, essa situação é recorrente. Mesmo que a 200 quilômetros de distância entre as comunidades, o que comprova um considerável distanciamento geográfico, situação semelhante ocorreu com morador de outra comunidade quilombola: desta vez com Pedro, um homem pardo e quilombola, de barbas longas, com cerca de quarenta anos de idade, que trabalha como mecânico em sua pequena loja, a poucos quilômetros de sua comunidade.

Foi Pedro quem entrou em contato comigo inicialmente, isso porque ele soube por um terceiro que existia um homem negro fazendo pesquisas com homens negros e quilombolas em Santa Catarina. Sua comunidade fica extremamente longe e fora das rotas das comunidades as quais eu já havia determinado como escopo de meu campo, ficando fora da região no Estado que tinha previamente compreendido como possível, no entanto, continuei a conversa com Pedro nas formas possíveis que ambos tínhamos. Após interações prévias por meios eletrônicos, a distância foi gradualmente reduzida até que ele me telefonou, angustiado, relatando a imposição de seis multas, seguidas pela marcação de uma audiência.

Formulei defesa de cada multa de Pedro, trabalhamos juntos para que eu pudesse compreender a geografia local, as mudanças de trânsito que poderiam ser possíveis de multa. Pedro me disse que havia ocorrido mudanças de trânsito, mas que elas estavam sinalizadas normalmente e ele, e outras pessoas, estavam compreendendo as mudanças. Lembro-me dele explicando: *"É assim, saio da comunidade até a oficina mecânica, talvez nem sejam cem metros, e eles me multam. Acho que foram umas seis multas em poucos dias..."*. Ele estava certo. Cada multa tinha sido emitida por um policial específico (cuja identificação constava na multa), abrangendo uma série de infrações como ultrapassagem indevida, falta de cinto de segurança, lanterna quebrada e desvio de rota em local incorreto, das seis multas, quatro foram feitas pelo mesmo policial.

Pedro sempre questionava: *"Se estou tão errado, por que eles não me param? Não seria o procedimento correto? 'Um cidadão está cometendo erros repetidamente, vamos investigar'. A realidade é que nós, da comunidade, enfrentamos perseguição contínua. Eles reconhecem de onde viemos, nos conhecem, mas não é só isso. Somos os negros da cidade, não é? Quilombolas e negros, prato cheio para eles."*

As experiências de André e Pedro revelam as engrenagens do Estado na produção e manutenção da violência racial. A perseguição sistemática de corpos negros pelas forças de segurança não é um fenômeno isolado, mas um mecanismo estrutural que remonta ao período da escravização. A cada abordagem policial, a violência não é apenas uma agressão física, mas uma manifestação de um espectro do passado que continua a assombrar o presente: os ecos do passado escravocrata continuam a perseguir os corpos negros na sociedade brasileira. Como sugere a *black hauntology*⁶² (Moten & Harney, 2013; Sharpe, 2016), a violência racial não é apenas um acontecimento no presente, mas um fantasma do passado que retorna, se manifesta e se reconfigura nas relações contemporâneas. Historicamente, o policiamento foi concebido como uma ferramenta de controle racial, consolidando a exclusão e a vigilância dos corpos negros no espaço público. A presença espectral de um Estado que se alimenta dessa lógica histórica de subordinação se torna cada vez mais evidente.

Os dados mais recentes confirmam essa continuidade: em 2023, 87,8% das vítimas de intervenções policiais no Brasil eram pessoas negras, segundo a Rede de Observatório de Segurança⁶³. A cada estatística, os fantasmas do passado colonial, da escravização e da marginalização se materializam, reforçando a ideia de que os corpos negros ainda são vistos como "propriedade" a ser controlada, vigiada e excluída. No entanto, tão central quanto a prática da perseguição é a sua negação. O Estado, frequentemente respaldado por discursos de extrema direita, se empenha em deslegitimar as denúncias de racismo, atribuindo ao indivíduo negro a condição inata de suspeito, criminoso em potencial ou devedor da ordem pública. Essa negação se configura, assim, como mais um espectro, uma tentativa de apagar as marcas deixadas pelas violências do passado. O racismo se sustenta não apenas pela opressão direta, mas pela incapacidade coletiva de enfrentar as sombras que ele projeta, um racismo que continua a assombrar a sociedade, mas que é constantemente negado e reconfigurado em novos discursos de culpabilização.

⁶² Em português de tradução nossa: assombração negra.

⁶³ Observatório Segurança, *Pele alvo: a cada 24 horas, sete pessoas foram mortas*. Disponível em: <https://observatorioseguranca.com.br/pele-alvo-a-cada-24-horas-sete-pessoas-foram-mortas/>. Acesso em: 29 maio 2025.

Essa negação não se restringe ao discurso, mas se manifesta em estratégias burocráticas e jurídicas que ocultam o caráter racial da repressão. Justificar abordagens e punições por meio de infrações genéricas - como as sofridas por Pedro - é uma forma de mascarar a seletividade racial da violência policial. Assim, o que está em jogo não é apenas a manutenção da ordem, mas, como já abordado, a perpetuação da necropolítica, a qual, como Mbembe (2018) argumenta, determina quais vidas são passíveis de serem eliminadas, seja pelo extermínio físico, seja pelo controle cotidiano da mobilidade e da existência.

Mas se a morte física não é um fim absoluto, a morte social (Patterson, 1982) persiste como um estado contínuo. A perseguição sistemática dos corpos negros não apenas produz medo e insegurança entre aqueles que são alvos diretos da violência estatal, mas também constrói um imaginário racial que influencia a sociedade como um todo. Os corpos negros são socialmente marcados como passíveis de punição e eliminação, enquanto os corpos brancos internalizam essa lógica e reproduzem a rejeição. O resultado não é uma política de segurança pública, mas um sofisticado mecanismo de controle racial que se disfarça de legalidade, operando tanto pela eliminação direta dos corpos quanto pela colonização das mentes.

Dessa forma, a necropolítica, não se limita à execução da morte física, mas também se manifesta na produção simbólica de vidas descartáveis. O policiamento ostensivo e a perseguição contínua não são apenas práticas punitivas, mas dispositivos que reafirmam a posição dos corpos negros como ameaças permanentes. A violência do Estado, portanto, não se expressa apenas pelo gatilho disparado, mas pela sustentação de uma estrutura social que naturaliza a vulnerabilidade dos negros à morte - seja ela física ou simbólica. Neste sentido, Franco (2021) complementa essa visão ao falar de negrogovernabilidade, um conceito que revela como o Estado, através de suas políticas, não apenas organiza a morte física, mas também governa a vida e a morte simbólica dos corpos negros, produzindo um ciclo contínuo de subordinação e exclusão. A negrogovernabilidade é, portanto, uma gestão da morte e da ausência, onde as políticas de segurança pública não apenas matam fisicamente, mas também constroem e mantêm a marginalização e invisibilidade dos negros.

Ademais, Flávia Medeiros (2019) expande essa discussão ao introduzir o conceito de matabilidade, entendendo-o como uma forma de governo que lida com a gestão do risco de morte. Segundo Medeiros (2019), a matabilidade não se resume apenas à destruição física dos corpos, mas envolve o controle contínuo da possibilidade de morte através de políticas públicas, práticas punitivas e uma lógica que reduz os corpos negros a potenciais mortos. A matabilidade, assim como a necropolítica, se insere na gestão do risco e da vulnerabilidade, e

no caso dos corpos negros, ela se manifesta em ações que não apenas colocam a morte como uma ameaça constante, mas como um processo estruturante da vida cotidiana. Nesse sentido, a matabilidade e a negrogovernabilidade se entrelaçam, revelando como o Estado não apenas destrói, mas também sustenta e naturaliza a morte e a vulnerabilidade dos corpos negros.

Não estamos fazendo um juízo de valores sobre a morte, sobre qual é pior ou mais danosa, mas sim destacando como a violência se torna uma rotina estrutural, uma violência que não se limita ao ato de matar, mas que está profundamente integrada em uma estrutura social que, ao naturalizar a vulnerabilidade dos negros, transforma o risco de morte em uma experiência cotidiana. Esse ciclo é ainda mais evidente entre os homens negros quilombolas, que vivem sob a vigilância constante do Estado, cuja política de remoção de corpos da sociedade civil, de perda de direitos e de criminalização, se insere diretamente nesse processo de negrogovernabilidade e matabilidade.

Em outras palavras, o homem negro e quilombola, essas vidas errantes (Hartman, 2022), desafiam normas seculares dos Estado, herdadas do colonialismo, e que tem como ponto final a destruição dessas vidas, e criam formas de resistência. André, por exemplo, me informou que só compreendeu que existia uma relação de ameaça de violência constante ao seu “eu”, a corpos, identidades e culturas como as dele, quando ele compreendeu que era preciso se “educar”. André relatou que foi estudar e *“só assim consegui compreender o que eu já sabia, não estou dizendo que a faculdade me deu entendimento, estou dizendo que hoje eu consigo perceber o que a teoria diz”*, relatou-me ao informar que fez faculdade para ser professor *“eu sempre soube que era racismo, e sempre soube o motivo, mas me surpreende muito que a gente ainda esteja vivendo coisas que viveram séculos atrás”*. O que André evidencia é que a masculinidade que ele busca não se reduz a normas externas, estereótipos de força ou heroísmo. Ela se constrói a partir da percepção crítica de si e do mundo e, em minha leitura, relaciona-se diretamente com o aprendizado - um ponto de inflexão na forma como compreende sua existência, sua agência e sua resistência dentro de contextos excludentes.

Quando André me diz que é preciso se educar para compreender, ele demonstra que o ato de resistir ganha novas formas, pensando contra-colonialmente, educar não pode ser sinônimo de estudar, mas de aprender, e ao fazê-lo ele compreende como re-existir-se dentro de uma sociedade que o enxerga como sujeito que não deve fazer parte da sociedade. O re-existir de André não está relacionado a uma contestação direta aos seus algozes, mas também pelo desenvolvimento de sua própria consciência crítica do seu corpo-preto dentro de uma sociedade branca no sul do Brasil. Nesse sentido, a ideia de “re-existir-se” indica que, ao

aprender e compreender sua posição dentro de uma estrutura social excludente, André encontra novas formas de afirmar sua existência e agência, mesmo em um contexto que tenta negá-lo como sujeito legítimo.

Destaca-se ainda um ponto: a inflexão ética corporal da masculinidade negra quilombola. Isto porque, André apresenta que a masculinidade quilombola se manifesta no corpo e nos gestos cotidianos. O homem negro quilombola desenvolve práticas que revelam prudência, atenção e cuidado - consigo e com os outros. Sua forma de se mover pelo espaço urbano, de evitar abordagens e de lidar com a polícia demonstra que o corpo masculino se torna uma ferramenta de resistência, moldada pela necessidade de sobreviver, proteger e agir eticamente. Nessa perspectiva, a masculinidade se corporiza, expressando-se nas escolhas, estratégias e gestos que afirmam existência e agência frente a estruturas sociais excludentes.

3.3. Padres, porcos e assombrações

Em sua juventude, Tinho havia desejado ser padre. A oportunidade de estudar representa, para mim, um desejo intrinsecamente ligado à compreensão de resistência e resiliência que este texto busca transmitir. Para Tinho, não se tratava apenas de uma emancipação intelectual: *“era a forma que tínhamos de poder estudar mais um pouco”*, relatou-me, mas também a forma de poder modificar sua vida e de seus iguais, *“era uma grande oportunidade de mudança de vida”*. Ou seja, se em sua comunidade existia a dificuldade de escolarização e essa necessidade faria diferença na constituição do sujeito e na sua relação com o quilombo, pelo menos naquele momento, essa era uma forma de re-existir-se. E a resistência, acredito, se configura em sua saída do monastério.

Tinho estava muitos anos mais novo e tinha entrado no seminário, que chamaremos de Seminário dos Alemães. Neste seminário, Tinho começou seus estudos, era o único aluno negro daquela congregação e seus colegas eram, em sua maioria, brancos e loiros, descendente de alemães, muito comum no estado de Santa Catarina. Tinho, desde o início, encontrou resistência de sua presença, de seu corpo-preto, naquele ambiente, ainda que quando relatado a superiores era informado que ninguém era diferente ali. Até que ganhou um apelido dos colegas: *Schwein*

Demorou um tempo para compreender do que se tratava, ainda que, como me contou enquanto andávamos pela comunidade *“sabia que era algum tipo de racismo, ainda que não entendesse o que diziam”*, isto porque muitos dos colegas falavam em alemão (ao menos palavras) vez ou outra, dificultando entendimento, num marcador de diferenças. Quando

finalmente conseguiu compreender do que se tratava, Tinho descobriu que a palavra que ele estava sendo chamado pelos seus colegas que, como ele, queriam ser padres era *porco*, em alemão. Compreendeu, então, que estava sendo racializado, marginalizado e animalizado, num reforço de hierarquias sociais que se instauraram na congregação. A linguagem, nessa relação, tem um papel central na construção de identidades e na manutenção das relações de poder. O uso do alemão pelos colegas de Tinho e a dificuldade que ele tem em compreender o significado do “apelido” refletem como a linguagem pode ser uma ferramenta de exclusão.

Schwein, Tinho logo compreendeu, que era um “apelido” carregado de conotações pejorativas; não preciso explicar quais são as noções de “porco” em nossa sociedade, quando referida ao homem, mas sabemos que existe uma conotação de inferioridade, sujeira, animalização. São estereótipos que funcionam como mecanismos de exclusão, destinados a rebaixar e afastar sujeitos de determinados espaços sociais - no caso de Tinho, o ambiente escolar. Ser homem negro naquele espaço exigia mais do que resistência física: era preciso desenvolver estratégias de autopreservação, consciência de si e postura ética diante de hierarquias que buscavam anular sua identidade. Perguntei a Tinho o que o fez continuar, ainda que por um tempo, e ele respondeu prontamente:

O que me fez ficar foi minha força, eu já tinha passado por muitos preconceitos por ser negro e quilombola, não teria como me abalar na primeira coisa. Eu até não esperava encontrar preconceito naquele lugar, mas não posso dizer que fiquei surpreso [...] E o que me fez permanecer por um tempo foi saber que eu poderia *sugar*, no sentido de aprender, muita coisa e passar para minha comunidade... (Tinho, 2025).

Dois pontos têm especial relevância na experiência relatada por Tinho.

Primeiro sobre a violência cometida pelos outros estudantes que queriam ser padres, estava diante da cosmovisão destes indivíduos, que enxergaram em Tinho a subordinação e, dedicam a ele, insulto raciais que fragmenta sua subjetividade; hooks (2019), aponta que a negação do corpo negro em determinados espaços sociais tem efeitos duradouros na construção do indivíduo que, na constante marginalização, passa a se enxergar como ser desumanizado. Isto porque, tem a linguagem importante construção em nossas identidades, bem como, nas relações de poder estabelecidos na sociedade.

Para Foucault (1996) são os discursos formadores de comunicação, mas também um mecanismo de poder que organiza e classifica os sujeitos sociais, nesta lógica, não se trata de algo dito por Tinho ou não, seu discurso está no seu corpo retinto, ele conta uma história para a, novamente, cosmovisão dos indivíduos, que não conseguem enxergar o companheiro de

seminário como um indivíduos, mas apenas com todos os estereótipos raciais possíveis que reforça uma exclusão social e racial.

Ainda que tivesse insistido na tentativa de ser padre, Tinho relatou que, de alguma forma, a desistência trouxe a ele a paz que precisava para se fortalecer dentro do quilombo. Percebe-se então uma desvalorização da identidade negra, e ainda que o desejo primordial fosse a sua retirada do seminário, como apontou diversas vezes, existia também um processo de assimilação forçada à “cultura” alemã superior. Esta assimilação cultural (Hall, 2006) é uma violência simbólica, pois também é a negativa de si, sua identidade e de sua cultura. Assim, a vivência de Tinho no seminário, ilustra o processo de assimilação forçada, no qual ele é, de certa forma, pressionado a se ajustar a um modelo de comportamento e identidade que não é o seu. Isso está intimamente ligado à ideia de uma "identidade imposta", onde o negro é convidado a abdicar de sua própria cultura e história para se encaixar em uma estrutura de poder dominada pela branquitude.

O Segundo ponto, estava relacionado ao retorno ao quilombo e como isso também revela dimensões da masculinidade quilombola: o homem negro busca reafirmar sua existência, reconstruir forças e exercer agência sobre sua vida, em contraste com a dominação externa. A masculinidade se expressa na capacidade de se cuidar, de proteger sua integridade e de manter laços comunitários, articulando resistência, aprendizado e corporeidade. Como disse no início do texto deste capítulo, romper com essa estrutura violenta, ainda que deixando para trás seus próprios interesses, é uma forma de re-existir-se nos fracassos vitoriosos da resistência. Não é apenas uma escrita poética, ao contrário, ao não conseguir continuar no seminário, Tinho voltou-se a si e aos seus irmãos quilombolas, reenergizando-se, recuperando-se do racismo dos seminaristas alemães. Esse retorno ao quilombo não foi um simples movimento geográfico, mas sim uma estratégia de cura diante do racismo experienciado entre os seminaristas alemães. Voltar-se ao quilombo como proteção é uma realidade compartilhada por muitos quilombolas, e, de fato, é aprendida desde muito cedo, como uma prática de cuidado coletivo e resguardo da dignidade.

Nilma Lino Gomes (2019) nos oferece uma importante chave analítica ao compreender o quilombo como um espaço de resistência e reexistência. Nessa perspectiva, o gesto de Tinho pode ser interpretado como uma afirmação da identidade negra e da autonomia comunitária frente às violências simbólicas e institucionais que tentam desestabilizar os sujeitos racializados. O retorno ao quilombo, nesse sentido, não significa isolamento, mas a escolha de um território afetivo, político e epistêmico, onde se reconstroem as forças vitais ameaçadas pelo racismo cotidiano.

Essa experiência argumenta Sueli Carneiro (2003) sobre a autoinscrição do sujeito negro, que rompe com a lógica da subalternidade ao produzir uma subjetividade afirmativa e insurgente. Para Carneiro, reexistir é mais do que resistir: é afirmar-se como sujeito pleno em meio a um sistema que tenta anular identidades e memórias. O ato de retornar ao quilombo, portanto, pode ser entendido como uma forma de reinscrição no mundo, de reelaboração de si e de produção de existência negra com dignidade, potência e ancestralidade. Como aponta Grada Kilomba (2019) o racismo cria memória coletiva traumática e o retorno ao quilombo pode ser entendido como estratégia de re-existência frente às violências.

Foi assim que Marcos, terceiro filho de Gracinha, que morava com ela à época da sua destituição do poder familiar (cf. Santana, 2021) e integrante da comunidade quilombola Toca, conseguiu se livrar de uma enrascada perigosa, segundo Dona Verônica, do quilombo.

Eu lembro que Dona Verônica encostou na pia, cruzando os braços. Era a primeira vez que nos encontrávamos pessoalmente; o contato inicial havia sido com sua filha, cerca de um ano antes, para discutirmos o caso de Gracinha. Devido à pandemia de COVID-19, decidimos que nossas conversas seriam feitas apenas de forma online, em respeito à comunidade quilombola e por precaução. Fui apresentado como "o pesquisador do Caso Gracinha", e não havia se passado nem cinco minutos desde minha chegada à sua casa quando ela, sem hesitar, me disse:

"Ela veio aqui à procura do filho de Graça, o mais novo, perguntou a ele se não era ele mesmo o pai de suas irmãs. Ela quis dizer que a mãe teve relação com o filho e gerou as duas meninas, pode uma coisa dessas? Ela queria que ele fizesse o teste de DNA, ele disse que faria, então ela foi embora e nunca mais apareceu." (**Dona Verônica, 2022**)

Dona Verônica, expressava, com indignação e dor, aquilo que classificava como um verdadeiro absurdo. Suas palavras, marcadas por uma denúncia atravessada pela experiência, faziam referência à atuação da promotoria de justiça de Santa Catarina no conhecido Caso Gracinha (Mombelli e Almeida, 2016; Santana, 2021). Esse caso envolveu a remoção forçada das filhas de uma mulher negra quilombola, culminando na destituição do poder familiar e na posterior adoção compulsória das crianças por famílias externas à comunidade.

Nesse contexto, Dona Verônica relatou, com perplexidade, que a promotoria, sem autorização judicial formal, conduziu uma investigação informal para averiguar se o homem negro - filho de Gracinha - que convivia com Gracinha e suas filhas era, na verdade, pai das crianças.

"Ela veio aqui e eu vi de longe ela chamar o menino, vi eles conversando de longe, fiquei observando, mas não quis me meter, cada um tem que saber o que faz, não é? Alguém já tinha inventado que ele quem tinha denunciado a mãe, mas ele negou de pé junto, disse que jamais faria isso, e nós acreditamos, porque conhecemos ele

desde pequeno e sabemos que jamais faria isso com a mãe. Então ela veio conversar com ele... Depois ele me contou que ela perguntou assim: ‘Me conte aí... você é o pai das meninas, não é?’, que ele respondeu ‘Das meninas? das minhas irmãs?’, e ela sorriu para ele, insistindo ‘Isso, é você o pai delas, não é? Você o pai e ela a mãe’ que ele disse ‘você está dizendo que...’ eu não vou nem repetir, porque é horrível...”. (**Dona Verônica, 2022**)

A insinuação, segundo a qual o filho de Gracinha poderia ter tido relações incestuosas com a própria mãe, exemplifica o processo de racialização e patologização do corpo negro que tantos autoras e autores negros denunciam. Trata-se de um movimento no qual a figura do negro é deslocada para a esfera da anormalidade, sendo alvo de projeções coloniais que o associam à perversidade e à degeneração moral. Essa forma de desumanização está intrinsecamente conectada aos estereótipos de hipersexualização que marcam historicamente a construção social da família negra como desestruturada (Collins, 2009).

A atuação judicial, nesse caso, não apenas carecia de base legal, mas também se opunha ao reconhecimento de arranjos familiares quilombolas legítimos. Os irmãos mais velhos das meninas, que demonstravam vínculos afetivos sólidos e condições para acolhê-las, além de acusados, sequer foram considerados como possíveis responsáveis legais. Tal exclusão destaca o caráter seletivo e racista do olhar jurídico, que, ao apagar essas formas de cuidado comunitário, reforça o epistemicídio (Carneiro, 2005), entendido aqui como o apagamento sistemático de saberes, práticas e modos de vida não-hegemônicos. A tentativa de associar a figura do filho ao incesto, ilustra como o racismo opera como tecnologia de governo dos corpos negros, transformando-os em sujeitos instáveis, patológicos e passíveis de punição. Essa lógica é sustentada por estereótipos coloniais sobre a sexualidade negra que ainda hoje atravessam as instituições, moldando percepções, decisões e violências cotidianas.

Durante o processo, ficou evidente que um dos filhos mais velhos de Gracinha mantinha uma relação constante de cuidado com as irmãs menores. Acompanhava a mãe em visitas ao abrigo e, mesmo após mudar de residência, seguia em busca de notícias sobre as meninas, mantendo vínculos com membros da comunidade e com o mundo exterior. Esses gestos cotidianos de cuidado e presença, no entanto, foram sistematicamente invisibilizados pelo aparato jurídico, que insiste em reconhecer apenas certos modelos de parentalidade e afetividade como legítimos. Como afirma bell hooks (1994), a lógica ocidental moderna frequentemente desqualifica práticas coletivas e comunitárias de cuidado, especialmente quando elas partem de sujeitos racializados.

Em outro momento, ao ser questionada por mim sobre o pai das meninas, Dona Verônica afirmou que ele ainda vivia na comunidade, agora com nova companheira. No entanto, no processo judicial, a promotoria destacou unicamente sua dependência química e precariedade habitacional. Essa seletividade desnuda o que Jaime Amparo Alves (2018) denomina como criminalização dos corpos negros e pobres, um processo em que a vulnerabilidade social é interpretada como sinal de fracasso ético e moral. Felipe, pai das crianças, faleceu de ataque cardíaco tempos depois de receber a notícia da destituição de seu poder familiar e da retirada das filhas. Sua morte torna-se emblemática da violência estatal que atinge os corpos negros não apenas física, mas simbolicamente. Como argumenta Grada Kilomba (2019), o trauma racial é uma ferida contínua, reatualizada pelas instituições. Nesse sentido, a morte de Felipe pode ser lida como uma forma de morte social, detalhada acima neste capítulo, uma vez que lhe foi negada a possibilidade de exercer sua paternidade de forma digna, uma expressão da necropolítica.

Nesse contexto, a noção de re-existir-se é central. Diferente da resistência enquanto mera oposição, a re-existência implica a criação ativa de modos de vida que escapam, reinventam e reencantam as formas de existir sob regimes de opressão. Essa crítica se articula com o pensamento de Muniz Sodré (2022), ao idealizar o fascismo da cor que se expressa tanto nas violências explícitas quanto nos mecanismos sutis de exclusão e silenciamento, entre eles, o apagamento epistêmico de tradições e formas de vida negras nos espaços.

Diante disso, pensar a infância negra quilombola, no adulto negro quilombola e no idoso negro quilombola, a partir da reexistência, é um gesto radical de afirmação da vida negra. É uma recusa à pedagogia da domesticação, e uma aposta numa educação que dialogue com os saberes da terra e com os tempos da comunidade. Em tempos de recrudescimento das violências raciais e das políticas autoritárias, afirmar essas existências como legítimas e necessárias é, também, uma forma de insurgência contra o fascismo que estrutura o cotidiano. Como nos lembra Muniz Sodré (2022), "a cor virou alvo", mas é na cor que também pulsa a potência de um mundo por vir.

Percebo, neste ponto, que a masculinidade negra, historicamente marcada pela animalização e desumanização - como quando Tinho era chamado de "Schwein" no seminário - encontra continuidade nas interpretações institucionais do filho de Gracinha. O corpo masculino negro é frequentemente lido como irracional, instável e incapaz de cuidado, transformando sua masculinidade em algo suspeito: a "masculinidade do perigo". Tanto o apelido no seminário - que realiza uma transformação literal do homem negro em animal - quanto a criminalização do cuidado do filho de Gracinha ilustram como o negro é construído

socialmente como um ser animalizado e hipersexualizado, cuja sexualidade supostamente descontrolada inviabilizaria práticas de cuidado. Esses exemplos evidenciam como a sociedade associa automaticamente o homem negro à ameaça, reforçando estereótipos coloniais que negam sua agência, ética de cuidado e capacidade de proteção comunitária, mesmo quando suas ações são marcadas por responsabilidade, solidariedade e atenção ao outro.

A construção social da “masculinidade do perigo” exerce uma pressão constante sobre os homens negros, especialmente os quilombolas, moldando a forma como se percebem e agem no mundo. Desde cedo, aprendem que seus corpos são suspeitos e que qualquer gesto pode ser interpretado como ameaça. Essa vigilância constante influencia decisões, deslocamentos, modos de falar e agir - fazendo com que a masculinidade se desenvolva parcialmente como defesa. Para não reforçar estereótipos e evitar punições ou criminalização, há uma internalização de limites sobre expressão física, sexual e emocional. Assim, a masculinidade se torna uma prática ética e estratégica, uma masculinidade performativa em que responsabilidade, prudência e cuidado comunitário transformam vulnerabilidade em agência e proteção.

No entanto, os homens negros quilombolas encontram formas de subverter e reelaborar essa masculinidade imposta. O retorno ao quilombo e a participação ativa na vida comunitária permitem reafirmar a masculinidade em termos de cuidado, solidariedade e responsabilidade, rompendo com a ideia de perigo. Tinho e os filhos de Gracinha exemplificam essa dinâmica: demonstram que o corpo negro pode ser ético, protetor e consciente. Além disso, ao perceberem que a masculinidade também se constrói por meio do aprendizado, da leitura do mundo e da compreensão crítica da opressão, homens como André, Tinho e outros desenvolvem uma consciência crítica do racismo e da violência institucional. Essa masculinidade é informada, estratégica e anti-hegemônica, manifestando-se sobretudo nas práticas de cuidado e proteção.

O cuidado com irmãos, filhos ou membros da comunidade - frequentemente ignorado pelo Estado ou pelo olhar externo - é, nesse contexto, uma forma de romper o enquadramento de perigo. A masculinidade quilombola se manifesta no corpo, nos gestos cotidianos e na postura diante da violência ou marginalização; é uma masculinidade incorporada, estratégica e ética, que contradiz a percepção externa de “perigo” ou irracionalidade, afirmando agência, dignidade e proteção comunitária.

3.4. Estruturas de Poder

“É preciso reinventar o homem preto que não
cabe na masculinidade colonial.”
Luiz Antônio Simas (2020)

A polícia foi chamada para dois casos na mesma comunidade quilombola, em momentos distintos, mas por razões semelhantes. Esta é a história de César e Paulo, que foi relatada a mim, pelo filho de Paulo. César, de cerca de 40 anos, vivia na comunidade por meio de seu casamento com uma mulher negra quilombola. Era visto como alguém que ajudou sua esposa a construir sua casa e esteve ao seu lado em momentos difíceis. Já Paulo, um pouco mais velho, nasceu e cresceu no quilombo e era amplamente reconhecido como um sujeito responsável com sua família. Com o tempo, César começou a demonstrar um comportamento agressivo e controlador, restringindo a autonomia da esposa, que precisava consultá-lo sobre todos os assuntos, inclusive aqueles que não o envolviam diretamente: como as questões jurídicas que poderiam afetar a organização da casa, como a possibilidade de os filhos de sua esposa voltarem a morar com ela - algo a que César se opunha veementemente, apesar de as crianças ainda serem pequenas. Paulo, por sua vez, nunca havia demonstrado agressividade, mas, após perder o emprego, passou a beber bebida alcoólica excessivamente e a incomodar seus familiares, especialmente seu filho e sua esposa. César agrediu fisicamente sua esposa diversas vezes; em um dos episódios de violência, chegou a quebrar um rádio na cabeça dela. Paulo, em um momento de descontrole durante uma briga, arrancou um pedaço do cabelo da esposa, atingindo a raiz. Nos dois casos, a polícia foi acionada. No caso de César, mesmo diante das comprovações da agressão - o rosto ensanguentado da mulher - os policiais minimizaram a gravidade da situação. Para eles, tratava-se apenas de uma "briga de casal". Rindo, foram embora sem prendê-lo. Já no caso de Paulo, a abordagem foi brutal: os policiais invadiram sua casa aos chutes e gritos, levaram-no algemado, quase inconsciente, e o prenderam imediatamente.

César era um homem branco; Paulo, um homem negro.

Para uma análise dos eventos em questão, é fundamental situá-los no contexto do que Neusa Santos Souza (1983) e Sueli Carneiro (2003) identificam como dinâmicas estruturais do racismo, e que, em tempos recentes, foi conceituado por Cida Bento (2022) como o pacto narcísico da branquitude. Esse pacto não se restringe à cena da interação entre os policiais e César, na qual se constrói uma imagem de “inocência” em um episódio de violência doméstica; ele se torna ainda mais evidente quando examinamos os modos pelos quais uma comunidade quilombola é interpelada ao buscar justiça para suas vítimas.

O pacto da branquitude opera, nesse caso, tanto na negligência institucional diante da dor coletiva causada por um ato de violência contra uma mulher quilombola, quanto na proteção simbólica e concreta oferecida ao agressor, amparado pelo silêncio ou pela omissão do Estado. A disparidade no tratamento entre César e Paulo revela como o racismo estrutural organiza o reconhecimento da dor, da violência e da punição. Como afirma Bento (2022), esse pacto garante a manutenção dos privilégios brancos, mesmo diante de atos violentos, e age como um dispositivo de seletividade moral e penal, protegendo certos corpos e criminalizando outros.

A resposta policial expõem a persistência da lógica colonial, tal como discutida por Homi Bhabha (1994), na qual o mimetismo e a manutenção de hierarquias raciais seguem ativos nas estruturas estatais. Nesse cenário, a violência dirigida aos corpos negros não é apenas algo que vem de fora da comunidade quilombola; ela também se inscreve nas relações internas, quando o Estado age através dos seus agentes, mas também quando essas violências são reproduzidas por homens negros no interior do próprio quilombo.

É nesse ponto que a brutalidade sofrida por Paulo, em contraposição à proteção concedida a César, ganha relevância analítica: as instituições continuam operando sob lógicas coloniais que racializam os sujeitos, definindo previamente quem é perigoso, quem é violento e quem é passível de redenção. Essa seletividade está ligada a uma criminologia racializada que ainda se ancora, mesmo que implicitamente, nos paradigmas do racismo científico, já amplamente refutado nos estudos contemporâneos sobre raça (cf.: Federici, 2017; Mbembe, 2014).

A associação automática entre negritude e criminalidade é um dos pilares desse sistema, revelando o quanto o imaginário social permanece colonizado por ideias biologizantes e degenerativas. Nas palavras de Bayo Akomolafe (2017), os corpos são capturados por sistemas coloniais que moldam suas existências e delimitam seus lugares no mundo. Nessa moldura, o racismo estrutural ultrapassa a esfera das desigualdades materiais para se afirmar como dispositivo de regulação das subjetividades: ele molda expectativas, comportamentos e afetos, e estabelece fronteiras para o que é reconhecido como humano.

Assim, a diferença na forma como César e Paulo são tratados não é acidental. Ela traduz uma lógica racial que não desapareceu com o fim do colonialismo formal. Ao contrário, ela se atualiza em práticas institucionais, na linguagem jurídica, nas abordagens policiais e nas reações públicas diante de episódios de violência.

É possível argumentar que minha tese, neste texto, ao tematizar a diferença de tratamento dispensado a César e Paulo, incorre numa forma de relativização da violência

quando cometida por homens negros. Afinal, tanto homens negros quanto brancos podem ser autores de violências, e o foco deveria estar na gravidade do ato, e não na identidade racial do agressor. No entanto, essa leitura, embora compreensível, parte de uma premissa equivocada: a de que nomear as estruturas que moldam os sujeitos equivale a justificar suas ações.

O propósito desta análise não é oferecer uma defesa individual ou coletiva de sujeitos negros, tampouco desresponsabilizá-los por atos misóginos sob o argumento de que viveram experiências de racismo. Pelo contrário, iniciar a análise a partir das estruturas raciais que atravessam um caso de violência de gênero é uma forma de ampliar a compreensão sobre os mecanismos que condicionam o agir individual, sem com isso negar a agência nem a responsabilização pelos atos cometidos.

A agressão perpetrada por César e Paulo é grave e inegociável. No entanto, a resposta estatal aponta para a sua relativização (no caso do primeiro), revelando uma assimetria entre o ato e o modo como ele é interpretado pelas instituições. Essa dissonância revela o modo como o racismo define o reconhecimento da dor e o valor da justiça: não é apenas o ato que determina o grau de violência percebida, mas a racialização do sujeito envolvido, e ao mesmo tempo, enfraquece o combate a violência de gênero, visto que, as ações de homens brancos são relativizadas.

Esse aspecto é particularmente sensível dentro das comunidades quilombolas, onde os delitos cometidos pelos próprios membros são interpretados à luz de um repertório histórico que associa o homem negro à brutalidade, ao perigo e à ausência de afeto. Pontua Frantz Fanon (2008), essa racialização violenta desumaniza o sujeito negro, que passa a ser percebido não como alguém capaz de sofrer ou amar, mas como ameaça constante - uma percepção reforçada por representações midiáticas que reiteram sua vinculação ao crime, apagando sua complexidade e subjetividade.

A leitura das reações institucionais diante do caso de César e Paulo, portanto, nos convoca a um duplo exercício: de responsabilização crítica dos sujeitos por suas ações, e de desnaturalização das estruturas que operam seletivamente no reconhecimento e na punição da violência. Trata-se de tensionar os limites do pacto da branquitude e os modos como ele estrutura tanto a ação do Estado quanto às respostas das comunidades, inclusive quilombolas, diante da dor, da justiça e da humanidade.

Neste sentido, entre os casos que me foram relatados, o de Onofre talvez seja o mais emblemático - e também o mais doloroso. Onofre, homem negro, vivia sob a forma reconhecida daquilo que se espera de um homem: pai de duas crianças da comunidade, casado com uma mulher quilombola, inserido na vida comum da família tradicional, naquele

formato que costuma ser legitimado como “normal”, não recaia sobre ele nenhuma violência ou mesmo nenhuma suspeita. Mas, numa tarde, tudo isso se rompeu. Onofre foi flagrado em um ato libidinoso e violento com uma das crianças da própria comunidade. A notícia se espalhou rápido, e a reação da comunidade foi imediata. Reunidos, moradores tentaram agredi-lo. Ele conseguiu fugir. Nunca mais foi visto na região. Nem mesmo a polícia o encontrou.

O caso de Onofre é relato forte, não busquei me adentrar muito, apesar de saber as consequências de seus atos diante de sua família e quilombo, trago-o, quase furtivamente, para nos ajudar a pensar a tensão entre a masculinidade negra quilombola legitimada e as violências ocultas que podem habitar essa normalidade aparente. Onofre era marido, pai, figura pública do convívio comunitário. A estrutura da masculinidade que encarnava correspondia à expectativa tradicional do que se entende como “homem de família”, como “homem de bem” aquele que cumpre, simbolicamente, a função de cuidado, proteção e estabilidade. Mas, ao cometer um ato violento contra uma criança, tudo se desfaz. A ruptura não é só moral, é simbólica: a figura do “homem protetor” revela sua fissura. Como nos lembra Pierre Bourdieu (1998), a dominação masculina se sustenta sobre naturalizações sociais que tornam invisíveis seus próprios abusos.

A reação imediata da comunidade, que tentou impedi-lo e o expulsou de fato, mostra que a violência contra os mais vulneráveis não passa em branco - mesmo que o Estado, mais uma vez, tenha sido ausente, na visão da comunidade, ao não denunciar, prender ou qualquer outra ação. O desaparecimento de Onofre revela tanto um escapamento quanto uma sentença coletiva. Não é o correto, nem mesmo para a comunidade quilombola, eles desejavam sua prisão, desejam que ele pague por seus crimes, mas quando o Estado erra, cabe a eles atuarem como sancionadores: ali não era mais lugar para Onofre, se voltasse poderia ser pior.

Essa narrativa exige de nós uma antropologia que recuse tanto a romantização do quilombo quanto a idealização da masculinidade negra. Como propõe Patricia Hill Collins (2000), é necessário reconhecer que, mesmo em espaços contra-hegemônicos como os quilombos, operam-se dinâmicas internas de poder, silenciamento e violência. Silvia Federici (2017), ao discutir os dispositivos históricos de controle sobre os corpos, nos ajuda a compreender que a instituição familiar, frequentemente compreendida como abrigo, pode igualmente funcionar como espaço de captura, especialmente no que diz respeito aos corpos de mulheres e crianças. Assim, a crítica aqui não é dirigida ao quilombo em si, mas às formas patriarcais herdadas da colonialidade que ainda estruturam muitas das relações cotidianas nesses espaços. Como reforça Alex Ratts (2007), ao sistematizar o pensamento de Beatriz

Nascimento, o quilombo é mais do que um território físico; é uma tecnologia política de reinvenção. No entanto, Ratts também nos lembra que esse espaço, embora forjado na resistência, não está livre de contradições - inclusive aquelas relacionadas ao gênero. Reconhecer essas tensões é parte do compromisso ético de uma antropologia crítica, que se insere na luta de resistência quilombola.

As experiências relatadas nesta pesquisa dialogam diretamente com os desafios enfrentados pelas masculinidades negras quilombolas em contextos contemporâneos marcados pela colonialidade, como observa Daniel dos Santos (2018), os homens quilombolas vivem tensões entre expectativas comunitárias de cuidado, exigências de masculinidade dominante e o racismo estrutural que os criminaliza. Essa ambiguidade entre proteção e violência, cuidado e silenciamento, atravessa muitas das narrativas aqui descritas. Lucas Veiga (2019) contribui ao demonstrar que a masculinidade negra nas periferias e territórios racializados é sempre negociada entre a sobrevivência e a performatividade normativa da virilidade imposta pelo modelo branco-ocidental.

Em consonância, Maria Lugones (2008) e Ochy Curiel (2007) oferecem contribuições cruciais ao pensarem a colonialidade de gênero, que impõe ao homem negro o papel ambíguo de vítima e agente da opressão, ao mesmo tempo que nega às mulheres negras o pleno reconhecimento como sujeitas políticas. É nesse sentido que Benilda Brito (2016) nos convoca a enxergar o cuidado, a afetividade e a solidariedade como práticas políticas dissidentes das lógicas patriarcais coloniais. A masculinidade negra quilombola, portanto, não deve ser compreendida apenas como reprodução do patriarcado, mas como campo tenso e potencialmente transformador, onde se disputam sentidos de existência e humanidade.

Ser homem negro é, portanto, um lugar tenso e contraditório. Diferente de ser homem branco, mas nem por isso isento de privilégios, a masculinidade negra é atravessada por ambivalências. O homem negro carrega em si os traços de uma masculinidade imposta, moldada socialmente sob o signo da meritocracia e do mito da democracia racial. Desde cedo, aprende que deve perseguir um ideal de virilidade e respeito, ainda que esse ideal lhe seja, estruturalmente, negado. O resultado é uma busca incessante por dignidade, marcada por expectativas contraditórias e mitos transmitidos entre gerações.

Grada Kilomba (2019), ao tratar da negação como estrutura psíquica do racismo, mostra como o sujeito negro é projetado como tela sobre a qual recaem os temores e contradições do sujeito branco. Esse mesmo sujeito branco, como argumenta a autora, constrói a si próprio como referência universal de humanidade, enquanto expulsa para o outro

racializado aquilo que considera indesejável, tornando o homem negro o "inimigo intrusivo" (Kilomba, 2019, p. 37).

A leitura dessa realidade ajuda a compreender como, mesmo que Paulo, da primeira história, e Onofre tenham tido plena consciência do caráter criminoso e inaceitável de seus atos, tais ações foram cometidas a partir de um lugar social historicamente autorizado: o da masculinidade como direito de dominação. O gesto violento não nasce do nada, ele é sustentado por uma cultura que naturaliza a posse masculina sobre corpos vulneráveis. E mais: essa cultura ensina que, mesmo após a violência, o homem - por ser homem - dificilmente será responsabilizado de forma proporcional. A masculinidade, nesse contexto, continua a operar como escudo, como silêncio cúmplice, como zona de impunidade. Em Santa Catarina, esse padrão se intensifica diante de um conservadorismo racial e patriarcal que transforma crimes sexuais, por exemplo, em episódios negociáveis, quando não em segredos socialmente tolerados.

Dessa forma, a negritude não opera como uma barreira ética à reprodução do machismo. Ser homem negro em uma sociedade patriarcal significa, também, estar apto a reproduzir as violências de gênero. E quando isso ocorre, não raramente, o faz sob o código da masculinidade branca, uma lógica que impõe, seduz e orienta. Ao mesmo tempo, o homem negro é constantemente lembrado, por essa mesma estrutura, que sua masculinidade será sempre considerada inferior. A masculinidade negra, portanto, constitui-se como um projeto identitário marcado pela tensão entre exclusão simbólica e desejo de reconhecimento social.

Essa tensão é bem analisada por Maria Filomena Gregori (1993), quando aponta que a masculinidade está diretamente relacionada à produção de poder nas relações sociais. Eduardo Nunes (2022), por sua vez, mostra que os homens negros vivem um paradoxo: são socialmente pressionados a representar força, resistência e virilidade, como já dito, mas também são alvo constante de marginalização, criminalização e suspeita. Ser homem negro não é apenas uma identidade de gênero, reafirmo, é uma posição política, sempre vigiada e constantemente colocada à prova.

Judith Butler (1990), ao tratar do gênero como performance, afirma que a masculinidade é resultado de atos reiterados que produzem e mantêm normas sobre o corpo e a identidade. Patricia Hill Collins (2000), em diálogo com Butler, nos lembra que essas práticas não operam em um vazio: são racializadas e atravessadas por classe, gênero e sexualidade. Dentro dessa lógica, a masculinidade hegemônica (branca, heterossexual, burguesa) estabelece-se como norma, deixando o homem negro numa posição de alteridade. Leith Mullings (2003) também contribui com essa análise, demonstrando que, mesmo quando

tentam reproduzir esse ideal hegemônico, os homens negros enfrentam limites impostos pelo racismo estrutural, pela precarização econômica e pela criminalização sistemática de seus corpos.

Essa deslegitimação não é meramente simbólica: ela se materializa nas instituições, nos discursos midiáticos, nas práticas policiais, a masculinidade negra é associada à ausência paterna, à violência, à hipersexualização. Ainda assim, como destaca Nunes (2018), essa mesma masculinidade pode ser campo de disputa e de reinvenção. A sua desqualificação estrutural não a anula, antes, pode abrir caminho para outras formas de ser homem negro no mundo.

Mais uma vez, Ochy Curiel (2007) nos chama a atenção para a necessidade de tensionar os lugares de poder ocupados por sujeitos racializados, sobretudo quando reproduzem hierarquias de gênero legadas pelo colonialismo. Connell e Messerschmidt (2013), ao revisarem o conceito de masculinidade hegemônica, explicam que ela se impõe como forma honrada de ser homem, não necessariamente por meio da violência direta, mas pela persuasão institucional e cultural. Patricia Hill Collins (2019), nos mostra, através da matriz de condenação, como raça, classe, gênero e sexualidade operam de forma interdependente, produzindo posições de privilégio e opressão simultâneas. É nesse ponto que JJ Bola (2021) nos oferece uma chave importante. Registra Bola (2021):

sendo um jovem negro, hétero, da classe trabalhadora, com formação universitária e morando em Londres, sou privilegiado na minha condição de homem. [...] No entanto, a prevalência global do racismo faz com que eu seja tratado de maneira diferenciada devido à cor da minha pele [...] Quer dizer, a identificação de cada pessoa traz um conjunto diferente de privilégios ou de complicações (Bola, 2021, p. 109-110).

Para Bola (2021), o privilégio masculino existe, mas opera de modo diferenciado nas masculinidades racializadas. A masculinidade negra, nesse contexto, torna-se um privilégio parcial: reconhecido em alguns momentos, recusado em outros. Osmundo Pinho (2010) contribui com uma leitura fundamental: ele mostra como a masculinidade negra é construída sob vigilância branca, desejada e temida, fetichizada e criminalizada. O corpo negro masculino é posicionado na fronteira entre erotismo e ameaça, tornando-se simultaneamente objeto de consumo e alvo de exclusão. Essa leitura dialoga com bell hooks (2021), que denuncia como a construção do "homem negro paradigmático" está baseada em um modelo de periculosidade ontológica, um sujeito racializado que é sistematicamente visto como ameaça à ordem social.

Frantz Fanon (2008) radicaliza essa crítica ao mostrar como essas projeções operam como fantasias do imaginário branco, que moldam e limitam a subjetividade negra. A partir disso, podemos compreender que, quando Paulo é visto como ameaça imediata e César como homem de família (pelo poder institucional da polícia), mesmo após cometer violência, estamos diante de uma lógica racial que regula quem pode ser redimido e quem deve ser descartado. Fanon (2008), Mbembe (2018) e Kilomba (2019) convergem ao afirmar que a desumanização do homem negro não causa crise moral no poder, porque esse corpo já foi previamente expulso da esfera do humano. Kilomba (2019) destaca que os

sujeito negro torna-se aquilo ao que o sujeito branco não quer ser relacionado. Enquanto o sujeito negro se transforma em inimigo intruso, o branco torna-se a vítima compassiva, ou seja, o opressor torna-se oprimido, e o oprimido o tirano. Esse fato é baseado em processos nos quais partes cindidas da psique são projetadas para fora, criando o chamado ‘outro’, sempre como antagonista do ‘eu’ (self). Essa cisão evoca o fato de que o sujeito branco de alguma forma está dividido dentro de si próprio, pois desenvolve duas atitudes em relação à realidade externa: somente uma parte do ego - a parte ‘boa’, acolhedora e benevolente - é vista e vivenciada como ‘eu’ e o resto - a parte ‘má’, rejeitada e malévola - é projetada sobre o outro como algo externo. (Kilomba, 2019, p. 34-37).

Como observa Rolf Malungo de Souza (2018) “a masculinidade negra é constantemente colocada à prova, sendo necessário reafirmá-la em contextos onde o prestígio é negado ou minimizado. Essa reafirmação ocorre através de práticas culturais, discursos e comportamentos que buscam legitimar o homem negro como sujeito pleno.” (p. 45). O que ele nos propõe, portanto, é uma leitura da masculinidade negra não como reprodução do poder patriarcal branco, mas como reinvenção possível, em meio à exclusão e à negação, por meio de saberes e práticas cotidianas que reconectam corpo, comunidade e ancestralidade. Portanto, a masculinidade negra não se encerra em sua estigmatização. Ela é também potência, ruptura, reexistência. Não é uma identidade fixa, mas um território de disputas, onde se pode criar, resistir e reinventar formas de estar no mundo.

3.5. Violência simbólica

Relatei anteriormente como algumas situações que presenciei em comunidades quilombolas estavam interligadas ao uso de whatsapp, facebook e instagram, não só na minha participação, mas também em como a história se compunha. É o caso de, pelo menos, duas histórias que vemos relatar a seguir, assim como nos casos de violência acima, elas serão anonimizadas, não para preservar os sujeitos que cometem as violências, mas para

preservar as comunidades e as pessoas que nela vivem. Isto porque, deve-se detalhar, é muito comum que as instituições jurídicas busquem confundir os casos com as comunidades, numa lógica semelhante ao racismo, onde um negro aleatório incorre em sofrer todas as mazelas do racismo por causa de outro negro que cometeu algum ato em outro lugar, o que não se assemelha com os brancos. Afinal, ninguém muda de calçada quando um branco está vindo, não é mesmo?

O primeiro caso em questão se desenrola em uma comunidade quilombola e ultrapassa os limites territoriais dessa comunidade, estendendo-se aos grupos de *WhatsApp*, após uma eleição interna para a escolha do novo presidente da associação. O processo eleitoral, inicialmente concebido como uma expressão democrática da vontade da comunidade, resultou em tensões que geraram conflitos significativos. Parte dos membros que não obteve sucesso nas eleições iniciou uma série de retaliações contra os vencedores, com destaque para Dolores, uma mulher quilombola considerada a principal articuladora da vitória do grupo vencedor, evidenciando que o uso de figuras armadas e mensagens de intimidação pode ser lido como expressão de uma masculinidade que legitima o poder pelo medo e pela imposição, mesmo em ambientes quilombolas. Era nítido para mim, que a postura de Samuel revela uma forma de masculinidade patriarcal, centrada no controle, na dominação e no uso da violência simbólica para afirmar autoridade.

O que se iniciou como simples insatisfação evoluiu para um cenário de ameaças explícitas. Dolores passou a receber mensagens contendo figurinhas de pessoas armadas e textos que insinuavam que as questões seriam resolvidas “na base da bala”. Ela fez questão de me mostrar todos os *prints* que tinha da conversa, e na minha opinião, já eram assustadoras e comprometedoras, mas a princípio, Dolores não se intimidou com essas ameaças, ignorando os primeiros sinais de hostilidade. No entanto, essas manifestações não cessaram; pelo contrário, elas se intensificaram em frequência e agressividade. Com o tempo, Dolores passou a ouvir áudios de ameaças que circulavam na comunidade e, posteriormente, nas redes sociais.

Em seus discursos pessoais, Samuel, outro morador da comunidade, muitas vezes se distanciava da identidade quilombola que ele, teoricamente, representa. De forma contraditória, ele almejava transformar a comunidade em um projeto de turismo que não se coadunava com os valores e as lutas históricas do quilombo, contaram-me outros integrantes da comunidade. Sua busca por uma nova identidade para a comunidade, mais voltada para interesses pessoais e menos centrada no legado quilombola, acabou por provocar divisões internas - vale salientar, que não era como se a ideia de turismo já não estivesse estabelecida

na comunidade e até de forma individual, por alguns quilombolas. García Canclini (1995), ao tratar do hibridismo cultural, aborda como as culturas não são entidades estanques, mas sim processos dinâmicos de troca e adaptação. O conceito oferece uma perspectiva valiosa para entender o desejo de Samuel de reconfigurar a identidade quilombola. A tentativa do homem de transformar a comunidade em um produto turístico⁶⁴, no qual a identidade quilombola é diluída e ressignificada para atender a interesses externos ou pessoais, em detrimento de uma visão coletiva e histórica da comunidade.

As inverdades disseminadas por Samuel, as *fake news*, que distorciam a história de Dolores e de sua gestão, ganharam força, alimentando ainda mais a polarização. As memórias da comunidade, que antes eram compartilhadas de maneira coletiva, passaram a ser reinterpretadas sob a ótica de Samuel, sendo distorcidas e recontadas para atacar a credibilidade de Dolores. Membros da família de Dolores passaram a sofrer preconceito de maneira massiva na cidade onde a comunidade está localizada, sendo perseguidos até mesmo em unidades de saúde. A violência simbólica, que inicialmente se manifestava de forma velada, tornou-se física e psicológica, culminando em uma situação em que as acusações e ameaças só cessaram quando o caso chegou às instâncias judiciais.

No caso de Dolores, Samuel se utiliza do poder do discurso, amplificado pelas plataformas digitais, para criar uma versão alternativa da realidade, desacreditando a liderança de Dolores e atacando a memória coletiva da comunidade quilombola. Michael Foucault (1979) demonstra, em sua teoria de “poder e discurso”, como os discursos dominantes são usados para construir realidades, manipular percepções e deslegitimar sujeitos. O uso de fake news e ameaças simbólicas funciona como uma ferramenta para desestabilizar a autoridade política e moral de Dolores, o que reflete o poder de quem controla a narrativa. Essa manipulação discursiva também evidencia uma masculinidade performativa, que se exerce sobre o espaço simbólico e busca reconfigurar a autoridade feminina através da intimidação.

Dolores, enquanto liderança negra quilombola, foi alvo de uma prática recorrente nas relações de poder racializadas e patriarcais: o desacreditamento sistemático de sua palavra, sua história e sua autoridade política. O que poderia parecer uma simples disputa por espaço ou divergência política, revela, na verdade, uma lógica histórica atravessada por processos coloniais e de gênero que operam ainda hoje. A tentativa de silenciar Dolores, de esvaziar suas conquistas e de disseminar mentiras sobre ela, encontra respaldo em uma longa

⁶⁴ Nem Samuel e nem Dolores me contaram exatamente o que seria o projeto de turismo apresentado pelo quilombola.

trajetória de deslegitimação da mulher negra como sujeito de razão. Essa dinâmica permite refletir sobre como certas formas de masculinidade podem se alinhar a padrões patriarcais coloniais, reproduzindo violência simbólica dentro do próprio quilombo.

Trata-se de um mecanismo bem identificado pela antropologia crítica, que compreende o descrédito como uma das formas mais sofisticadas de violência simbólica (Bourdieu e Passeron, 1979).

“A violência simbólica é uma violência suave, que é invisível para quem a exerce, mas que age de maneira estruturante e impositiva sobre aqueles que a sofrem. Ela se inscreve nas relações sociais através da imposição de significados e categorias de percepção que são aceitos como naturais, mesmo por aqueles que são dominados. Em outras palavras, ela atua através da interiorização das normas culturais, levando os dominados a aceitar as regras que perpetuam sua subordinação” (Bourdieu e Passeron, 1979, p. 65).

Como aponta Bourdieu e Passeron (1979), a violência simbólica atua por meio da imposição de significados e valores legitimados socialmente como neutros, mas que, na realidade, reproduzem desigualdades estruturais. Essa forma de violência não recorre à coerção física direta, mas age de modo invisível, sendo aceita inclusive pelos próprios dominados como se fosse natural - semelhante a Dolores não se movimentar para resolver, logo de início, quando Samuel enviava gifs e figurinhas de armas para ela.

Em contextos de disputa por poder nas comunidades quilombolas, essa lógica se manifesta também nas reações de determinados sujeitos frente a sucessivas derrotas políticas. Nesses casos, experiências acumuladas de frustração podem se converter em ressentimentos, não no sentido estritamente emocional, mas como afetos políticos que moldam a forma como os sujeitos se relacionam com o poder. Como analisa Francis Fukuyama (2018), essa “política do ressentimento” surge quando grupos ou indivíduos sentem que sua dignidade foi negada ou diminuída, e passam a reagir por meio da reconfiguração simbólica de suas posições no mundo. Esses afetos, quando atravessados por estruturas de exclusão racial e de gênero, tornam-se combustível para a reprodução de violências simbólicas e materiais, especialmente quando mediadas por figuras que buscam reafirmar seu lugar no sistema social. O ressentimento mobilizado por Samuel articula-se à construção de uma masculinidade marcada pela reivindicação de controle, como se sua autoridade masculina dependesse da subjugação simbólica de mulheres e de rivais políticos.

Embora a gestão de Dolores tenha trazido benefícios concretos à comunidade, Samuel nutria um desejo constante de mudança, mais voltado para seus próprios interesses e uma visão de futuro, isso, por si só, não deveria ser resultado de uma ruptura envolta de mentiras. Ou seja, quando essas figuras que se sentem derrotadas ou excluídas buscam

reconstruir as narrativas de poder a seu favor. Samuel, após sucessivas derrotas nas disputas políticas, se vê imerso em ressentimentos, o que o leva a adotar uma postura agressiva e deslegitimadora em relação à liderança de Dolores.

Foi crescendo um ódio contra mim, eu ficava sabendo que ele falava de mim, mas até aí tudo bem, faz parte da política, não é? Agora ficar inventando coisas, fazendo histórias... É complicado! Complicado também porque porque acaba atingindo outras pessoas da comunidade, da família, um sobrinho meu foi acusado de roubar um celular na UPA, a sorte foi que tinha testemunha, mas até esclarecer a coisa já estava espalhada e nem o segurança da UPA, que o viu nascer e crescer, defendeu ele, pelo contrário, acusou ele, tudo isso por causa desta disputa, porque um lado vira a cara para o outro e parece que deseja que o outro se ferre. **(Dolores, 2024)**

A violência simbólica é definida por tensões históricas de racismo, patriarcado e colonialidade, o uso de plataformas digitais, como o *WhatsApp*, para difamar e desacreditar a liderança de Dolores, reflete uma tecnologia de deslegitimação que não apenas ataca a figura política, mas também a memória coletiva da comunidade quilombola. Esse fenômeno é, na verdade, um campo de batalha onde se disputam as narrativas de poder (Toscano, 2023). Utilizo o autor, que compreende que existem formas de violências simbólicas que perpetuam mesmo dentro de democracias, para pensar em como elas se “perpetuam” dentro estrutura quilombola.

Em especial no caso das mulheres negras, essa violência adquire contornos específicos. Como afirma Grada Kilomba (2019), negar a palavra da mulher negra é negar sua humanidade, é tratá-la como corpo sem mente, como emoção sem razão, como presença sem autoridade. Kimberlé Crenshaw (1991), por sua vez, já havia nomeado esse processo como parte de uma lógica interseccional, onde o racismo e o sexismo se sobrepõem, tornando a experiência da mulher negra sistematicamente invisibilizada e vulnerável. Dolores não era atacada apenas como liderança política, mas também enquanto mulher, negra, e autônoma. E justamente por articular essas dimensões, tornou-se alvo preferencial de uma série de violências simbólicas, digitais e afetivas, que buscavam não só sua destituição institucional, mas sua desmoralização como pessoa diante de sua comunidade quilombola. Ao espalhar mentiras, memes violentos e desinformação sobre Dolores, seus opositores não estavam apenas competindo politicamente, estavam disputando a verdade.

Essa operação discursiva se articula ao que denominei de hermenêutica dos corpos (Santana, 2022): um regime interpretativo que autoriza ou invalida certos sujeitos a partir da forma como seus corpos são racializados, generificados e situados socialmente. Dolores, enquanto mulher, negra e liderança política, carrega um corpo lido como inverossímil, desautorizado e, portanto, descartável. Sua palavra é constantemente submetida à dúvida, sua

razão é tida como emocional, sua presença como incômoda. O ataque à sua narrativa, portanto, não se dirige apenas ao conteúdo de suas ações, mas à legitimidade de sua existência como sujeito epistêmico. Grada Kilomba (2019) já nos alertava sobre isso ao afirmar que, em sociedades racializadas, o ato de falar, sobretudo em espaços de poder, é sistematicamente negado à mulher negra. Falar, para essas mulheres, é um gesto de resistência, pois elas vivem sob a constante interdição da fala e do saber.

A descredibilização de Dolores, portanto, não é um gesto isolado: é parte de uma tecnologia social de silenciamento que coloca em dúvida a inteligência, a autoridade e a memória da mulher negra quilombola, sobretudo quando ela ocupa posições de liderança. Ao negar a ela o lugar da fala legítima, seus opositores ativam uma estrutura de violência epistêmica que busca apagá-la do debate político e da própria história da comunidade. Como bem aponta bell hooks (2004), o patriarcado racializado se alimenta da exclusão das mulheres negras dos espaços de poder e da crença de que elas não são confiáveis, não são razoáveis, não são dignas de escuta. Dolores rompeu com isso ao se tornar voz ativa da comunidade. E por isso, o ataque foi tão brutal, porque não era apenas sobre o poder formal da presidência da associação, mas sobre quem pode falar em nome do quilombo, quem pode representar a coletividade, quem pode decidir.

Assim, desacreditar Dolores não foi um gesto isolado, mas um sintoma de um sistema que, mesmo dentro das comunidades negras, ainda reproduz as lógicas coloniais que silenciam, desqualificam e punem mulheres negras quando ousam liderar. O que está em jogo, portanto, não é apenas o nome de uma mulher. É toda uma disputa sobre os limites da representatividade, da autoridade política e da produção de memória coletiva dentro dos quilombos e além deles.

A gramática afetiva da tecnopolítica, proposta por Letícia Cesarino (2022), também é fundamental para compreender o impacto das plataformas digitais no desenrolar deste conflito. A argumentação de Cesarino (2022) sugere que plataformas digitais como o WhatsApp favorecem formas de engajamento pautadas mais por afetos polarizantes do que por argumentos racionais ou contextos históricos compartilhados. Samuel utiliza o *WhatsApp* para construir uma narrativa emocionalmente carregada, que não busca convencer por meio da lógica ou da razão, mas pela performance virtual.

E isso ocorre por dois motivos: o meio de comunicação mais rápido hoje é a internet; e porque existe um espelhamento com as políticas e posturas nacionais de fazer política. As mensagens, figurinhas e áudios ameaçadores, como símbolos de violência, tornam-se formas de engajamento emocional, onde a verdade é subjugada ao efeito que as

mensagens causam nos indivíduos. Esse fenômeno se alinha com a análise de Cesarino (2022), que destaca como os afetos são mais poderosos do que os fatos em contextos de polarização política.

Assim, Samuel manifestou o desejo de se tornar líder da comunidade quilombola, mas, ao mesmo tempo, utilizava-se da formulação de mentiras, aterrorizava a mulher com a possibilidade de violência armada e se aliava a políticos locais de extrema direita, cujas posições, claramente contrárias aos direitos das comunidades quilombolas, representavam uma ameaça real para a luta e a preservação desses direitos, e basicamente enxergavam os integrantes da comunidade como os “problemas da comunidade”. Disse-me Dolores, *“passamos a ser mais vistos ainda como possíveis criminosos, porque agora tinha alguém da comunidade dizendo mentiras sobre a gente, inventando coisas que eram espalhadas pelos aliados fora da comunidade”*.

Essa aliança com pessoas externas à comunidade não é um problema em si, mas torna-se contraditória quando esses políticos buscam retirar direitos fundamentais da comunidade, como a educação escolar quilombola, o acesso à saúde pública específica para quilombolas e apoiam a expansão imobiliária promovida por membros da cidade dentro dos limites do quilombo, afetando diretamente sua territorialidade e autonomia.

Assim, o sujeito, cuja relação com a identidade quilombola é frágil e contraditória, tenta redesenhar os horizontes comunitários com base em interesses próprios, travestidos de inovação. Frantz Fanon (2008), nos ajuda a compreender como Samuel busca negar a negritude e se distanciar da identidade quilombola, esvaziando seu significado político e histórico. O autor explica como indivíduos ou grupos que se vêem marginalizados ou oprimidos, ao negarem suas próprias identidades, acabam reproduzindo a lógica colonial que os submete.

Deste modo, o caso de Dolores exemplifica como as disputas políticas nos quilombos são atravessadas pela gramática digital da guerra cultural (Cesarino, 2022), revelando as camadas de complexidade que afetam o exercício da liderança negra feminina em territórios tradicionais. Dolores, como liderança feminina negra, se vê deslegitimada pela retórica de Samuel e também pelas formas de violência simbólica que ainda prevalecem em muitos espaços tradicionalmente dominados por homens.

O segundo caso - de outra comunidade quilombola - que quero tratar aqui também se desenrola nos meios digitais, desta vez, no *Instagram*, e revela um conflito profundo sobre pertencimento, identidade racial e disputa política dentro de uma comunidade quilombola. Trata-se de um grupo de moradores que, embora descendam de uma das famílias fundadoras

do quilombo, residam em território quilombola e usufruam dos direitos coletivos conquistados, recusam-se a serem reconhecidos como quilombolas ou mesmo como negros ou pardos, reivindicando para si uma identidade branca - conforme me informou uma quantidade distinta de integrantes da comunidade.

Este entendimento existe, muito porque, esses indivíduos estão alinhados discursivamente à retórica da extrema-direita; essas pessoas constroem publicamente uma narrativa de pertencimento ao bairro urbano, negando a existência do quilombo enquanto espaço político, histórico e coletivo, ainda que suas casas, histórias e corpos estejam enraizados nesse chão. Ao buscar alinhamento com lógicas externas, esses homens exercem uma masculinidade estratégica, moldada por normas patriarcais e raciais, que se distancia da coletividade negra para se legitimar socialmente. Apropriam-se dos benefícios advindos da luta quilombola, mas deslegitimam os sujeitos que os tornaram possíveis - foram, por exemplo, parte das primeiras pessoas a tomar vacina da COVID-19, tentando, inclusive, tomar antes mesmo dos mais velhos da comunidade quilombola⁶⁵, mas se negam a dizer que são quilombolas. *“Usufruem dos frutos, mas negam a árvore”*, como me disse um dos interlocutores. Essa lógica contraditória, de se beneficiar da política quilombola enquanto a rejeita, opera a negação ativa da negritude como lugar legítimo de valor, pertencimento e agência. Sendo basilar a rejeição individual ou auto-ódio, fomentada numa prática socialmente estruturada, que transforma a negação da identidade negra em uma estratégia de sobrevivência e mobilidade em uma sociedade que associa negritude à subalternidade.

Vale salientar que esse alinhamento ao conservadorismo, não é apenas retórico, isto porque essas pessoas constroem alianças com vereadores locais de direita ou extrema-direita, figuras que surgem nas eleições prometendo apoio e visibilidade, mas que, após eleitos, rapidamente se dissipam. A troca, quando ocorre, costuma se dar por cargos institucionais pontuais, favores e garantias frágeis, muitas vezes mais simbólicas do que materiais. É uma política baseada na promessa, no uso da expectativa como moeda. Não por acaso, essas pessoas exercem, em muitos casos, profissões historicamente associadas ao aparato de controle estatal e ao conservadorismo moral, como agentes policiais ou militares, espaços que, no Brasil, têm se mostrado amplamente alinhados à retórica autoritária, como já abordado.

⁶⁵ O caos gerado pela pandemia de COVID-19 trouxe muitas confusões para pequenas cidades, incluindo esta comunidade quilombola, que perdeu muitos idosos durante a crise. Nesse contexto, foi necessária uma articulação entre os líderes quilombolas e os agentes de saúde locais para garantir o cumprimento das normativas governamentais, que estabelecem como prioridade a vacinação de pessoas com 60 anos ou mais, especialmente aquelas institucionalizadas. Essa intervenção foi fundamental para resolver as confusões geradas por uma parte da comunidade quilombola, que inicialmente resistiu a essas medidas.

No Instagram, os membros desse grupo postam festas, legendas e comentários que debocham da ideia de comunidade quilombola. Apropriam-se de estéticas urbanas e códigos visuais da branquitude, afastando-se não apenas de um pertencimento étnico-racial, mas do próprio ethos político da coletividade. Ao mesmo tempo, articulam-se politicamente para enfraquecer as lideranças negras e quilombolas, tentando frear conquistas e enfraquecer os laços comunitários.

A resposta da maioria da comunidade quilombola, no entanto, tem sido se organizar, inclusive politicamente. Assim como em outras comunidades quilombolas que visitei, vi surgir candidaturas internas, pessoas pretas que se mobilizam para disputar os rumos da associação comunitária. Embora essas pessoas nem sempre consigam se eleger nos espaços externos à comunidade, são amplamente legitimadas internamente, e a organização se torna um instrumento de resistência frente ao apagamento.

Para Lélia Gonzalez (1984) essa é a lógica perversa do racismo brasileiro, negar a existência do racismo ao mesmo tempo em que o reforça cotidianamente, assim, o sistema permite ao sujeito negro se reconhecer como “moreno”, “mestiço” ou “quase branco”, desde que silencie sobre sua negritude e se alinhe aos valores da branquitude. O que se vê aqui é justamente isso: a autonegação racial funcionando como uma *commodity*, um passaporte para algum tipo de inclusão, que é sempre precária e condicional. Mais do que uma negação de identidade, trata-se da recusa dos vínculos históricos e comunitários que sustentam a existência daquele território.

O discurso construído por esse grupo tenta reconfigurar a memória coletiva a partir de uma lógica individualista e elitista, baseada em valores da branquitude urbana. Essa disputa, portanto, não é apenas sobre identidade, mas sobre a concepção e a posse do território. A negação do quilombo está intimamente relacionada à transformação do território em um “bem individual” ou “para alguns” - como se apresenta ao negar que parte territorial da comunidade seja quilombola⁶⁶ - em oposição à relação tradicional de posse coletiva que caracteriza a identidade quilombola. A política identitária em questão está questionando qual memória será autorizada ou qual política será legitimada, articulando à conversão do território em mercadoria e propriedade, o que coloca em jogo quem terá direito de representar o quilombo e de controlar o espaço que historicamente pertence à comunidade.

Nesse processo, aos negros das comunidades quilombolas, os sujeitos brancos, inclusive políticos locais, desempenham papel ativo: oferecem reconhecimento, favores e

⁶⁶ Entre as justificativas para essa negação estava o fator de que membros da comunidade não eram negros retintos, devida a misigenação histórica.

alianças aos pardos, desde que eles abandonem os corpos, as linguagens e as alianças negras retintas. Como lembra Gonzalez (1984), a branquitude no Brasil opera por cooptação e acolhe o pardo quando ele serve para diluir a potência política da negritude, mas o descarta assim que se torna inconveniente. E pardo, que fique evidente, não branco. É assim que esses sujeitos são visto, a contragosto de si: *“quantas vezes vimos brigas no posto de saúde, quando a enfermeira branca anota na ficha dessas pessoas como “preto” ou “pardo”, quantas vezes escutamos que era racismo não colocar branco na ficha deles - dos quilombolas - , uma ladainha horripilante”*, contou-me um interlocutor da comunidade.

A estrutura colonial das cidades de Santa Catarina, sempre criou o que Mamdani (2020) observou como uma divisão entre "nativos" e "colonizadores", que ainda perdura nas relações de poder modernas. No entanto, essas categorizações não se aplicam de forma simples no contexto quilombola. O “nativo” no discurso colonial pode ser entendido de maneira diversa, não se limitando apenas aos indígenas ou aos habitantes originários da terra. No caso das comunidades quilombolas, essa divisão se complexifica. Por um lado, temos aqueles que se identificam com o “legado” quilombola, os quais buscam manter e reforçar suas tradições e vínculos com o território; enquanto, por outro, há indivíduos que rejeitam essa identidade em nome de uma identificação com uma lógica branca/urbana. Esses indivíduos, muitas vezes, tentam dissociar-se da herança quilombola, buscando um pertencimento que está em desacordo com a história de resistência da comunidade. Nesse processo, a violência simbólica não opera apenas internamente na comunidade, mas também se manifesta em disputa sobre identidade e pertencimento. Essa dinâmica de negação e aceitação está profundamente enraizada nas estruturas de colonialidade, onde as tentativas de “dissociação” de uma identidade quilombola podem ser vistas como uma continuação das tensões coloniais.

É justamente nesse terreno instável que os ataques à comunidade quilombola ganham força: através de postagens, memes, articulações políticas e discursos de ódio. A negação do quilombo, aqui, não é apenas territorial ou burocrática, é negação do pertencimento negro como projeto político de vida. Deste modo, o ressentimento, como violência simbólica, tem como estratégia a tentativa de enfraquecimento das comunidades quilombolas.

O "enfraquecimento" dos laços comunitários nas comunidades quilombolas não pode ser compreendido apenas por uma ótica social ou econômica, mas deve ser analisado, antes de tudo, como uma estratégia política. Esse fenômeno adquire uma dimensão ainda mais significativa quando refletimos sobre o quilombo como um espaço situado em contexto

urbano, especialmente em cidades que se orgulham de sua origem germânica e/ou italiana, como ocorre em diversas cidades catarinenses.

Nesse contexto, emerge um equívoco recorrente nos estudos sobre quilombos: a tentativa de delimitar geograficamente uma comunidade quilombola, atribuindo-lhe uma localização específica, como se o quilombo “pertencesse” a uma cidade. Contudo, essa concepção espacial ignora o fato histórico de que muitos quilombos estavam presentes na região muito antes da formação das cidades que hoje os cercam. São vários os exemplos no estado de Santa Catarina, como São Roque, Invernada dos Negros, Ribeirão do Cubatão, Vidal Martins, Toca, todos ilustrando essa prematura territorialização, pois, embora possuam nomes contemporâneos, os quilombos já existiam muito antes do surgimento dessas cidades. Se existe delimitação é porque o capitalismo venceu, mas, nesta lógica, *toda* aquela terra é quilombola, São Roque nasce antes de Praia Grande, por exemplo. Ou seja, as cidades emergem ao redor do quilombo, não ao contrário, ainda que pareça utópico, são as cidades brancas que deveriam ser delimitadas⁶⁷.

3.6. Lugares à mesa e pedras no caminho

Esse erro geográfico, mencionado no subcapítulo anterior, gera uma divisão entre os quilombolas e o tecido urbano, configurando uma linha de pertencimento que favorece os indivíduos alinhados ao “lado branco” da sociedade. Essa dinâmica de pertencimento se manifesta até mesmo quando um único indivíduo do quilombo, ao ser cooptado por esse sistema, passa a transitar pelas esferas de poder da cidade, ou seja, navega na sedução da branquitude que lhe garante um micropoder e um lugar à mesa, ainda que esse possa ser questionável quanto ao valor empregado para conseguir tal conquista; e a realidade de possibilidade de realmente se ter um lugar: é o caso de Josué.

Vale salientar antes de tudo que: aqui, a masculinidade de Josué se manifesta na forma como ele mobiliza autoridade e presença masculina para ocupar espaços urbanos e institucionais, consolidando seu poder.

Conforme relatos de sua familiar, Ametista, e de outros interlocutores, a ascensão de Josué ao poder foi acompanhada de um distanciamento das demandas comunitárias. Inicialmente, ele foi convidado pelo governo municipal local, em eventos em combate ao

⁶⁷ Não estou negando o papel importante dos indígenas nessa composição, se voltarmos mais no tempo, pertence a eles todo o país. Mas estou demonstrando como as relações se estabeleceram diante e depois da colonização brasileira. Também não estou negando toda discussão do capítulo anterior, estou aplicando a lógica capitalista de demarcação de terra a ela mesma.

racismo e a participar de discussões sobre a população negra e os quilombos, sendo aclamado e reconhecido como uma liderança fora do contexto da comunidade. No entanto, esses convites haviam sido feitos para todos os integrantes da comunidade, não apenas restritos a Josué, como descobriu Ametista tempos depois. O homem, no entanto, não repassava os convites e ia aos eventos demonstrando ser enviado pelo quilombo. As televisões locais, por exemplo, frequentemente o apresentavam como porta-voz exclusivo da comunidade. A performance masculina de Josué se articula com estratégias de visibilidade racial e autoridade social, reforçando a percepção de liderança incontestável.

Informações sobre reuniões com a prefeitura eram mantidas em sigilo, não sendo compartilhadas com os demais quilombolas. Quando surgiram questões práticas, como a criação de uma escola quilombola, Josué passou a ser o principal interlocutor junto à prefeitura. Juntos, decidiram que não seria criada uma escola quilombola naquela região. Para os membros da comunidade, essa decisão foi um golpe devastador, o que os levou a ameaçar recorrer ao Ministério Público para garantir o direito à educação quilombola. Segundo Ametista, a ação do homem causa um problema estrutural dentro da comunidade, o que motivou uma reorganização para tentar reverter a situação, ainda que entendessem que esse “problema” já havia sido identificado pelos membros municipais e que seria utilizado por eles, sempre que desejassem negar algum direito a comunidade, ou seja, Josué seria a forma de desestabilizar a comunidade politicamente e garantir que eles estavam consultando-os, como garante a lei, uma vez que fossem colocados diante do MP. Essa autoridade masculina é construída pelo reconhecimento externo e pela internalização de um papel de liderança que se supõe natural entre os homens, mesmo quando prejudica a coletividade.

Além disso, ao tentar delimitar os territórios quilombolas, Josué e os responsáveis pela elaboração do documento de certificação para ser enviado ao FCP, negou outras partes da comunidade, segundo Ametista *“ele incluiu somente ele e o núcleo familiar dele, irmãos, sobrinhos e enfins... com isso, muitos direitos básicos foram perdidos, como cesta básica para a quem precisa, vacina da COVID-19, não foram acessados pelo outro lado da família, o meu, inclusive”*, assim tentaram negar uma parte da comunidade, argumentando que essa parte não se encaixaria na definição tradicional de quilombo por ter relações interracialiais, um dos exemplos - isto porque, em uma das justificativas apontadas nas discussões, seus familiares eram negros não retintos, diferente do próprio Josué ou ainda por esse acreditar ser “o dono” do quilombo. Essa postura, embora não seja inédita na região, foi vista como uma traição, especialmente por Ametista, que destacou que Josué, em sua própria história, havia sido casado com uma pessoa branca. Para modificar e conseguir convencer a FCP que se

tratava de um erro do Josué, Ametista precisou apresentar um quadro com árvore genealógica com comprovação documental para comprovar com base no próprio entendimento de Josué que se ele era quilombola, aquelas outras pessoas, seus familiares também eram. Demonstra-se uma masculinidade imposta para centralidade de decisão: o corpo masculino negro é associado à autoridade e à definição dos limites do coletivo, reforçando hierarquias internas.

Esse episódio ilustra a complexa dinâmica entre pertencimento, identidade e poder nas comunidades quilombolas, demonstrando como as relações de raça e pertencimento podem transformar a luta por direitos em um campo de disputas internas, onde as fronteiras entre os “nós” e os “outros” se tornam cada vez mais tênues e negociadas. O conceito de pertencimento nas comunidades quilombolas é fluido e não se limita a uma definição rígida de quem é “dentro” ou “fora”. Como observa Miriam Hartung (2013), às categorias de “de dentro” e “de fora” nas comunidades quilombolas não são simples oposições de inclusão e exclusão, mas refletem uma multiplicidade de vínculos sociais que incluem “não apenas os parentes consanguíneos, mas também os parentes por afinidade, compadres, comadres, afilhados, padrinhos e madrinhas” (Hartung, 2013, p. 335). Encontrei essa relação em muitas comunidades quilombolas desta pesquisa, sendo as categorias variadas. Lu Kilombola da Aldeia ao me apresentar seu marido, disse-me que ele era “quilombola por casamento”. Muitos dos meus alunos na LEEQ, casados com quilombolas da Invernada dos Negros ou de Campos do Poli, chamam-se de “quilombolas indiretas”. Ambos os casos são relacionados para diferenciar a linha hereditária quilombola, mas também para trazer os “outros” para “dentro”.

Essa complexidade desafia as noções convencionais de pertencimento, que o Estado e as políticas públicas frequentemente tentam fixar com base em critérios rígidos, como a linhagem direta dos ex-escravos ou a definição territorial estrita. Essa fluidez no conceito de pertencimento, de acordo com Hartung (2013), reflete a ideia de que as relações sociais são dinâmicas e múltiplas, e não se reduzem ao conceito de “herdeiros diretos” ou “descendentes”. Ao contrário do modelo estatal que classifica as pessoas de maneira rígida, a realidade vivida nas comunidades quilombolas é mais inclusiva, permitindo que as pessoas possam “ser E não ser” parte da comunidade, como destaca a autora: “as pessoas podem, ao mesmo tempo, ser E não ser membro de uma mesma comunidade” (Hartung, 2013, p. 337). Esse lugar pode estar relacionado a muitas questões e visto de muitas formas, como no caso acima apresentado.

Essa visão de multiplicidade e variabilidade no pertencimento é crucial para entender as disputas internas dentro das comunidades quilombolas, pois as disputas sobre quem pertence e quem não pertence muitas vezes envolvem mais a negociação dos vínculos sociais do que a exclusão de indivíduos. Muitos dos meus interlocutores não tem residência fixa nas comunidades, por motivos diversos: Roselete, em Ribeirão do Cubatão, é professora da UFSC, retorna toda sexta ou sábado para a comunidade e volta na segunda para o trabalho; Edson, de Invernada dos Negros, tem como residência neste momento, após anos morando no quilombo, a cidade de Campos Novos. Emerson, de Fortunato, neste momento também mora fora da comunidade também. Todos os citados mantêm vínculos perenes com suas comunidades e têm força política importante dentro das comunidades a que pertencem.

A negação de uma parte da comunidade quilombola por causa de relações interracialias, que muitas vezes ocorre dentro dessas disputas internas, está em consonância com as críticas de Sueli Carneiro (2003) sobre a violência simbólica no Brasil. Carneiro denuncia como a sociedade racialmente hierarquizada marginaliza os sujeitos negros, impondo uma ideia de pertencimento que muitas vezes exclui os que não se encaixam nos padrões de identidade racialmente impostos. No entanto, como Hartung aponta, as categorias de pertencimento em comunidades - como a Invernada Paiol de Telha, comunidade quilombola da pesquisa da autora - operam por inclusão, não por exclusão. A concepção de “ser e não ser” parte da comunidade não é um equívoco ou uma confusão, mas uma forma de pensar o espaço e as relações sociais como sendo múltiplos, variáveis e transitivos, refletindo as vivências e as relações sociais estabelecidas (Hartung, 2013, p. 352). A ação de Josué, nesse contexto, parece destoar das dinâmicas tradicionais das comunidades quilombolas. Ao concordar com a perspectiva da antropóloga, percebo que as relações dentro dessas comunidades são fundamentadas na inclusão, e não na exclusão. Ao adotar uma postura excludente, Josué não só se distancia dessa compreensão, mas também parece se afastar dos princípios quilombolas, colocando em segundo plano os vínculos de pertencimento em favor de interesses políticos, vide suas falas:

Quando fomos fazer a pesquisa na Comunidade, achamos que conseguiríamos um bom diálogo com ele. Para nossa surpresa, ele disse que não aceitava nenhum tipo de pesquisa sobre a comunidade, como se fosse ele que desse autorização e que nunca reconheceria [outro lado] como quilombola e que aquele quilombo é dele, absurdo, não (Ametista, 2025).

Esse episódio ilustra a complexa dinâmica entre pertencimento, identidade e poder nas comunidades quilombolas, demonstrando como as relações de raça e pertencimento podem transformar a luta por direitos em um campo de disputas internas, onde as fronteiras

entre os “nós” e os “outros” se tornam cada vez mais tênues e negociadas. Vale destacar, que a situação acima discutida, como visto, não é exclusividade de uma ou outra comunidade, mas perpassa muitas histórias e pesquisas antropológicas. Por isso Hartung (2013), nos ajuda a compreender que a perspectiva da antropologia deve tomar como princípio a desestabilização dessas categorias dominantes, tentando compreender a diferença nos seus próprios termos e sem reduzir as formas de vida e identidade quilombola às lógicas excludentes do Estado - que capta e utiliza os sujeitos para que se reproduza sua lógica e se subverta, desestabilize, debilite e deteriore a comunidade por dentro. Não estou chamando Josué de vítima do estado ou sem agência em suas ações, mas apontando que as tensões internas da comunidade, que devem ser consideradas em suas particularidades e autonomia do grupo, e que categorias externas não podem ser impostas de cima para baixo (Buti, 2013), ignorando-se como o poder influencia seus usos.

Além disso, a tensão entre a identidade quilombola e a exclusão de membros da comunidade com base em relações interracializadas está intimamente ligada às ideias de produção de racialidade, conforme Denise Ferreira da Silva (2007). A autora argumenta que não se trata apenas de racismo estrutural, mas também do processo de produção de racialidade como um dispositivo foucaultiano, isto é, um conjunto de conhecimentos produtivos que cria uma noção universal de racialidade com dimensões políticas, simbólicas, econômicas e sexuais, como será discutido a seguir.

A dinâmica de liderança de Josué, especialmente a ideia de dominação carismática (Weber, 2004), onde um “líder” é reconhecido pela sua comunidade como uma figura de autoridade importante, mas ao mesmo tempo como uma pessoa que tem sua liderança imposta, revela uma hegemonia masculina que se sustenta sobre a percepção de competência e status racial, tornando difícil contestar a autoridade do homem negro retinto. Segundo Ametista, a maior dificuldade para interpor Josué ocorre porque ele é homem, e muitas pessoas da comunidade, entrelaçadas com ele por serem familiares - são irmãs ou sobrinhas dele⁶⁸ -, acreditam que um homem não pode ser questionado e que deve seguir seus ensinamentos, como um *líder*. Esse fenômeno revela uma dinâmica social e cultural enraizada nas normas de gênero e autoridade da sociedade mais ampla.

Existe uma perspectiva crucial para entender o distanciamento dos membros quilombolas, como Josué, que, ao tentar adaptar-se ao sistema urbano, se afasta das lutas históricas pela preservação da identidade quilombola. O processo de resistência ao

⁶⁸ Todos têm parentesco, quando trato de parentesco direto, estou associando as pessoas dentro do núcleo familiar: pai, mãe, irmãos, filhos, sobrinhos e etc.

colonialismo, ajuda a iluminar como as práticas de deslegitimação da identidade quilombola se reproduzem mesmo em contextos de modernização e urbanização. Em muitas comunidades, inclusive nas quilombolas, muitos homens frequentemente se posicionam como líderes naturais, com suas figuras de autoridade raramente questionadas, independentemente de suas ações ou decisões, essa estrutura de poder é baseada em um modelo de hegemonia masculina, onde os homens ocupam espaços privilegiados de liderança e tomada de decisão, sendo muitas vezes vistos como representantes de uma autoridade incontestável (Connell, 1995)⁶⁹.

Dentro dessa lógica, mesmo que a comunidade discorde das atitudes de Josué ou perceba as coações externas que podem distorcer seu papel e suas ações, as pessoas são frequentemente hesitantes em questioná-lo, devido ao respeito cultural à figura masculina de liderança - ainda que exista uma nova geração que já consegue diferenciar os lugares de Josué no quilombo e esteja “batendo de frente”, como apontou Ametista, com as ideias de homem. Essa obediência tácita evidencia como a masculinidade é performativa: ela se expressa através de presença, autoridade e centralidade na tomada de decisão, internalizada culturalmente como natural e legítima.

Contudo, essa obediência tácita está diretamente ligada a um sistema patriarcal, onde os homens são tradicionalmente vistos como autoridades, um fenômeno que ocorre não apenas nas comunidades quilombolas, mas também em muitas sociedades ao redor do mundo (Butler, 1990). A ideia de que homens, especialmente em contextos de parentesco e tradição, não devem ser desafiados, está internalizada, tornando difícil a contestação, mesmo quando essa liderança se distancia das necessidades e desejos da comunidade.

Esse cenário ilustra como as relações de gênero podem influenciar as dinâmicas de liderança dentro das comunidades quilombolas, ao mesmo tempo em que expõe o impacto da hegemonia masculina nas relações de poder locais. Assim, retornamos a compreensão de dominação carismática (Weber, 2004) também ajuda a compreender como Josué, embora possa ser visto como uma figura de liderança pela comunidade, se torna suscetível a pressões externas e à adaptação ao sistema político urbano, o que acaba distorcendo seu papel e suas ações (Weber, 2004). Mesmo que sua autoridade seja reconhecida, ele está, de certa forma,

⁶⁹ Ainda que nos garanta a literatura um lugar muito diferente das mulheres, como sujeitas políticas mais ativamente relevantes nas comunidades quilombolas, como que concordo veementemente. Mas vale relatar, que muitos homens tomam uma postura de que eram os líderes e representantes proeminentes da comunidade quilombola, quando busquei que eles participassem da pesquisa. Quando comentava com as mulheres que determinado homem poderia me ajudar/estava me ajudando com algumas questões, elas riram e chegaram a me dizer: *é mais fácil você vir com a gente, esse aí só enrola...* (reitero, entre muitos risos, inclusive meus, porque era verdade). Outros homens, no entanto, fizeram o caminho contrário, vale dizer novamente: *não se fala de homem quilombola, sem mulher quilombola*, como já relatado nesta tese.

preso às expectativas do poder maior da cidade, o que cria uma tensão entre sua posição como líder e as demandas externas que ele deve atender. Roberto Da Matta (1997), com sua análise sobre a dualidade entre poder e submissão nas relações sociais brasileiras, oferece uma chave interpretativa para entender como o líder quilombola se vê dividido entre os interesses da sua comunidade e as pressões de uma sociedade maior e racialmente hierarquizada (Da Matta, 1997).

Josué se coloca, de forma estratégica, como homem e negro retinto, o que, em sua percepção e na dinâmica da comunidade, lhe confere uma autoridade quase incontestável - a interseção entre raça e masculinidade reforça sua posição de liderança: o corpo negro masculino torna-se um falacioso símbolo de autoridade, mesmo que desvinculado do cuidado comunitário ou do respeito histórico aos vínculos coletivos - como se isso o colocasse em uma posição de maior saber e capacidade de liderança - quando o conheci, quando ele se apresentou, era perceptível isso. Quando me contou todas as questões relacionadas a sua capitalização junto à prefeitura - embora tentasse demonstrar que era um benefício para a comunidade - era perceptível que estava falando de questões pessoais, sobre as quais evito aqui entrar em detalhes maiores para não correr o risco de identificar a comunidade.

Isso se dá especialmente quando comparado aos membros da família que não têm a mesma "visibilidade racial", ou seja, que não são negros retintos - aqui vale uma breve reflexão, ainda que não seja o tema central da discussão neste momento: a cor da pele também é uma disputa que se movimenta conforme necessário. Se na história anterior, membros da comunidade vão negar-se a identificação como pardos ou brancos, aqui é um indivíduo que tenta determinar quem é preto ou não - a masculinidade de Josué se articula com sua identidade racial, é quase como se a cor da pele reforçasse a percepção de autoridade masculina que legitima a centralidade de suas decisões comunitárias.

Essa construção de poder, baseada na performatividade racial, é uma expressão de como a identidade e a performance racial se interligam com a construção de autoridade e a percepção social - um ponto relevante ocorreu quando conheci a casa de Josué, em uma das janelas a bandeira do Brasil presa, descolorida de tão puída (que ele se recusava em tirar mesmo após dois anos da derrota de seu político), dizia muito sobre a situação que era quase perceptível, quase tangível naquela comunidade, então é importante redefinir sua composição característica: homem negro, retinto e bolsonarista. Acredito que o gesto simboliza a masculinidade performativa de Josué, sendo ele, o homem negro que se apresenta como figura de comando, alinhando-se a valores urbanos e nacionalistas, mesmo que isso o distancie da comunidade quilombola.

Por isso, essa disputa também se manifesta no plano da performance racial. Como aponta Vânia Cardoso (2013), a performance da identidade é uma forma de comunicação e reivindicação, sendo que, nesse contexto, a estética, o vocabulário e o comportamento tornam-se partes integrantes de uma linguagem racializada. A maneira como Josué se apresenta, com seu corpo e suas palavras (*você precisa ir a **minha** comunidade, [...] eu comando essa e uma outra*, disse-me certa vez), e também Samuel, ao acreditar veementemente que a ameaça de violência era o caminho para assumir um lugar de destaque na comunidade, não é apenas uma afirmação de quem ele é, mas uma reivindicação de pertencimento, que, paradoxalmente, o distancia da comunidade quilombola e ao mesmo tempo o reconcilia com os valores urbanos e dominantes. Isso reflete o que Hanchard (2001) e Pinho (2014) apontam sobre a branquitude: ela não se constrói apenas como uma cor, mas como um regime de valores, gestos e posturas que são internalizados e reproduzidos como promessas de pertencimento ao centro da sociedade. No caso de Josué, sua performance de distanciamento do quilombo, ainda que seja sustentada pelos recursos que ele, enquanto líder quilombola autônomo, tem à disposição, é paradoxalmente possível graças ao próprio quilombo, o lugar do qual ele se dissocia, mas ao qual ainda deve lealdade. Josué, então, tensiona a sua masculinidade entre a autoridade internalizada e os limites impostos pelo coletivo, percebe-se que sua masculinidade é estratégica, calculada para negociar pertencimento e poder.

Como nos lembram Achille Mbembe (2018), Muniz Sodré (2002), Silvio Almeida (2019) e Aimé Césaire (2020), a branquitude enquanto projeto de mundo impõe uma estrutura em que os sujeitos racializados são forçados a escolher entre pertencimento e sobrevivência. Nesse dilema, os indivíduos reproduzem, muitas vezes sem perceber, a mesma lógica colonial que os oprime, aderindo a uma performance individualista em troca de segurança, ascensão e reconhecimento. A masculinidade de Josué e de outros homens quilombolas cooptados para o “sistema” revela como os corpos masculinos negros são mobilizados em performances de poder, às vezes contra os princípios de solidariedade histórica do quilombo.

Josué e parte da outra comunidade que nega ser quilombola - da história anterior -, ao se posicionarem dessa forma, estão inserido nesse processo, onde sua ascensão no sistema político urbano se dá através da aceitação de um modelo que os afasta da coletividade quilombola e os coloca, temporariamente, no centro da sociedade dominante. Trata-se de uma política da exceção, onde, para ser aceito, ele adota uma postura que o coloca como um aceitável, no caso dos membros da comunidade quilombola que se negam ser pretos, como

pardos aceitáveis, conforme a lógica da branquitude e do seu projeto de exclusão e seleção. O corpo masculino negro é transformado em instrumento de negociação social: a masculinidade atua como moeda de reconhecimento, enquanto o pertencimento coletivo é comprometido.

Ainda assim, é preciso entender que essa crítica não deve ser uma nova forma de exclusão ou julgamento moral. Não se trata de condenar Josué ou os outros, ou qualquer sujeito que se veja tentado a se afastar da coletividade em busca de uma inserção no sistema maior, mas de compreender as dinâmicas sociais e afetivas que o levam a esse comportamento. Esses caminhos não podem ser dissociados das pressões históricas, culturais e raciais impostas pela estrutura de poder no Estado de Santa Catarina, onde a branquitude é uma força hegemônica que redefine as noções de pertencimento e identidade. Assim como, não pode deixar de ser compreendido que existe nessas relações uma masculinidade simultaneamente estratégica e condicionada: moldada pelo racismo estrutural e pelo patriarcado, e que é usada para negociar poder, autoridade e espaço social.

INTERLÚDIO

História de Quilombo

de Florência Lopes.⁷⁰

História verdadeira, ao falar sentimentos e emoção.

Os quilombos ali sofrendo.

Muitos também morrendo.

Não tinham a liberdade de abraçar os seus irmãos.

Sem oportunidade, negros guerreiros,

Com dor, sofrimento e agonia.

Mas também pensavam em resolver a situação.

Cansados de ser prisioneiros.

Todos juntos, como se fosse missão.

Ninguém queria ser o primeiro

A deixar marcas de sangue derramadas no chão.

Organizavam para fugir das senzalas

Onde pudessem esconder-se dos seus senhores.

Transformaram um território de refúgio,

Utilizando sua tradição e cultura.

Com suas rezas e danças

E descontando o seu dia a dia.

Manifestavam sonhos, memórias coletivas,

Para cumprirem tradições,

⁷⁰ Recebo este presente inédito, o poema *História do Quilombo*, da poetisa quilombola Florência Lopes, da comunidade Invernada dos Negros, cuja voz atravessa estas páginas e se entrelaça com as memórias, resistências e afetos que esta tese busca revelar.

Cultivavam a terra, recursos da natureza,
Como forma de existência.
Os quilombos unidos, todos em sigilo
Para sua melhor sobrevivência.
Passaram a viver ali pensando na igualdade,
Resistência contra a escravidão.
Sentiam-se livres dos açoites
E de toda a opressão,
Mas não tinham o direito à moradia, saúde, educação!

CAPÍTULO QUATRO: Terra de Pretos e Pretos da Terra

Ogum abre caminhos. É o primeiro Orixá na Terra, o *Osin Imole*. Ele é o dono do fio da espada que corta a terra e desdobra o caminho para os orixás e para os humanos. Ogum é irmão de Exu. Ocupa com ele o mesmo corpo, um percorre a estrada onde o outro vai permanecer. Ogum cria caminhos para a própria terra viver. Ele é o trabalhador da terra. A técnica é sua protegida. Porque é dele que sai todas as formas de fazer o mundo. Contam os itans que foi Ogum o primeiro a dominar o segredo do ferro e ao fazê-lo moldou-o em ferramentas para si. Orixás e homens se admiravam com o trabalho de Ogum, todos queriam aprender a usar o ferro que era bom para caçar, plantar, colher e guerrear. Aos orixás ensinou em troca de seu próprio reino, mas pelos orixás também perdeu seu reinado ao dele descuidar. Aos homens ensinou e por eles foi admirado. Porque todos sabiam, orixás e homens se admiravam com o trabalho de Ogum. Por isso Ogum não é esquecido, ele é louvado como aquele que protege os trabalhadores. Por isso Ogum não é esquecido, porque é o *Osin Imole*, o primeiro orixá que viveu na e da terra.

*Èkààbò Ògún, ẹni àkòkọ láti wà lórí Ilẹ̀ àti ti Ilẹ̀.*⁷¹

“Não fizemos os quilombos sozinhos. Para que fizéssemos os quilombos, foi preciso trazer os nossos saberes de África, mas os povos indígenas daqui nos disseram que o que lá funcionava de um jeito, aqui funcionava de outro. Nessa confluência de saberes, formamos os quilombos inventados pelos povos afroconfluêntes, em conversa com os povos indígenas. No dia em que os quilombos perderem o medo das favelas, que as favelas confiarem nos quilombos e se juntarem às aldeias, todos em confluência, o asfalto vai derreter”.

Nego Bispo.

“...renascemos arrancando as máscaras brancas, pondo fim à imitação. Descobrimos a lavagem cerebral que nos poluída e estamos assumindo nossa negrura bela e forte. Estamos limpando nosso espírito das ideias que nos enfraquecem e que só servem aos que querem nos dominar e explorar. [...] Aqui se trata de legítima defesa dos valores do povo preto. A poesia como verdade, testemunha do nosso tempo”.

Luís Silva Cuti (apud Nascimento, 1990)

A terra guarda memória, pois se lembra do toque de quem a cultiva, preservando-o e eternizando-o, eu compreendi. Por isso, um quilombola nunca morre; ele continua coexistindo com seus ancestrais e seus descendentes. Quando toca a terra, deixa nela uma parte de si que vive para sempre. Esse talvez tenha sido o ensinamento mais complexo que recebi nos últimos anos. A essência da família quilombola e sua construção estão enraizadas na relação com a terra, de onde tiraram sustento por séculos, numa reciprocidade, que ecoa, de certo modo, no que Marcel Mauss (1974) observou em sistemas de dádiva: a troca não é apenas material, mas funda vínculos sociais duradouros e obrigações morais que perpetuam o

⁷¹ Salve Ogum, o primeiro a viver na Terra e da Terra (tradução nossa).

pertencimento; e também nos ensinamentos *exuísticos* da troca, para o orixá que tudo come, para se receber algo é preciso dar algo.

Itamar Vieira Junior, em seu premiado *Torto Arado*, nos lembra: "Sobre a terra há de viver sempre o mais forte" (2019, p. 262). Para os mais desatentos, essa força pode parecer sinônimo de imposição, brutalidade ou influência econômica. Mas, nos quilombos, aprendi que o mais forte é aquele que cuida da terra e é cuidado por ela. Além disso, como observa Lorraine Leu (2023), a terra é um espaço de memória, e também um território de continuidade das gerações que dele dependem. Essa compreensão de terra como arquivo, deve ser entendida como aquilo que existe para além do documento escrito (Hartmann, 2008), mas que nos permite compreender as práticas de memória - arquivo vivos de pertencimento, uma contra-cartografia quilombola (Oliveira, 2016) que se apresenta por meio da oralidade e do *tocar a terra*. Assim sabemos que esse espaço geográfico é palco de resistência das gerações subsequentes, que, ao reivindicá-lo constantemente, afirmam sua pertença e sustentam a luta pela preservação de seus direitos sobre ele. Compreendi isso, quando Seu Afonsinho, me contou:

Tiramos tudo da terra, essa batata que você está comendo, o feijão, tudo é plantado aqui, mas tem que cuidar, porque se queremos algo da terra temos que dar a ela também, não é uma questão de dinheiro, entende? É uma questão de cuidado, eu vivo dela e ela vive de mim (Seu Afonsinho, 2024).

A ideia de terra que apresento aqui vai além da areia, da argila, dos minerais ou das plantações. Ela abrange tudo o que nela e dela vive, o conjunto de relações socioambientais, numa interação entre humanos (e não-humanos) e outros elementos que constituem o quilombo. Os quilombolas são donos da terra, mas também compreendem que pertencem à terra. Essa relação de pertencimento carrega consigo uma intrínseca responsabilidade de cuidado. Como explicou Seu Afonsinho: “*Eu cuido dessa terra toda, porque foi aqui que tirei o sustento, ensinei para meu filho. Eu aprendi com meu pai e todos aqui aprenderam também*”.

Essa percepção se reforça no que Negô Bispo (2015) enfatiza a centralidade dos quilombos enquanto espaços de produção epistêmica, nos quais os saberes ancestrais são elaborados a partir da experiência histórica, da relação com a terra e da transmissão intergeracional de conhecimentos. Nesse sentido, torna-se evidente que os discursos e práticas de comunidades quilombolas do sul do Brasil ressoam com essa concepção, ao reconhecerem a terra como um meio de reprodução material, mas também como *locus* de agência, historicidade e continuidade ontológica dos ancestrais. Isso não é, devo salientar,

uma tentativa de traduzir cosmovisões, porque acredito, como Marisol de La Cadena (2015), que mundos não se traduzem necessariamente entre si, e tentar forçar uma tradução ontológica pode implicar a destruição daquilo que não cabe nos termos modernos. O quilombo, como expressão ontológica própria, não se reduz ao território reconhecido por matrícula imobiliária ou até mesmo o *Google Maps* - se pensarmos nas tecnologias modernas de mapas -, mas persiste como um modo de vida em que corpo, terra e memória não podem ser dissociados.

A proposição de que a terra guarda memória e de que os sujeitos quilombolas permanecem vivos através dela se ancora, portanto, em uma matriz filosófica própria do pensamento quilombola. Buscando avançar nessa perspectiva ao enfatizar a inseparabilidade entre território, ancestralidade e pessoa quilombola, deslocamos o debate para uma dimensão ontológica. A identidade quilombola não se restringe a uma categoria jurídico-política ou a um marcador histórico; antes, deve ser compreendida como um modo de existência relacional, no qual memória, cultura e pertencimento se articulam em um contínuo processo de reinscrição no mundo.

Embora exista uma relação em nossa compreensão desta relação do quilombola com a terra com as formulações de Bispo (2015) - para quem o quilombo se constitui como um regime próprio de organização social e política, fundamentado em saberes de matriz africana e ameríndia -, proponho um deslocamento epistemológico ao deslocar a ênfase para a coexistência ontológica entre o sujeito quilombola e seu território. Em vez de compreender a terra apenas como um objeto de disputa ou um espaço de resistência, proponho uma ampliação dessa compreensão, tratando a terra como um agente constituinte da pessoa quilombola, implicando relações de interdependência que estruturam tanto a dimensão subjetiva quanto a coletiva. Essa expansão epistemológica evidencia que a luta quilombola não se restringe à demanda por reconhecimento estatal, mas se insere nas ontologias insurgentes, onde ser e território se constituem mutuamente.

Ainda assim, é importante recordarmos sempre a sabedoria de Nego Bispo (2023), que afirmou: “*A terra dá, a terra quer*”.

Essa formulação evidencia a concepção de que a terra provê o sustento, mas também demanda uma relação de reciprocidade, materializada no cuidado e na preservação. Nas comunidades quilombolas dos interlocutores que participam desta pesquisa, a relação com o meio ambiente, se manifesta de maneira muito sensível, quase tangível. Diria, inclusive, que essa relação transcende a noção de afeto e adquire uma dimensão em que se torna difícil distinguir entre sujeito e território - entre corpo e quilombo, ambos constituindo um

organismo vivo. Essa fusão se dá, em grande parte, pelo modo como essas comunidades reconfiguram suas geografias (Leu, 2020), um processo histórico de resistência que, antes, se estruturava frente ao colonialismo e à perseguição e, hoje, se atualiza diante das investidas do capitalismo e das imposições políticas e das recorrentes e novas formas de perseguição.

Para compreender a dimensão política e espacial dessa relação, mobilizo aqui a noção de *black geographies* - em português: geografias pretas -, proposta por McKittrick e Woods (2007), para pensar como corpos negros desafiam as representações espaciais hegemônicas, e forjam geografias próprias, contra-hegemônicas. McKittrick (2006) nos alerta que o espaço não é neutro; pelo contrário, é produzido por relações de poder, marcadas pelo colonialismo e pelo capitalismo racial, que historicamente restringem a presença negra, seja por meio da expropriação, da segregação ou da criminalização dos modos de habitar negros. No entanto, ao ocupar e ressignificar territórios, as populações negras produzem espacialidades que tensionam e escapam a essa lógica.

É nesse movimento que percebo uma subversão das concepções dominantes de pertencimento e ocupação territorial, moldadas pelo mercado e pela mercantilização da terra. Esse paradigma contrasta com a territorialidade quilombola, que, de acordo com o que defende Bispo (2023), se orienta por uma lógica de reciprocidade, onde a terra não é mercadoria, mas fundamento de existência coletiva, de memória e de continuidade.

A noção de *black geographies* nos ajuda a enxergar que, nas diásporas negras, os territórios não são apenas espaços físicos, mas expressões de historicidade e resistência. Leal *et al* (2004) apontam que essa vinculação entre terra e identidade está presente em diversas comunidades negras da América Latina, ou melhor, *Améfrica Ladina* (Gonzalez, 2020; 1988) demonstrando que a territorialidade negra não se define apenas pela posse formal da terra, mas pela relação orgânica com ela, mediada por ancestralidade, pertencimento e modos próprios de organização.

Os quilombos, nesse sentido, são mais do que espaços de refúgio ou resistência passiva, mas sim, territórios que buscam desafiar as normativas ocidentais de propriedade, demonstrando uma nova forma de sociabilidade. (cf. Bispo, 2015, 2023; Nascimento, 1980). Assim, ao invés de apenas sobreviver às geografias coloniais e capitalistas, as geografias negras criam e sustentam mundos outros, onde terra, corpo e memória seguem enredados em práticas coletivas que recusam a lógica da expropriação.

Essa conexão era visível em todas as relações familiares que acompanhei durante essa pesquisa, seja com Seu Afonsinho ou com Dona Maria, cuja ligação com a terra parecia correr como raízes pelos seus pés que se aprofundaram e eram acolhidos pela terra

quilombola perfeitamente, revelando que aquele era o seu lugar, e que ela também pertencia àquele espaço. Seja com qualquer outra pessoa quilombola que foi meu interlocutor nesta tese. Vale ressaltar, que foi Seu Afonsinho que me disse em uma conversa após um almoço preparado com dedicação por Dona Maria: *“Vivi minha vida toda aqui. Saí uma vez para trabalhar fora, mas senti saudade e voltei.”*

Não era incomum ouvir isso.

Não foi incomum perceber a relação dos meus interlocutores com a terra, numa interdependência.

Ao tratar desta terra, a relação que eles construíram com a natureza, são também construtores de si.

Ao pensar na relação com a natureza, o quilombo de São Roque é o primeiro que me vem à mente. São hectares de plantações. Lá encontrei morangos, limões, pitayas, uvas, maracujás, abacaxis - e sim, provei de tudo. Há também inúmeras outras frutas que nem minha visão nem meu conhecimento foram capazes de identificar - e não quis interromper as conversas para perguntar, já que, geralmente, caminhava pelas plantações enquanto conversava com meus interlocutores. Além das frutas, vi uma diversidade impressionante de flores, árvores frondosas e plantas utilizadas para chás, como folha de louro, alecrim e muitas outras. Sem esquecer do Rio Mampituba, onde durante os dois séculos de vida do quilombo, foi estabelecida uma relação de parceria harmoniosa.

A beleza e a abundância são deslumbrantes neste quilombo, mas, ao mesmo tempo, eles convivem com desafios gritantes. Durante as chuvas constantes, o acesso à comunidade é completamente interditado: o Rio Mampituba, profundamente impactado pela ação humana, especificamente das grandes construções em locais inapropriados, transborda abruptamente, inundando os caminhos e asfaltos construídos há tempos. A luz elétrica frequentemente falha, deixando os moradores isolados por dias. Além disso, ocorrem deslizamentos de terra - como no caso, em que corpos de brancos enterrados na comunidade foram soterrados no começo do século passado, após o fim das escravizações - e o desprendimento de pedras representa perigo para todos.

De acordo com os moradores, há uma antiga demanda por intervenções estruturais, não somente paliativas, que possam mitigar os danos causados pelas chuvas. No entanto, é amplamente conhecido na região que, em dias de chuva forte, aventurar-se pelo território é um risco que poucos se dispõem a correr.

Minha primeira visita ao quilombo ocorreu logo após o Estado de Santa Catarina enfrentar um dos grandes dilúvios que, embora recorrentes, continuam a ser negligenciados

pelos políticos - tanto pelo governador quanto pelos prefeitos. Essa indiferença perpetua as consequências trágicas de uma gestão ineficaz: mortes, destruição e perdas que recaem, sobretudo, sobre os mais pobres. Para chegar à comunidade, precisei utilizar uma rota alternativa, já que um grande desvio se fazia necessário ao sair da cidade de Praia Grande rumo à região quilombola.

A ausência de sinalização ou explicações claras para quem desconhecia aquela região era notável. Meu guia foi o *Google Maps*, que me conduzia por um “novo” trajeto de pedras irregulares rumo a São Roque. O descaso e a negligência das prefeituras em relação às áreas quilombolas de seus municípios também se manifestaram em Toca, testemunhando um padrão de marginalização territorial.

Assim, compreendi que nos quilombos, a terra forma o homem, e o homem forma a terra. É essa relação que este capítulo pretende explorar: como os quilombos constroem mundos outros, onde a lógica de pertencimento e de sociabilidade se distancia da hegemonia capitalista. Dentro desses mundos, a família também se reconfigura. A concepção de família que adoto aqui, portanto, se desvia de modelos restritivos e formais, não por ignorar as estruturas legais ou biológicas, mas por reconhecer que, no contexto quilombola, a existência da família não depende de papéis ou registros oficiais, continuamos explorando o *fazer-rios* quilombola.

Exemplos como o de Tinho, da comunidade da Taboa, que cria seu filho em uma estrutura monoparental, e o de Alisson, da comunidade Toca, criado por sua tia e apoiado por toda a rede familiar, como vimos nos capítulos anteriores, evidenciam como os laços se fortalecem dentro da lógica de comunidade e da interdependência com o território. Diferentemente das estruturas jurídicas hegemônicas, onde a afetividade frequentemente se articula a uma lógica patrimonial - ligada à herança, bens e registros de filiação -, nos quilombos o cuidado, a convivência e a memória são autônomos e efetivos por si mesmos. Assim, o fazer-rios da família quilombola não se reduz a um conjunto de laços legais ou financeiros, mas se configura como um organismo relacional, sustentado pela terra, pelo cuidado compartilhado e pelo vínculo com a comunidade. Nesse sentido, a família é mais do que uma estrutura social: é um sinônimo do *ánthropos*, da experiência humana em sua totalidade, onde a construção de masculinidades e de identidades se dá na prática, no cultivo da terra, no cuidado e na reciprocidade com o território.

No contexto dos quilombos no sul do Brasil, a falta de compreensão das práticas culturais quilombolas revela-se alarmante. Um evento ilustra esse ponto: um integrante do Ministério Público (MP) solicitou uma reunião com os líderes quilombolas da comunidade

Toca, para discutir possíveis apoios relacionados à educação. O impacto inicial veio quando, ao chegar à escola - o local onde a reunião havia sido marcada -, ele encontrou cerca de vinte pessoas da comunidade, do movimento negro e eu, sentados em uma formação de meia-lua. Inicialmente, o representante do Ministério Público presumiu que todos eram membros da comunidade quilombola. Contudo, algo na minha forma de me expressar chamou sua atenção - recordo-me ainda do “cerrar dos olhos” em minha direção - levando-o a pedir uma breve apresentação. Essa apresentação, que todos aguardavam, parecia ser mais um desejo de alinhamento, mas o próprio representante parecia estar atrasado para outro compromisso, o que indicava uma falta de familiaridade com as dinâmicas e formas de organização que ele próprio procurava entender.

“Está vendo aqui? É neste espaço que todas as turmas ficam. Não temos uma cozinha, então a merenda é feita na casa de alguém e trazida para cá. As turmas se dividem aqui, em cada canto um professor com um grupo”, disse Rosa, uma das líderes quilombolas de Toca. Ela se referia a um local muito pequeno, já supracitado, de aproximadamente sete metros de frente com três metros de fundo, feito de madeira com algumas janelas de vidro; por dentro alguns armários e cadeiras, e a quadro branco preso ao fundo - era naquele local, à noite, que as turmas da escola quilombola tinham aula. Ressalto que a escola é relativamente nova, anteriormente, era utilizada a casa de uma integrante da comunidade. *“Contamos somente com a luz do poste, do lado de fora não tem muita iluminação... A verdade é que essa escola existe unicamente por nossa causa, nossa luta, nossa construção, pintura, tudo... Não tivemos apoio de ninguém”*. Recordo-me que neste momento o representante do MP pediu a uma de suas estagiárias para buscar água mineral para todos, foi a deixa para Rosa informar *“no verão fica muito complicado aqui, porque fica muito quente, não temos nem um ventilador”*.

Ao mesmo tempo que tudo parecia muito absurdo para o representante, em nenhum momento ele conseguia articular uma resposta, primeiro porque a presença massiva coletiva da comunidade e dos agregados o deixou nitidamente desconfortável - aquela quantidade de pessoas falando articuladas, parecia algo que ele não esperava; segundo porque as questões apresentadas pareciam ser de fácil resolução e de obrigatoriedade da prefeitura local de resolver, então, porque não estavam resolvidas? Ele não conseguia compreender porque a escola local não tinha sido construída pela prefeitura ou governo do estado, porque não existia interesse em solucionar demandas tão importantes e basilares. Faltava ao representante do MP conhecimento básico de como as coisas aconteciam nas comunidades quilombolas. Compreendo que a perplexidade do representante do MP, diante das condições da escola

quilombola, é um sintoma de uma ignorância branca, como aponta Charles W. Mills (2000), não por causa somente do desconhecimento das realidades vividas naquele espaço, mas principalmente por causa de uma estrutura de saber racializada que visa silenciar experiências negras e quilombolas. Essas estruturas, normalmente, são reproduzidas no sistema institucional brasileiro, fundadas em formas de violência epistêmica (Spivak, 2008), uma vez que esta negligência institucional está relacionada com uma negação dos saberes quilombolas como dignos de compreensão.

Figura 17 - Escola Quilombola de Toca



Fonte: Thiago Santana, 2025.

Isto porque a memória coletiva das comunidades quilombolas, frequentemente transmitida oralmente e preservada através de práticas culturais e, em muitos casos, religiosas, desempenha um papel fundamental na construção e manutenção dos territórios, constituindo uma forma de resistência, sendo um esforço contínuo para proteger e resgatar saberes, práticas e modos autônomos de educar as novas gerações com base em suas raízes, em suas histórias, no “vestir da roupa de seus antepassados”, como nos conta Lu Kilombola,

do quilombo Aldeia (SC), ou seja, não só aprender com os mais velhos, mas viver como os mais velhos.

Nesse sentido, o território quilombola pode ser compreendido como aquilo que Alex A. Moulton (2021) nomeia como um mnemônico da luta pela liberdade negra, um espaço vivo e de significados, cuja materialidade e ocupação cotidiana funcionam como monumentos contra o apagamento colonial e racista. Ao invés de depender exclusivamente de monumentos simbólicos e estáticos, as comunidades quilombolas elaboram suas práticas de memória e resistência no próprio uso e cuidado do território, enraizando suas histórias, afetos e identidades no espaço que habitam.

Por isso, a ideia de que "a terra guarda memória", inicialmente mencionada, simboliza a relação entre os quilombolas e seu território. A memória da terra, mencionada por Ailton Krenak (2019), simboliza que a terra não é somente um espaço físico, mas um elemento que carrega a história e a memória da comunidade. A preservação e perpetuação da terra, ao ser cultivada por seus habitantes, fortalece a ideia de que o quilombo é um local de perpetuação de identidades, onde a memória ancestral se mantém viva, refletindo essa conexão vital onde o quilombo, como espaço e comunidade, constrói e fortalece a família como elo entre passado e futuro. Como sugeriu Lévi-Strauss (1976), povos tradicionalmente marginalizados pela modernidade dispõem de saberes ecológicos densos e refinados, capazes de articular classificações simbólicas e técnicas práticas no trato com o ambiente. As práticas de manejo da terra nas comunidades quilombolas do sul do Brasil atualizam essa inteligência territorial ancestral.

Neste sentido, quando Emerson, da comunidade Fortunato, me apresenta uma remanescente de quilombo no Morro da Caixa, um bairro central na capital de SC, inicialmente pareceu uma “quebra” deste paradigma; afinal, como uma comunidade poderia existir, territorialmente, em lugares diferentes e ainda fazer sentido refletir sobre a relação com a terra? Compreendi que o quilombo era, ao mesmo tempo, território e identidade, dentro e fora do corpo do homem. Essa compreensão ressoa com a noção de corpo-território, amplamente discutida por mulheres indígenas e feministas comunitárias. Lorena Cabnal (2010), em sua articulação do feminismo comunitário, afirma que o território é um espaço geográfico, ou seja, um prolongamento do corpo e da memória coletiva, sendo indissociável da identidade e da luta política.

No contexto quilombola, essa relação também é evidente. Como argumenta Ribeiro (2021), os quilombos são espaços que transcendem a materialidade da terra e operam como extensões da ancestralidade e da resistência negra no Brasil. Quando Emerson me informou

que “*estar aqui [na cidade] não significa não estar lá, meu pai está lá, meus familiares, aqui é uma extensão do quilombo*”, tudo pareceu revelado. Assim como nos discursos de mulheres indígenas que afirmam que suas lutas pelo território são também lutas pelo próprio corpo (Tavares, 2019), a presença quilombola no Morro da Caixa expressa como a territorialidade se manifesta para além da fixidez espacial, resistindo em múltiplos lugares e corpos.

Assim, ao afirmar que “o quilombo faz a família, a família faz o ambiente, o ambiente faz o quilombo”, refiro-me ao ciclo de interdependência. A família quilombola, através do seu *fazer-rios*, subsiste e promove o florescimento do ambiente. Em troca, a terra sustenta a família, provendo o necessário para sua subsistência. Esse ciclo simbiótico pode ser entendido como uma prática que preserva tanto o meio ambiente quanto a memória ancestral.

Essa compreensão encontrei em todas as comunidades que frequentei como pesquisador, em especial na relação família-terra da comunidade quilombola São Roque, com a família de D. Maria, onde a terra era mais do que instrumento de subsistência. Andávamos eu e Seu Afonso pelas terras quando encontramos D. Maria e ela ordenou: “*mostra para ele a casa das galinhas...*”, rapidamente o marido mudou a rota e chegamos a um espaço atrás da casa dela, e do filho, que ficava bem próximo. Recordo-me dela me contando, certa vez, que estavam construindo um poleiro para as galinhas deles e dos filhos também. Seu Afonso me explicou a importância daquele espaço:

- Estamos tentando melhorar as coisas aqui, até para elas [as galinhas] terem o espaço delas, senão fica tudo solta, vou fazer um do lado [galinheiro] para meu filho cuidar das galinhas dele.

- O senhor ensina aos seus filhos esses cuidados? - Perguntei.

- Ah, sim, meu filho mais velho cuida de grandes terras de bananas aqui, ele aprendeu comigo o que aprendi com meu pai e o mais novo mora aqui perto e tem cuidado dos animais junto comigo. Ele já sabe de muita coisa, como cultivar as plantas e frutas... - Respondeu-me.

- Tem muitas frutas aqui, seu Afonso, plantadas por vocês também?

- Tudo! Venha ver as pitayas, ficam na beira do açude...

Demos as costas ao galinheiro - e aos cocoricós das galinhas - e passamos a caminhar mata adentro, de repente se abriu um espaço grande onde muitas, muitas frutas estavam crescendo.

- Tudo tem seu tempo, as uvas precisam de tempo mais frio, então nesse calor é difícil se desenvolver... Ali tem morango e mais adiante tem laranja, AH! - Ele se sobressaltou - Preciso te mostrar uma coisa.

Tínhamos chegado a um monte elevado e logo descemos novamente antes de alcançarmos o açude, onde encontramos a jóia de Afonso: seu abacaxizeiro. Apesar de modesto em tamanho, estava repleto de pequenos abacaxis. O solo naquela área era notavelmente mais arenoso do que no topo do morro. Para Seu Afonsinho, o local ideal para plantar abacaxis era ali, onde não havia mais a inclinação do morro. Ele explicou que abacaxis não devem ser cultivados em terrenos íngremes ou onde o solo não seja muito drenável. Além disso, devem ficar a certa distância do açude, pois a fruta não tolera encharcamento. *“Ela precisa de muito sol para crescer, e precisa ser assim, no plano, para pegar a chuva bem, senão fica encharcado e não nasce fruta e morre as folhas, cada planta tem o local certo para plantar”* disse-me, com a voz abafada ao se embrenhar no pé de abacaxi, eu me aproximei para não perder a explicação *“não tem como ficar tudo em um lugar só ou no mesmo tipo de solo, por isso você vai encontrar todo tipo de coisa aqui em todo tipo de lugar”*. Seu Afonsinho virou-se para mim, apontando para os lugares onde tinha plantação e as diferenças dos plantados, e continuou *“se não prestar atenção no solo, no sol, na chuva, onde a água desce, onde ela acumula, nada vinga...E você sabe, Thiago, o solo racha, seca, fica difícil de lidar, mas sabendo cuidar, ele volta, com o tempo a gente vai aprendendo, ele vai ensinando...”*

- E o senhor aprendeu isso com seu pai? - Indaguei.

- Com meu pai e com a terra! - Respondeu.

- E o senhor ensinou isso para os seus filhos?

Naquele momento, ele inclinou-se novamente sobre o pé de abacaxi, enquanto eu tentava, simultaneamente, observar e filmar.

- Ensinei para meus filhos, para muita gente e agora para você!

Disse ele me dando um abacaxi recém-colhido.

- Esse abacaxi eu vou dar para você - Disse, rindo.

Figura 18 - Seu Afonsinho, Thixo, parte do bananal e o abacaxizeiro



Fonte: Thiago Santana, 2025.

Assim, o ciclo simbiótico entre a terra e a família quilombola pode ser entendido como uma prática que preserva tanto o meio ambiente quanto a memória ancestral. A terra, como um "corpo-vivo", como aponta Flávio dos Santos Gomes (2011), é um espaço de cultivo, onde um corpo preserva a memória de todos aqueles que nela habitam, refletindo o contínuo processo de resistência e transformação das comunidades quilombolas.

Ao afirmar que “um quilombola nunca morre; ele continua coexistindo com seus ancestrais e seus descendentes”, conecto diretamente ao que Raquel de Souza (2004) aborda como a memória coletiva nas comunidades quilombolas. Segundo a autora, essa é transmitida por meio das práticas orais e culturais, é um mecanismo de ressignificação e preservação do modo de vida quilombola. A memória da família quilombola não reside apenas na história verbal ou nas tradições transmitidas de geração em geração, mas também na própria terra. Ao

tocar a terra, o quilombola deixa uma parte de si que, de alguma forma, perpetua-se como uma marca indelével, transmitida às futuras gerações. Nesse ciclo, é a ideia de que a terra, a família e o ambiente estão entrelaçados em uma re-existência contínua, onde cada geração é simultaneamente o início e o fim de um ciclo ancestral. Assim, a terra, para o quilombola é um espaço de cultivo, como já dito, mas um corpo-vivo que se expande, se contrai, que se modifica, muda de lugar, que ensina ao quilombola a ser o que ele é, molda sua identidade e suas relações, está em seu jeito de ser família, de ser água no rio, está em lugares diferentes ao mesmo tempo, pois nunca deixa o quilombola e nunca por ele é deixado.

4.1. Legado, memória e plantações

No sul do Brasil, contou-me Seu Afonsinho, uma pequena parte das bananas que vão parar na mesa do consumidor, especialmente da cidade de Porto Alegre (RS), é oriunda de uma região específica do estado-irmão vizinho. Isto porque, é em um pedaço da serra catarinense que essas bananas são plantadas e colhidas, em uma comunidade quilombola chamada Quilombo de São Roque. São, em média, vinte e cinco hectares de plantação de uma das frutas mais consumidas no país, cuidadas com esmero pela família dos Santos, de Seu Afonso e D. Maria, numa forte e quilombola *biointeração* (Bispo, 2023), ou seja, uma relação com a terra, entre humanos e natureza, marcada pela reciprocidade e pelo cuidado ancestral.

Aprendi as informações sobre a comercialização da fruta durante uma caminhada com Seu Afonsinho pelo bananal. Íamos lentamente, não por causa dele, mas por minha causa. Ele me contava sobre os “vizinhos-familiares”, enquanto víamos casas aparecer e sumir de nossa visão a cada subida e descida dos morros. O caminho do bananal é longo e íngreme em algumas partes para alguém que pouco, ou quase nada, conhecia sobre plantação, era um mar de informações: o canto do vento soprando as folhas da bananeira, os pássaros dando voos rasantes a procura de uma boa fruta, ou ainda minha briga incessante com os mosquitinhos que pareciam ter preferência por meu corpo. Cada detalhe exigia minha presença. Por instantes, não havia “fora”. Só havia ali.

Poucos dias antes da minha visita à comunidade, houve uma chuva intensa, o que dificultou o acesso e até poder retomar; tive que esperar o sol secar o solo para garantir acesso seguro. No entanto, naquela manhã de garoa, numa chuva miúda, e com o céu cinzento, o petricor - o aroma liberado pela chuva ao penetrar no solo seco - se mesclava ao cheiro do café em nossas canecas.

- Tudo isso aqui eu plantei... - disse-me Seu Afonsinho.
- Sozinho, Seu Afonsinho? - perguntei.
- Também, mas grande parte com a ajuda dela... - respondeu-me.

Ela era Dona Maria, que com Seu Afonsinho são fontes de conhecimento sobre São Roque; ela, com seus sessenta e quatro anos; ele, com oitenta e cinco, juntos construíram uma família com dois filhos, e estão casados há várias décadas. Apesar de aposentados, ambos trabalham o tempo que podem na terra, mas nunca se negaram a me receber em sua casa, ao contrário, sempre fui acolhido com uma mesa farta de galinhada, polenta, arroz, feijão e aipim, plantado por eles e, obviamente, com café. Dona Maria é tímida e pouco fala, mas estava sempre disposta a responder às minhas perguntas de antropólogo. Seu Afonso é falante, ativo e tem a saúde forte - ao andarmos em suas terras, me “obrigou” a percorrer com ele seus hectares de bananas. Não é o mais velho integrante da pesquisa, este é Seu Antônio, com alguns anos a mais; negro retinto, de cabelos quase todo tomado pelo preto ainda, levemente cinza, da comunidade quilombola Ribeirão do Cubatão, na cidade de Joinville (SC), com quem eu encontrei algumas vezes, fora da comunidade, em eventos e conversas diversas.

Ouçá seu griô



Imagem 03 [Ouça seu griô. - Na foto estou conversando com Seu Antônio e uma das líderes do MNU/SC, Vanda Pinedo.] Fonte: Manu Rocha.

Seu Afonso contou a história de sua família, quando eu, ele e Thixo, seu cachorro parceiro de aventuras, andávamos bananal a dentro - ele e Thixo com invejosa disposição e eu tentando respirar e ouvir ao mesmo tempo, situação que parecia impossível a cada passo que eu dava.

Vive aqui eu, ela e ele (Thixo), as plantas, a natureza, as bananas, os abacaxis, os limões...e nossos filhos, ali para frente tem os irmãos dela, aqui do lado os primos, todo mundo sabe que você estava chegando, viu como te receberam de braços abertos? Estavam ansiosos porque já sabiam que você viria. (Seu Afonso, 2023.)

Figura 19 – Seu Afonsinho e o companheiro Thixo



(Fonte: Thiago Santana, 2025).

Dona Maria e Seu Afonso, me contam que o caminho do Rio Mampituba, que serpenteia pela comunidade como uma cobra d'água, também foi o caminho de Adão, mais conhecido como Paque⁷², escravizado que vivia nos campos de Cima da Serra e que, numa rebelião fugiu, desbravou terrenos íngremes, desceu a serra e encontrou aquele pedaço de terra para viver, cerca de duzentos anos atrás ou como eles me disseram: “*bem mais, bem mais*”.

“Quando ele chegou aqui e se instalou, muitos outros negros escravos os seguiu e passaram a viver nesta região. Todo mundo sabia que ele tinha conseguido escapar e ele foi ajudando os outros, quando percebeu isso aqui estava cheio de gente, plantação, animais, ele fundou o nosso quilombo” (D. Maria, 2024).

Figura 20 - O Rio Mampituba na comunidade Quilombola São Roque

⁷² Eles não sabem o motivo do apelido.



Fonte: Thiago Santana, 2025.

O casal quilombola me contou que três grandes famílias brancas dominavam a produção pecuária e agrícola naquela época: os Monteiro, os Nunes e os Fogaça. Segundo Mariana Frizêro (2016), “em um mapa produzido em 1877, para a medição de terras de uma fazenda da região, encontra-se demarcado o Campo dos Pretos e uma estrada que liga esse lugar ao Faxinal da Pedra Branca” (pág. 3), o que, para além de todos os documentos de negros escravizados capturados, entre outros, comprovam que a localização, há muito, era conhecida.

Mais tarde, os brancos escravocratas, seguiram os negros e passaram a morar também naquela região, Seu Afonso e Dona Maria acreditam que apenas para vigiar, uma vez

que, foram até enterrados, quando mortos, naquele lugar: “*até um tempo atrás tinha as lapídes deles dois, mas aí teve uma chuva e a lama veio e soterrou, agora todo mundo pisa em cima e ninguém sabe onde eles ficavam*”, contou-me Seu Afonso, entre risos.

Sabe Seu Thiago, Paque era escravo reprodutor quando vivia nas fazendas, ele é meu bisavô... então ele teve muitos filhos por aí, então nossa relação com os outros quilombolas que vivem aqui vem de longe, uma grande família que criou e cuidou do quilombo e da natureza, por isso conseguimos viver aqui, por isso a comunidade prosperou. **(D. Maria, 2024)**

As reflexões de Seu Afonso e Dona Maria evidenciam um processo de contestação da ordem colonial, já empreendido por Paque, que permaneceu no território e ressignificou como quilombo, apesar das adversidades impostas pelo colonialismo. A lembrança de Paque para nossa história tem importante significado, alinhando-se com o que Conceição Evaristo (2003) aponta em *Ponciá Vicêncio*, onde, através de seu personagem, Ponciá, a autora reflete sobre a experiência da diáspora e a importância da memória da família na estruturação de identidade. Assim, a construção da memória e identidade afro-brasileira, a narrativa colaborativa, iniciada pelo passado de escravizado ressalta a importância para essas comunidades de uma resistência histórica. Essa resistência, transmitida intergeracionalmente, sustenta a continuidade e a reconfiguração da comunidade dentro das dinâmicas políticas que enfrentam no dia-a-dia. Como observa Campos (2011), o espaço é continuamente transformado pelas trajetórias e movimentos dos corpos que o habitam, produzindo novas configurações de sentido, que ultrapassam a sucessão linear do tempo e constroem simultaneidades espaço-temporais.

Esse movimento possibilita que o Quilombo de São Roque, assim como tantos outros que trataremos nesta pesquisa, constitua um território de resistência. A decisão de permanecer, de fixar raízes, pode ser compreendida como uma prática que se inscreve naquilo que Lorraine Leu (2020) denomina de “a política de permanecer” (do inglês: *the politics of staying put*), que revela o ato de habitar e ressignificar o espaço como gesto político de enfrentamento às pressões históricas de remoção, exclusão e apagamento, situação cotidiana dos quilombos no Estado de Santa Catarina. Nesse contexto, permanecer não é passividade, mas sim uma forma ativa de luta que afirma a existência quilombola como central na disputa pela cidade e pelo território.

A partir dessa perspectiva, a história do Quilombo de São Roque que me foi relatada por D. Maria e Seu Afonsinho, ressoa ainda com o conceito de assentamento (Leu, 2023, em

diálogo com Rosana Paulino⁷³), ao evidenciar que a relação com o território é fundamental para a construção de identidades - neste caso, as quilombolas - mas também para articular as dimensões de corporeidade negra, memória e ocupação territorial como práticas de resistência contínua:

O quilombo emerge do solo material e conceitual da calunga, como parte do que chamo de uma cartografia da vida insubordinada produzida pelo processo de assentamento. Ao desenvolver essa noção, sou inspirada pela escritora Conceição Evaristo. Evaristo entende as palavras que acumulou em sua casa e comunidade como oferecendo 'um duplo movimento de fuga e inserção no espaço em que vivi'. Esse 'duplo movimento' produz espaços insubordinados de recusa que podem ser difíceis de governar. As geografias quilombolas de mulheres negras emergem nesses espaços físicos e nacionais contra, ao lado e dentro daqueles de assentamentos coloniais e estados-nação que sempre perturbaram o sono da Casa Grande (Leu, 2024:6).

Vislumbrando o quilombo como um corpo-vivo, como já dito nesta tese, que sobrevive ao colonialismo, percebo que quando Dona Maria me contou que Paque era seu bisavô, não somente fundador do quilombo e ex-escravizado, *eles* - quilombo, D. Maria e Paque - tornaram-se o que, dialogando com os ensinamentos de Leu (2024), compreendo como corpo violado que “nos confronta com um local proposto de produção arquivística negra e um tipo diferente de fundação de conhecimento” (p. 5). Afinal, o quilombo também faz parte desta historicidade mutilada (Fuentes *apud* Leu, 2024), assim como Paque e sua bisneta, Maria, uma vez que somente parte, desfigurada e fragmentada deste arquivo, muitas vezes distorcida, pode emergir como suturas (Leu, 2023) na pele, na memória, na história que reverberam pelos corpos e solos até hoje.

Um exemplo disso, é como Dona Maria, risonha e orgulhosa, me conta sobre a façanha de seu antepassado que, ainda que naquele momento estivesse foragido, cansado, com fome, sede e dor, com medo, sangrando, também tinha esperança. Segundo D. Maria, o homem batizou aquelas terras de “Papagaio”, por causa do formato e cor branca do Morro que de todos os lugares da comunidade pode ser visto, que lembra o bico da ave. Acredito que esta foi a forma de registrar, assentar e romper com as estruturas e as amarras da escravização, ainda que a violência física pairasse como um espectro sobre si, ele precisou se suturar, se assentar e repassar para frente aquilo que aquela terra estava lhe ensinando, sendo fonte de esperança para as lutas futuras de reconhecimento oficial de território, de resistência

⁷³ Leu (2023) desenvolve o conceito de assentamento a partir da interação com a obra de Rosana Paulino. Leu nos informa “Em uma de uma série de litografias intitulada *Assentamento* [...], a artista multimídia Rosana Paulino confronta o trauma da escravidão para os não-livres e seus descendentes. Ela pondera sobre a desintegração do eu e a violação do corpo que transformou cativos em propriedade. Como em grande parte de seu trabalho, ela homenageia o trabalho de reorientação cognitiva das mulheres negras e suas tentativas de manter a integridade corporal no contexto de sofrimento psíquico e físico que ameaçava sua própria humanidade.” (p. 1, **tradução nossa**.)

política e cultural, para reinscrever a história do território, em uma geografia própria. Essa transmissão de Paque à Dona Maria e aos outros integrantes da comunidade quilombola evidencia como o corpo negro é portador de memória da ancestralidade, como apontam autoras como Nessette Falu (2023), resultando na conexão entre corpo e terra.

Figura 21 - O Pico da Pedra Branca



Fonte: Thiago Santana, 2025.

Seu Afonso e D. Maria passavam horas conversando comigo, me contando que toda atividade laboral de suas vidas tinha sido no quilombo, exceto por um período da vida adulta dele, quando trabalhou em uma empresa fora da cidade, mas logo retornou: *tinha que voltar, não me dei bem lá fora, não gostei de trabalhar lá, não. Sentia falta!*, disse-me Seu Afonso que acreditava que era mais difícil conseguir emprego, principalmente quando você diz que é

quilombola, e ainda que ele não seja um homem negro retinto, o fato de ser mais escuro que os outros homens da empresa chamava atenção. Parecia algo doloroso de falar, porque ele logo muda de assunto, ou quase isso, quando me diz que toda vida trabalhou no plantio *“aprendi com meu pai a cuidar da terra, que aprendeu com o pai dele; eu plantei, junto com ela [dona Maria] tudo que você pode ver aqui, o bananal todo e tudo isso porque eu aprendi a cuidar da terra com meu pai e ele com o pai dele...”*.

Mais uma vez a relação família e terra fez-se eclodir em nossas conversas. Recordo-me de admirar o cuidado que aquelas pessoas tinham com aquele lugar enquanto conversávamos do lado do fogão a lenha e almoçamos a galinhada junto com os filhos e amigos de Dona Maria e Seu Afonso. O cuidado com a terra, refletido nas palavras de Seu Afonso e Dona Maria, alinha-se com as reflexões de Raquel Mombelli (2010) sobre como o território quilombola é um espaço de resistência e memória. Para Mombelli (2010), às comunidades quilombolas não apenas habitam o território, mas o constroem constantemente, criando um espaço simbólico de pertencimento e luta.

Nesse contexto, as comunidades quilombolas ocupam território e, principalmente, preservam, o que recria em sua memória coletiva, um processo vital para a resistência cultural e a manutenção da identidade. O território, para Raquel Mombelli (2010), funciona como um espaço de preservação e construção de identidade, fundamental para entender a dinâmica de resistência nas comunidades quilombolas. O relato de Seu Afonso, ao falar de como aprendeu com seu pai a cuidar da terra, reforça a ideia de que a memória intergeracional e o cuidado com a terra são práticas que sustentam a identidade quilombola, algo que Mombelli (2010) aponta como essencial para manter a continuidade e a resistência de tais comunidades frente aos desafios impostos pela colonialidade e pela violência histórica.

Sentado com Seu Afonsinho, quase em silêncio, pois ele falava baixinho e pausadamente, como se quisesse que não apenas entendesse, mas absorvesse cada palavra, aprendi a diferença entre as tangerinas (ou como mais conhecida no Sul d Brasil: bergamotas) do seu quintal - uma janela na cozinha dava para um mar de frutos pendurados nas árvores, alguns caídos sobre o chão molhado, com um ou outro passarinho “preso” entre eles. Refleti como aquelas pessoas preservavam e repartiam conhecimento comigo sem pudores. Imaginei que assim fez Paque também, e que, de certa forma, seu legado era esse: ao desbravar e assentar-se naquele pedaço de terra, ele não apenas escapou da escravidão, mas inventou uma forma de viver que se insurgia contra a lógica dos colonizadores brancos. Cada passo pelo

terreno íngreme, cada plantio de mandioca, cada semente de banana depositada na terra era um gesto de resistência e cuidado.

Esse cuidado atravessa gerações e chega até Seu Afonsinho, que caminha diariamente pelo bananal, sentindo sob os pés a textura do solo úmido, ouvindo o vento nas folhas e o sussurrar do Rio Mampituba serpenteando entre os morros, reaprendendo o que Paque ensinou sem precisar de palavras escritas: ser homem é cuidar, proteger e sustentar a vida. Ali não existiam “reticências”, nem medo de que eu descobrisse os segredos do lugar para repassá-los a outros - como seria esperado em uma lógica colonial e embranquecida de transmissão do saber.

Percebi que se tratava de uma masculinidade diferente, intimamente ligada à vida quilombola. Lidar com a terra, guiado por legados e histórias que constituem aquele lugar, molda também a identidade masculina. Aqui, a masculinidade não se mede pela força ou pelo domínio, mas pela atenção às plantas, aos filhos, aos vizinhos e ao próprio território; uma masculinidade que se forma e se transforma junto à terra, enraizada na memória e na história do quilombo. Ao trabalhar e ensinar, Seu Afonsinho transmite não apenas técnicas agrícolas, mas valores, afetos e esperanças, mostrando que a tradição quilombola produz homens que resistem à hegemonia da masculinidade colonizadora. Através do cuidado, da transmissão e da presença, a vida de Paque ecoa no corpo e na prática de Seu Afonsinho, configurando uma masculinidade feita de memória, respeito à terra e compromisso com a continuidade da comunidade.

4.2. O ontem, o hoje e o amanhã quilombola.

Talvez eu estivesse prendendo-me à ideia de encontrar um “personagem” que fosse nortedor das pessoas da comunidade, como Paque, e por isso frustrei-me no quilombo de Taboa, inicialmente. Não porque não existisse um antepassado importante para aquela comunidade - Dona Nete logo me contou que Seu João sempre dizia que o avô dele se escondeu na taboa (planta de talos finos e eretos que cresce densa às margens alagadiças, lamacenta e formam um tapete verde-acinzentado), e que a avó do seu companheiro, ia até lá levar comida e mantimentos para ele. Seu João, que neste dia estava sentado distante, correu para perto para contar: *Ele não queria ir para uma guerra aí, não sei qual, então se escondeu na taboa. Eu lembro da minha avó contando, e tenho na memória a vontade de querer ir*

*junto com ela, mas ela não permitia, eu era muito pequeno*⁷⁴. Quando conheci o local de sua plantação, estava chovendo e eu e meus interlocutores corremos em volta dela para perceber que suas folhas eram maiores do que eu e mesmo com toda chuva, ela parecia incólume, resistente ao tempo, como a comunidade quilombola.

Logo em seguida, Seu João me contou que, quando alguém morria na comunidade - no passado, não tão distante -, os homens se reuniam para construir a última moradia do morto. Não havia dinheiro para comprar caixões, e tudo era muito distante - até hoje reclamam que, se quiserem comprar um pão, precisam ou aprender a fazer em casa ou atravessar a BR até o centro de Capivari de Baixo. Assim, improvisaram, trançando a taboa com as próprias mãos. Cada pedaço de planta, cada gesto de entrelaçar, era feito com cuidado e atenção, um trabalho coletivo que transformava a dor da perda em presença e cuidado. Segundo Seu João: *Ficávamos todos em silêncio, traçando a taboa concentrados, juntos, mas em silêncio*. Então, como se lembrasse de uma boa história, o homem ladeou seu ombro ao meu, de braços cruzados, falando baixo, como se contasse uma fofoca:

- Uma vez, um menino morreu, fomos fazer o caixão de taboa, quando colocamos ele dentro do caixão, para saber o tamanho se estava bom, ele chorou, ele tava vivo

- É o que, seu João? - perguntei.

Ele riu sem parar e Tinho e Dona Nete também. De repente, todos gargalhavam às custas da minha incredulidade.

- Estou te dizendo!

- Eu lembro dessa história - afirmou D. Nete.

- É real! - disse Tinho.

Eu fiquei olhando de um para o outro, esperando que eles me dissessem que era uma piada comigo, mas não ocorreu. Ao contrário: um pouco tempo depois, encontramos um homem pedalando pela comunidade, e seu João ficou fazendo sinal para o rapaz, com a cabeça, como se quisesse me dizer algo, quando o rapaz foi embora, ele me contou: *era ele!* A história do casal e de seus antepassados revelava uma semelhança interessante com o conto de São Roque, Seu Afonsinho, Dona Maria e Paque. No entanto, parecia-me que havia outra “entidade” alinhavando aquelas histórias e moldando as subjetividades dos quilombolas daquela região: a taboa.

⁷⁴Tinho, refletindo comigo, imaginou que o avô de Seu João tinha escutado de seus antepassados histórias de quem se escondia na taboa para fugir da escravização - e que, naquela região, os brancos se perderam e não os encontraram. Talvez essa tenha sido a história que fez o antepassado querer ficar, que passou para Seu João, e que eu ouvi de tantas outras formas pelas bocas dos filhos dele e de Dona Nete.

A partir desta história, recordo que tentei entender a relação com a planta, se faziam bonecas, artesanatos, ou se trabalhavam com chás e alimento de animais, mas nessas questões eles não se adentraram, até, de certa forma, ignoravam as possibilidades de uso da taboa para além da comunidade em si, como se a taboa fosse para encobrir e cuidar do quilombola, ou como Seu João me disse sobre os causos da planta: *a taboa ensina é coisa a gente!*

Percebi que, assim como em São Roque e em outras comunidade - como veremos adiante - a relação de formação dos indivíduos quilombolas estava relacionada com a terra e com a memória, e como a junção destes dois era imprescindível para que o quilombola compreendesse seu lugar no mundo.

Então, a partir desta compreensão, perguntei:

- Seu João, porque o senhor acha que seu antepassado se escondeu na Taboa? Digo, ele não queria ir para guerra, o senhor me contou, isso por si só já é motivo...

- Acho que se ele fosse, na idade que tinha, poderia não voltar, não é? Acho que ele sabia que ia perder tudo... As terras, a família... Ele se escondeu porque não tinha muita escolha, ou ia e morria ou ficava e vivia. A taboa salvou ele, né?

Era como se a taboa tivesse ensinado àquele quilombola a resistir, a cuidar e a compartilhar com os outros. A Taboa, enquanto podia, não permitiu que seus “filhos” padecessem em outro lugar. Se o quilombola aprende a ser o que é com a terra, a taboa ensina isso para o passado e o presente. A taboa ajuda a construir um vínculo comunitário, um modelo ético-político de homem quilombola, que também se manifesta no cotidiano e nas relações de cuidado - como vimos ao longo desta tese - mas que, principalmente, se articula numa co-construção social de identidade, que, intervém na produção da masculinidade quilombola: homens, território e comunidade se formam mutuamente.

Isto porque, a taboa não se apresentava nas histórias de meus interlocutores apenas como um cenário e recurso natural, mas como uma moldadora de comportamentos, quando os escutava percebia que estavam alinhando uma prática de cuidado - seja em se esconder e contar com a família para se proteger e sobreviver, seja no ato baseado em uma força coletiva em momento de luto, tudo aquilo parecia contrarrente do que a sociedade espera de uma masculinidade hegemônica. Por causa da taboa, e seu moldar de subjetividades dos homens quilombolas, eles aprenderam a ser homens não por dominação ou violência, mas por participação, cooperação e responsabilidade com a comunidade. A masculinidade aprendida se articula com o território (aqui representado pela taboa) e pela memória e não por padrões impostos pela sociedade dominante.

É comum que os “heróis” da nação sejam homens viris e aventureiros, afeitos a demonstrar sua importância para o mundo através dos seus feitos, virilidade e da força. Recorro mais uma vez à literatura como um registro histórico e para demonstrar como o homem não-branco, por exemplo, sempre foi retratado muito próximo deste lugar heroico, hercúleo e legendário, e quando não o fazia, era considerado inferior. Em I-Juca-Pirama, marco do romantismo indianista, Gonçalves Dias escreveu a fala de um pai indígena a um filho que sobreviveu a um ataque de outra comunidade: “Tu choraste em presença da morte? Na presença de estranhos choraste? Não descende o cobarde dos fortes; Pois choraste, meu filho não és!” (Dias, 1851 [1969] p. 12). O autor é criticado por criar um estereótipo de “índio heróico”, corajoso, guerreiro e nobre, muito baseado nas idealizações do colonizador, sua narrativa e cosmovisão destes foi reproduzido por outros autores da época, junto com outros autores, que por séculos alinhavaram essa construção colonizada sobre o outro.

Acredito que existe um rompimento com essa compreensão do “forte que não chora”, do “homem que não corre” e ainda do “cobarde na presença de estranhos”, recordo que, enquanto ouvia as façanhas dos antepassados de Seu João e D. Nete na taboa, suas histórias eram contadas com risos, a façanha era vista como ato de priorizar a vida, sua e a coletiva. Eles gargalhavam ao ouvir Seu João dizer que *“ele passou um ano morando na taboa, até mais, eu sei que foi um tempão para que parassem de procurar por ele”*, para mim, muito mais do que o que ele me dizia, toda a reação à história demonstrava uma preconização da masculinidade hegemônica. Isto porque, a relação com a taboa vincula território, memória e identidade, formando homens que se reconhecem em sua comunidade e em sua história. A experiência de estar com a taboa, de trabalhar com ela, de ouvir e contar histórias ligadas a ela, produz uma masculinidade situada, ética e territorial, que resiste à imposição de padrões hegemônicos e que articula a ação do indivíduo ao bem coletivo.

Esse modelo de masculinidade quilombola oferece, assim, uma perspectiva crítica sobre os ideais hegemônicos, a taboa, como mediadora, ensina que ser homem também é aprender a cuidar e a cooperar, transformando a experiência do território em formação ética, social e política da masculinidade.

- O senhor acha, seu João, que as pessoas tinham medo de entrar na taboa para pegar seu avô? - perguntei.

Ele não voltou a rir, ficou mais sério, como de costume e me disse:

- Não é todo mundo que entra na taboa, tem gente que até entra e não encontra nada...

Ao ouvir aquilo, fiquei pensando que talvez, naquele momento, eles não estavam falando somente da planta, mas do quilombo. A Taboa é o quilombo, se foi, no passado, um labirinto físico, hoje é um enigma-esfinge que devora seu forasteiro se não decifrá-la. E mais uma vez, não é somente poesia. Ao adentrar Taboa⁷⁵, ela se entregava devagar, como se testasse minha atenção, minha sensibilidade para perceber o que se escondia em cada curva, em cada porteira, em cada quintal. Era preciso caminhar com cuidado para captar os detalhes que carregavam história e memória. Ainda que parecesse não demorar muito até que me sentisse incluído nessa lógica de acolhimento, existiu uma etapa larga para que isso ocorresse. Taboa planta influenciava Taboa quilombo a ser misteriosa, desconfiada como seu João. Taboa parecia querer que eu conhecesse não apenas as pessoas, mas o chão que elas pisavam, os caminhos que percorriam, as árvores que cuidavam e o que o Rio Capivari observava. Mas quando consegui atravessar esse portal, logo estava na casa de Tinho, ouvindo histórias e modos de viver, atravessando a associação, entrando na casa de Camila e de Fran, passando pela escola ou acompanhando Bil em seu terreiro - como acompanhamos ao longo desta tese.

Enquanto me contava sobre as histórias locais, Seu João comentou que *“para adentrar a Taboa era preciso conhecer Taboa, é preciso conhecer, não é todo mundo que vai entrando assim, não”*. Sua afirmação foi acompanhada de *“é, é sim”*, dos outros participantes da conversa. Tinho, que comigo ouvia sobre as façanhas da Taboa, ajeitou-se na cadeira e disse: *“se antigamente a gente precisava se esconder para não ir morrer nas guerras deles, a gente hoje tem que lutar para ser visto...”*, voltei-me para escutar. *“É isso que João está falando, a gente precisou saber viver aqui, porque eles fazem de tudo para tirar tudo daqui, inclusive a gente”*. Eles, eu descobri, eram as autoridades locais.

- É que é assim, ó - falou D. Nete - a gente paga imposto como qualquer um, a gente vota como todo mundo de Capivari, mas a gente não é, sei lá como se diz, eles não se importam com a gente...

- Eu vi que a taboa é muito comercializada - eu iniciei falando - a quantidade que vocês têm, eu acho que não teria como comercializar e ganhar muito dinheiro, mas acham que se eles soubessem que o solo daqui é fértil para isso, eles não iam querer se adornar?

Os três riram.

⁷⁵ A forma de receber e acolher se repetia em todas as comunidades que visitei, como em Taboa. São Roque e Taboa se revelavam de modos distintos pelo território - ao menos foi o que percebi na primeira vez que pisei em cada uma delas. São Roque me recebeu com uma beleza imediata e intensa, daquelas que os candomblecistas chamam de Orum e os católicos de paraíso; Taboa, por outro lado, se apresenta somente quando um de seus quilombolas, abre suas “portas”, isto porque, é muito fácil confundir uma casa do bairro Ilhotinha, com uma casa da comunidade.

- Com certeza! - respondeu D. Nete.

- Até quem nunca ligou vai passar a ligar - disse-me Tinho.

Seu João completou: *“Hoje, não há ninguém que trabalhe tanto por esta terra quanto o Tinho. Ninguém, estou te dizendo! Mas, infelizmente, ele não é reconhecido nesta cidade e, pior, não é respeitado por esses grupos que vêm para cá. Se não fosse pela ajuda dele, se perderiam na taboa, assim como outros que tentaram encontrar o avô”*. Suas palavras revelavam uma lógica fundamental: conhecer Taboa, o quilombo, não era simplesmente atravessar suas terras. Era preciso que um integrante da comunidade guiasse a mão, que conduziria o visitante pelos segredos do lugar. Morar ali sem compreender essas relações não significava conhecer de fato o território; os saberes permaneciam guardados para aqueles que partilhavam da vida e da história comunitária.

Tinho, então, apressou-se a explicar: *“Muitos políticos vêm aqui apenas quando precisam do nosso voto. Todo mundo me conhece, então eles se aproximam de mim, querendo o nosso apoio. Tentamos ensinar sobre a comunidade, dialogar sobre nossas práticas, mas eles não escutam de verdade; apenas fingem. Usam o que precisamos mostrar para conseguir o que querem e, depois, desaparecem”*.

Mas Seu João completou a fala do cunhado: *“Se fosse só isso, estava bom, né? Eles sempre fizeram isso. O problema é que esse mesmo ‘político’ depois faz de tudo para destruir a comunidade, enfraquecer a gente mesmo! E aí, quando a gente diz para eles ‘agora a gente não quer, a gente quer um representante nosso, então a gente fez campanha para Tinho, e eles ficaram tremendo...’*”.

Era verdade: Seu João tinha razão.

Caminhei com Tinho por Capivari de Baixo enquanto ele distribuía seu “santinho” - como eram chamados os panfletos da campanha - subindo e descendo pelas ruas da cidade. As pessoas recebiam as propostas com sorrisos, mas, de longe, eu percebia um constrangimento contido: ninguém se negava a pegar os panfletos, mas poucos o faziam com naturalidade. Tinho explicou que isso estava ligado à escolha do partido: ele próprio era de esquerda, mas, como a cidade era reduto da extrema-direita⁷⁶, era necessário alinhar-se a uma legenda mais “aceitável” para ter alguma chance. Ou seja, não bastava ter boas propostas; era preciso navegar pelas estruturas políticas dominantes para sequer concorrer.

⁷⁶ Para se compreender o panorama eleitoral de Capivari de Baixo em 2024, é relevante notar que 66,04% dos votos para presidente foram destinados ao candidato da extrema-direita, do Partido Liberal, enquanto 33,96% foram para Luís Inácio Lula da Silva (PT). Essa polarização se refletiu também na eleição para o governo do estado de Santa Catarina, que elegeu um governador alinhado à extrema-direita. Disponível em: <https://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2022/10/30/eleicoes-em-capivari-de-baixo-sc-veja-como-foi-a-votacao-no-2o-turno.ghtml>. Acesso em: 09 set. 2025.

Na eleição de 2024, Tinho escolheu um partido de centro e enfrentou enormes dificuldades: quase não havia recursos, e sua campanha se sustentava principalmente pelo boca a boca, contando com o apoio da comunidade quilombola na divulgação de suas ideias. Apesar de não ter sido eleito, Tinho continuou a exercer a função de “mão política” do quilombo. Bem antes da eleição, aliás, ele já se tornara uma voz ativa em questões comunitárias: nele todos confiam. E sua atuação ultrapassa os limites do quilombo. Já acompanhei Tinho tentando resolver diversas demandas junto à Secretaria de Educação por casos de racismo sofrido por alunos negros de fora da comunidade, mostrando que sua liderança política é ética, prática e voltada à proteção e ao reconhecimento de vidas negras.

“Eu queria mudar, queria que a gente tivesse voz, porque a gente fica dependendo dos caras, dos vereadores que vêm aqui e dizem coisas, prometem coisas, mas a gente não tem ninguém, a verdade é que eu vou fazer mesmo o que João falou, não vamos apoiar mais ninguém. Ninguém se importa com a gente, ninguém de fato quer nos ajudar, eles querem a gente aqui e eles lá, mas querem a gente aqui muito mal e eles lá bem...” (Tinho, 2025)

Tinho confidenciou que, de certa forma, se sentia usado. Esse sentimento, explicou, não era incomum nas comunidades quilombolas quando o tema era política. Lembrei-me, então, do relato de Rafael, da Toca, que me contou sobre os inúmeros convites que recebia para se lançar como vereador. Rafael é um jovem popular, com grande repercussão midiática: sua presença nas redes sociais o transformou em garoto-propaganda de marcas locais, algo inédito entre os moradores da comunidade.

Sua capacidade de se comunicar e criar vínculos ampliou sua influência e visibilidade, abrindo espaço para propostas de candidatura, que ele interpretava mais como consequência de sua notoriedade do que de uma ambição política propriamente dita. Nesse contexto, a política aparecia não apenas como um espaço de poder formal, mas como arena de mediação entre reconhecimento comunitário, uso externo de sua imagem e possibilidades de intervenção social.

Contudo, ao contrário de Tinho, Rafael rejeitou a ideia de ingressar na política. Para ele, sua presença sozinha não seria suficiente para promover mudanças reais na comunidade; não conseguiria, sozinho, influenciar as políticas públicas de forma efetiva, e corria o risco de deixar de ser ele mesmo. Rafael explicou: *“Eu sou ator, sou pintor, artesão, escritor, faço projetos... a arte está na minha veia.”* Mas também era um homem negro e quilombola, e se perguntava: *“Terei que me diminuir para caber no que eles querem?”*

Quando perguntei se não seria mais estratégico abrir portas, candidatar-se e depois tentar mediar as exigências políticas, Rafael ponderou: *“A gente tem que lembrar que estamos aqui no Sul, não é? A gente não é bem visto, nem como negro, nem como*

quilombola. Imagina eu abrir a política para entrar como eles querem, com alguém me controlando? E depois, como vou explicar para minha comunidade que eles votaram em coisas contrárias aos interesses dela? Usaram a gente e descartaram a comunidade.” Essa fala evidencia uma percepção aguda sobre os limites do poder formal, a centralidade da identidade quilombola e a tensão entre visibilidade, representatividade e autonomia comunitária.

Tinho e Rafael compartilhavam um medo semelhante. Tinho, em Taboa; Rafael, em Toca. Um homem com mais de sessenta anos, o outro, quase vinte e cinco. Tinho, griô da comunidade da Taboa; Rafael, vice-coordenador da associação quilombola de Toca. Apesar da diferença de idade e posição, ambos estavam conectados por um fio sutil que conduzia suas ações, moldava sua visão de mundo e os fazia avaliar cuidadosamente as consequências de cada gesto.

O temor que os unia era o tokenismo, ainda que experimentado em fases distintas de suas vidas. Essa lógica está no cerne de sua resistência: recusam-se a ser reduzidos a símbolos de negritude ou de identidade quilombola, instrumentos para criar a ilusão de pluralidade em um sistema que continua a marginalizar essas vidas. Rafael compreende com clareza que certos setores da sociedade brasileira - especialmente aqueles alinhados a agendas conservadoras - veem essas existências como inferiores, buscando normalizar corpos, desejos e modos de vida que desafiam suas normas.

Tinho, por outro lado, ainda guardava uma esperança.

No contexto político nacional, apesar das cotas destinadas a negros, mulheres e outras minorias, a inclusão permanece frequentemente superficial. Embora tais políticas busquem assegurar participação plural no processo eleitoral, raramente produzem mudanças estruturais no poder. Observa-se, em muitos casos, uma inclusão simbólica - o tokenismo, como apontado por Martin Luther King (1963) - que gera apenas a aparência de diversidade, sem desafiar os sistemas de dominação que perpetuam a marginalização. Trata-se de uma estratégia de legitimação que, na prática, preserva o status quo.

Dentro dessa perspectiva, o posicionamento de Rafael pode ser compreendido como forma de resistência. Sua recusa em ingressar na política tradicional não se restringe ao desejo de preservar sua autenticidade; representa também uma rejeição a um sistema que busca assimilá-lo a um modelo excludente, incapaz de promover mudanças reais. Ao recusar a normalização segundo os parâmetros da política dominante, Rafael reafirma sua identidade e resiste à invisibilização, mantendo-se fiel aos valores e à agência de sua comunidade quilombola.

O que motiva Tinho, então? Voltei a perguntar, e ele respondeu com firmeza: *“As necessidades, é preciso ajudar essa comunidade. É possível que em 2024 ainda estejamos lutando para ser certificados? Que ainda tenhamos que pedir que a cidade nos reconheça, que nossas crianças possam ter escola, creche? Até hoje temos que lidar com brancos tomando pedaços de terra nossos, e eles são nossos vizinhos... Que lutam para dizer que aqui não é quilombo, que nossa comunidade não é quilombola.”*

Apontando para Taboa [na época chamada ainda de Ilhotinha], Tinho explicou: *“Dizem que não somos 100% negros, que existe 15% de nossa comunidade que é não-negra.”* Para ele, a colonização e o colorismo são dois lados do mesmo aço quando se trata de invalidar a presença de pretos e pretas em benefício da branquitude: *“É uma forma de nos apagar, de nos diminuir e de negar o que somos, o que não é verdade. Eu sou quilombola de pai e de mãe; meu pai era quilombola de outra comunidade, ainda não certificada.”*

O colorismo nas comunidades quilombolas do sul do Brasil revela um paradoxo violento: seus habitantes são suficientemente negros para sofrer o descaso político e a exclusão histórica da população negra, vivendo à margem da sociedade e enfrentando processos contínuos de apagamento. No entanto, quando se trata da garantia de direitos fundamentais, como o reconhecimento territorial quilombola, sua negritude é questionada e frequentemente negada. Esse processo evidencia uma dinâmica de racialização que opera por meio de um duplo mecanismo de exclusão, reforçando a necessidade de liderança comunitária comprometida, como a de Tinho, para resistir e proteger a história, a memória e o território da comunidade.

A marginalização enfrentada por essas comunidades pode ser compreendida à luz da necropolítica, conforme analisado por Achille Mbembe (2018), que discute como o Estado e as estruturas de poder determinam quem pode viver e quem está destinado à morte, não somente no sentido biológico, mas também na negação de condições dignas de existência. No caso dos quilombolas do sul do Brasil, essa necropolítica se manifesta na ausência de políticas públicas efetivas, na precarização das condições de vida e na recusa sistemática em reconhecer sua territorialidade, reforçando um estado de vulnerabilidade constante.

Ao mesmo tempo, como aponta Lélia Gonzalez (2020), a resistência negra não se limita à luta por território, mas se inscreve na cultura, na linguagem e na organização social. Negar o direito dessas comunidades à territorialidade negra é, portanto, um ataque à sua posse da terra, mas, principalmente, à continuidade de uma tradição histórica de resistência e afirmação identitária. Dessa forma, compreender o impacto das relações raciais sobre os quilombolas do sul do Brasil exige reconhecer como a estrutura racista opera tanto pela

exclusão quanto pela deslegitimação da identidade negra, tornando essencial o fortalecimento das lutas por reconhecimento e justiça racial. Assim, os pretos do sul não são pretos suficientes quando se trata de aderir a direitos básicos da territorialidade negra (Gonzalez, 2020), negando-se assim, todo processo de resistência.

“Eu luto para que todos entendam e nos reconheçam como comunidade quilombola”, continuou Tinho, ao informar sobre a luta constante com a cidade de Capivari de Baixo pelo reconhecimento e respeito cultural. *“Eu sou o griô desta comunidade e quero respeito, foi assim que aprendi com meu pai e é isso que nos diferencia dos outros fora da comunidade, nós lembramos do que os mais velhos nos ensinaram e vivemos com isso na ponta da língua”.* O pai de Tinho pertencia a uma comunidade de Pescaria Brava, cidade por perto, sua mãe era nascida, criada e falecida na comunidade da Taboa. *“Isso não quer dizer que a gente não é comunidade, venha ver...”*.

Foi assim que Tinho me levou para caminhar pela comunidade. Como Seu Afonso, Tinho possui uma vitalidade impressionante: tendo um pouco mais que sessenta anos, subia e descia morros sem demonstrar esforço, e comigo escalou íngremes encostas, fez-me afundar em terras perigosas, apresentou-me a muitas pessoas e revelou belezas estonteantes. Embora diferente de São Roque e marcada por uma poluição intensa, a comunidade mostrava, a cada passo, por que era tão bom viver naquele lugar.

Percebi que as caminhadas com Tinho não eram apenas um passeio pelo espaço físico da comunidade; eram, sobretudo, aulas de vida e de masculinidade quilombola. A Taboa, com seus segredos e desafios, ensinava a Tinho - e a quem com ele partilhava o caminho - que ser homem ali não se resumia à força individual ou à competição, mas à presença, ao cuidado e à responsabilidade com a comunidade. Aprender a percorrer esses territórios era também aprender a proteger, a mediar conflitos e a agir eticamente, incorporando valores que ultrapassam a lógica da política formal.

Não surpreende, portanto, que essa aprendizagem tenha moldado a atuação política de Tinho. Foi caminhando pela comunidade e me aventurando com ele que as respostas sobre o porquê de sua entrada na política se tornaram claras: sua liderança não emerge de ambição pessoal, mas da compreensão de que o bem-estar da comunidade depende de presença ativa, diálogo constante e resistência estratégica. A experiência da Taboa - dos perigos, das trajetórias e das relações de cuidado - se traduz em ação política concreta: Tinho atua para garantir território, direitos e reconhecimento, enquanto evita ser usado como símbolo vazio de diversidade. A masculinidade quilombola, tal como se aprende no contato com a terra,

funda sua prática de liderança e define seu compromisso com a comunidade, mostrando que cuidar e lutar são dimensões inseparáveis da vida quilombola.

Figura 22 - A escalada de Tinho



Fonte: Thiago Santana, 2025.

4.3. Terra: escola do mundo, que te dá de comer, corpo-vivo de quilombo.

Era meio da tarde de um dia frio, o sol apesar de firme no céu, não esquentava muito; as montanhas ao longe, estavam cobertas por araucárias; na terra, em frente à escola da comunidade, um homem capinava.

Só ouvia-se o som da enxada afundando na terra.

Era um senhor de cabelos brancos e pele negra, que de longe me cumprimentou, imaginei que soubesse que alguém da comunidade estava me esperando.

A escola, feita de madeira, com janelas de vidro, não fazia sombra para o homem, mais tarde soube que ele mesmo quase nunca entrava ali.

Seu nome era Bartolomeu, contou-me sua filha Estefani.

Sua história era interessante: filho e neto de quilombolas, herdeiro de terras de quilombo em Toca, o que capinava agora era parte de um lote que já fora seu.

Sim, foi no passado.

Seu Bartolomeu havia doado parte da terra para a construção da escola.

Fez mais, ele mesmo capinava para que os alunos pudessem usufruir do lado de fora também. Para que o mato não atraísse bichos, para que nada dificultasse a ida até a escola.

A filha de Bartolomeu era professora na escola, e algumas sobrinhas e sobrinhos.

Me disseram que ali, estava o resgate e a valorização da cultura, que tinham como projeto ensinar a Educação Quilombola.

Era isso que seu Bartolomeu fazia com cada enxadada.

Se posso definir com uma imagem, o que é ser homem negro quilombola, seria com essa.

Sua ação voluntária, sua ação em prol do coletivo, em benefício do quilombo.

Não tirei foto, não consegui, mas trago-a na minha memória para recordar-me sobre o porquê dessa pesquisa precisar ser feita, como me disse Estefani, ao me repassar a resposta que teve do pai sobre porque ele doou a escola: *“cada um faz um pouquinho e vira uma escola”*.

E eu aprendi.

E vira uma escola. Vira uma corrente. Um movimento.

Um exemplo.

4.4 Fazer quilombo de novo

“Jamais conseguiremos adentrar nos valores e conhecimentos das comunidades negras, se não mergulharmos nas heranças que têm sido transmitidas de pai para filhos, de tios para sobrinhos, dos antepassados para os que vão crescendo.”

Lu Kilombola

Gosto muito da história em que conheci Jonathan, mais conhecido como Bil. Você vai recordar que ele já foi citado algumas vezes nesta tese, mas na introdução, quando sua mãe, D. Nete, da comunidade da Taboa, me contou de seu nascimento: o aviso de seu irmão já falecido, em sonho, que o bebê precisava nascer no hospital - diferente de suas irmãs - isto porque, estava com o cordão umbilical enrolado no pescoço, é, de longe, a minha história favorita de sua vida.

Bil agora já tem cerca de trinta anos, é um homem negro, sorridente (repare na foto abaixo) e foi ele quem se aproximou de mim. Eu conversava com Fran, sua irmã - estávamos na escola que era utilizada como Escola Quilombola à noite - e naquele momento ela me dizia que estava começando a se aproximar da religião de matriz africana, me contando que era filha de Iemanjá com Ogum. Estranhando que somente já adulta Fran tivesse contato com a religião, fiquei instigado em saber o porquê - visto que já tinha percebido que em muitas comunidades, como São Roque, por exemplo, a predominância religiosa era católica e evangélica -, e indaguei a ela qual o motivo de só agora iniciar essa relação. Foi Bil, que passava por nós - eu já o tinha visto de longe e percebi que ele encontrava uma maneira de se aproximar, com curiosidade para saber quem eu era - quem respondeu: *Boa pergunta!*

Sorridente, o homem sentou e começou a conversar. Conhecido como pai Bil de Ogum 7 Ondas, ele mantém um terreiro com sua esposa, mãe Érika de Iansã, sua casa de axé é de umbanda e quimbanda, ele me explicou a diferença: na umbanda, Bil e Érika trabalhavam com orixás e outras entidades; na quimbanda, com exus, padilhas e pombagiras, sua casa leva o nome do seu orixá de cabeça: Centro de Umbanda Ogum 7 Ondas; além de religiosos, eram atuantes no direito à religiosidade, participantes de passeatas em respeito a religião de matriz africana, não somente em Capivari de Baixo, mas em Laguna, cidade vizinha e outras do entorno; estão atuando e militando pela religião nas redes sociais também, seja no *instagram* ou no *tiktok*, onde colocam imagens com mensagens, fotos e vídeos das incorporações e até dos animais que serão utilizados nas obrigações, para, segundo ele, o povo conhecer e ver que não tem nada demais.

Depois de me explicar tudo isso, Bil insistiu em me receber em sua casa, marcamos para conversar um outro dia, para que eu conhecesse seu terreiro em funcionamento, no dia da “caridade”, onde as entidades Preto Velho e Preta Velha, de ambos e de seus filhos, iriam ajudar a comunidade gratuitamente, com conselhos, orientações, *sacudimento* no corpo dos consulentes - ou seja, limpeza espiritual - e muita música. No dia reservado para o acontecimento, não ocorreu a caridade, porque havia chovido muito e boa parte da sua casa de axé ainda estava em construção, impossibilitando as consultas; mesmo assim, Bil me recebeu, junto com sua família.

Já passava das oito da noite quando chegamos à sua casa; e com o mesmo sorriso, ele me recebeu, me apresentou sua esposa e filhos, insistiu em fazer um café. Antes de passarmos para o outro lado do terreno, aos fundos, onde se encontrava a Casa de Umbanda, Bil me apresentou aos seus exus, abrindo a porta da casa das entidades - duas portas vermelhas em paredes de cimento cru, que ficavam localizadas atrás de sua própria casa - onde estátuas assentadas, quartinhas, bebidas, charutos, cigarros e alguns outros objetos podiam ser encontrados. Conheci o seu Exú Tranca-Rua das Almas, com chapéu e capa preta, pele avermelhada e sorridente; e a pombagira Cacurucaia, de saia rodada, leques e piteiras ao seu redor. Fiz questão de responder *liturgicamente* ao ser apresentado aos exús de Bil e sua esposa, ainda que minha relação com religiões de matriz africana seja através do candomblé e não da umbanda e da quimbanda. Então, aproximei-me das portas, sem entrar, curvei-me lentamente bati *paô* e saudei as entidades ali presente:

LAROYÊ, EXU!

LAROYÊ, TRANCA RUA!

LAROYÊ, CACURUCAIA!

Um salve a aqueles que tudo falam, que tudo comem e que a todos ajudam, Axé.

No salão principal, havia imagens de santos católicos que ali tinham conexão com orixás, numa relação comum na umbanda: Ao centro, uma imagem de Jesus com braços abertos, ladeado por uma pomba e uma quartinha - Oxalá e Oxaguiã; ao seu lado direito uma Iemanjá e a imagem de um soldado de capa e armadura - Ogum, os orixás da cabeça de Bil; ao lado esquerdo, uma Santa Barbará - Iansã, e um outro soldado - Ogum, orixás da cabeça de Érika. Muitas outras imagens abaixo mostram muitos santos, católicos, imagens de caboclos índios da umbanda, e também imagens de orixá. Na parede, os rostos de dois caboclos, donos da casa, chamavam atenção.

Figura 23 - Casa de Umbanda de Bil e Érika



Fonte: Thiago Santana, 2025.

Sentamo-nos - primeiro Bil e eu, depois Érika se juntou a nós - para conversar. Ele compartilhou como vem articulando esforços para que sua casa de axé, assim como outras na região, conquistem reconhecimento e respeito em Capivari de Baixo. Segundo Bil, *“não é fácil montar uma casa de axé, há muitas dificuldades, muitos tipos de preconceito, tanto da cidade quanto das pessoas”*. O jovem pai de santo explicou ainda que muitos chegam com ideias equivocadas sobre ele e seu trabalho, mas, ao visitarem sua casa, percebem que estavam completamente enganados: *“Eu sempre digo a ela [referindo-se a Érika], a gente está aqui para aprender, mas também para ensinar; a gente acolhe, mas também cuida... E isso faz muita diferença, Thiago, as pessoas chegam querendo falar, estão sempre muito desesperadas, ter alguém aqui para acalmar o coração delas, faz toda diferença!”*

- Não é fácil uma casa com tanta gente, realmente... O Bil e eu temos que trabalhar atentos, mas as entidades vão ajudando a gente, não é fácil cuidar com responsabilidade de tanta gente, ser pai e mãe de santo também é um desafio! - contou-me Érika.

- Eu digo que é compartilhar ancestralidade, a gente aprende com as entidades a sermos melhores... E é maior que a gente, se Seu Tranca-Rua diz que eu tenho que cuidar daquele filho, eu vou cuidar, depois eu vou entender os motivos, mas eu vou cuidar, porque aprendi que a gente tem que respeitar...

Érika contou que, desde muito cedo, Bil já se relacionava com as “entidades”. Eles se conheceram ainda jovens, e a religião já fazia parte da vida dele. Na conquista por “sua mão”, ela descobriu que também estava envolvida com a religião de matriz africana; ambos acreditam que esse encontro foi pensado e tramado pelos orixás e exus. Somente isso explicaria o fato de terem três filhos biológicos, uma casa de santo e tantas pessoas para cuidar, juntos.

Ela me disse que foram crescendo lado a lado, e que a vida deles - tanto amorosa quanto religiosa - sempre se desenrolou em dupla. Mas havia algo especial: ela pôde acompanhar de perto o crescimento espiritual do marido. *“Quando eu estava grávida foi quando mais percebi o quanto nós mudamos. Eu tinha que ficar afastada, sabe? Então vi o Bil cuidando dos meus filhos e dos dele, com prudência... protegendo a todos da comunidade.”* Perguntei a Bil se acreditava que esse cuidado tinha relação com seu aprendizado na comunidade quilombola. Ele respondeu prontamente, refletindo sobre sua própria trajetória e sobre como a ancestralidade molda sua identidade, seu jeito de ser como marido, como homem e como pai de orixá.

Essa ancestralidade que eu aprendi vem do quilombo, não tem como separar uma coisa da outra. A gente às vezes nem entende direito, mas é assim mesmo. Quando a gente conversa sobre isso na escola quilombola, começa a fazer mais sentido. Eu aprendi a ouvir meu pai, minha mãe, meus avós, e hoje consigo ouvir também Seu Ogum Sete Ondas, meu Ogum Sete Ondas [risos] . Eu sou do jeito que sou por causa dessa herança ancestral que aprendi no quilombo. **(Bil. 2025)**

Bil foi me revelando que seu modo de existir enquanto zelador de orixá, estava atrelado e reflete um modo de ser que se aprendeu e se cultiva na comunidade quilombola. Compreendi que é nesse entrelaçamento entre prática cotidiana, relações familiares e transmissão ancestral que se delineia a forma particular de masculinidade que ele encarna.

A experiência relatada por Bil evidencia que a masculinidade quilombola dele não se configura como um conjunto de normas isoladas ou como uma imposição externa: ela se constrói em constante diálogo com a ancestralidade, atravessando gerações, memórias e saberes que emergem do quilombo. Para Bil, ser homem não se reduz a atender expectativas sociais ou cumprir prescrições normativas; consiste, antes, em incorporar, escutar e dar

continuidade aos ensinamentos transmitidos por pais, avós e antepassados, integrando-os ao cotidiano da comunidade e às práticas do terreiro.

A masculinidade quilombola aprendida por Bil se manifesta na prática, na presença e no cuidado ético com os outros. É performativa, na medida em que se realiza no corpo, nos gestos e nas ações; é relacional, pois se define nas interações com a família, os filhos de santo e a comunidade; e é historicamente situada, ao se ancorar na memória e na continuidade do quilombo. Cada ato, gesto ou palavra reverbera os fluxos de saber que atravessam gerações, indicando que a experiência de ser homem quilombola implica ser simultaneamente herdeiro e transmissor de uma tradição viva, marcada pelo cuidado, pela resistência e pela presença.

Ao ouvir Bil, imaginei Ogum em seu *agabi*: bailando em seu salão, empunhando o seu agadá, refazendo histórias e deixando que a gente pudesse recontar e aprender com elas. Como Bil docemente me explicou: *“a espiritualidade espalha uma pessoa em cada lugar [...] e essa pessoa é responsável pela luta das comunidades quilombolas, das religiões de matriz africana, manter a chama viva”*. Essa dimensão da aprendizagem se conecta com o mito que Mãe Beata de Yemanjá (2004) relata sobre Ogum, o molequinho que descobriu o ferro:

Oko, incumbido por Olorum de organizar a lavoura, encontrou um molequinho que mexia na terra e descobria ferramentas. Foi assim que nasceu o ferro, permitindo plantar, cavar e construir. Oko e Ogum continuaram juntos, criando e organizando a terra para o mundo” (Mãe Beata de Yemanjá, 2004, p.115).

Assim como Ogum ensina a trabalhar a terra, a cuidar das sementes e a descobrir caminhos com prudência e engenhosidade, Bil aprendeu na religião de matriz africana uma masculinidade feita de cuidado, presença e ação ética. Cada gesto, cada decisão e cada cuidado com a comunidade se manifesta como um aprendizado ancestral: ele observa, protege, orienta e intervém com prudência, tal como Ogum orienta Oko, tal como um pai orienta um filho, tal como um ancestral orienta seu quilombola, garantindo que a vida e a resistência floresçam.

Para Bil, o *Balogum* do mundo, que ele chamava de seu orixá - aquele que ensina a caminhar por esse mundo, como todos os epítetos de Ogum - escolhe pessoas para “fazer quilombo de novo” (Limeira, 2011). É um chamado para transformar o mundo, mas sempre através do cuidado, da presença e da ética. Para Bil, ser homem não se reduz a normas externas: é aprender com o quilombo, com os antepassados, e com Ogum, incorporando uma tradição viva que atravessa gerações.

Meu pai Ogum Sete Ondas sempre me deu caminho e proteção para estar na religião, foi por isso que eu entrei na religião, para poder ajudar as pessoas e fazer

com que isso não se perca [...] trazer aquela umbanda raiz que traz ligação com nossa ancestralidade, porque os quilombos e a religião andam sempre juntos, religião de matriz africana que não deixa o quilombo morrer, né? Os pretos velhos, muitos foram criador de comunidades quilombolas, é essa história que temos que contar [ao invés da história do branco], a história de nossa tradição! Hoje é por isso que tem essa procura tão grande, porque está tendo esse crescimento? Porque o olhar tá mudando, o olhar da sociedade está mudando com o nosso trabalho também, a gente tá aqui e a gente tá lutando e vamos continuar lutando! (Bil, 2025).

Ogum funciona como uma referência ética e pedagógica, orientando as ações de Bil e seu modo de cuidar dos outros. Nesse sentido, a masculinidade de Bil se manifesta na prática, na presença e na mediação entre tradição e vida cotidiana. Sua masculinidade quilombola se constrói a partir de uma articulação entre ancestralidade, religiosidade e responsabilidade comunitária. Está presente em seu modo de pensar e agir no mundo, faz parte da sua cosmovisão, evidencia a intencionalidade pedagógica de sua fala: ele reorienta a narrativa histórica, colocando os sujeitos negros como protagonistas, ao mesmo tempo em que associa a masculinidade quilombola, a sua construção como sujeito, a relação com o divino.

Aproveitei que essa conversa girava em torno de Ogum, percebi que existia uma diferença territorial que me suscitou questionamentos: o terreiro de umbanda de Bil não ficava na comunidade quilombola, mesmo ele se apresentando como quilombola à mim, nem o terreiro, nem sua casa. Depois de muita conversa, indaguei: *Bil, porque o terreiro não se encontra no quilombo, porque está aqui em Capivari de Baixo?*⁷⁷ Ele sorriu e me respondeu:

Foi uma estratégia. Sabe, existe muito racismo contra as religiões de matriz africana, principalmente aqui em Capivari de Baixo, mas existe mais racismo ainda quando se trata de quilombo. Quando eu comecei, eu e Érika, nossa casa era lá, mas não tínhamos ninguém, ninguém ia até nosso terreiro, porque ficava no quilombo. E o pessoal que eu cresci, até minha família, não queria saber da religião porque achava que era coisa ruim, né? Por causa dos católicos, muita gente acabava católico, o Tinho mesmo, tentou ser padre... Então, a gente não conseguia desenvolver nossa casa e nossas entidades, então saímos fisicamente de lá, mas continuamos lá [risos], é sério, nossos bichos ficavam lá, eu tenho meu pedaço de terra lá, eu trouxe o quilombo para cá e deixei meu terreiro lá também. (Bil, 2025).

Eu escutei com atenção e comentei: *me parece uma maneira de resistir ao preconceito da cidade, teve efeito?* Ainda rindo, Bil me respondeu:

E como, temos muitos filhos agora, filhos de santo, eu os meus e Érika os dela, da cidade e de vários lugares, e agora eu tenho forças para ajudar minha comunidade, agora até espiritualmente eles estão se cuidando, você viu a Fran, agora eu consigo conversar e cuidar de todos, da Fran, da mãe, do pai, da Camila [a outra irmã deles], do Tinho e de todo mundo que vem, porque agora eles percebem que outras pessoas também estão vindo para cá, então começam a perder o medo daquilo, né, essas

⁷⁷ Ainda que o quilombo também estivesse em Capivari de Baixo, a pergunta era “porque na cidade”, e foi entendida por Bil.

coisas de diabo, pode parecer que não, mas fica preso na gente, né? A maioria dos meus filhos [de santo] e da Érika são brancos, mas mudou muito... (Bil, 2025).

A primeira coisa que pensei foi que Bil, com Érika e sua família, moveu mais do que um terreiro, eles re-inscreveram o axé sem cortar o fio com o quilombo: o terreiro saiu da terra do quilombo, mas o quilombo não saiu da vida do terreiro. Há uma separação geográfica, sim, mas não há rompimento. O axé continua atravessado pela memória do chão onde tudo começou, os bichos que ainda ficam lá, os vínculos tecidos com o tempo, a presença espiritual que não se apaga só porque mudou de endereço. Como lembram os ensinamentos de Beatriz Nascimento (2006), Abdias do Nascimento (2019) e Negô Bispo (2023), e como defendo nesta tese, o quilombo é mais que um pedaço de terra: é uma continuidade viva.

O que impressiona nessa instância é como a casa de axé se tornou, por inteiro, uma forma de resistência. Mesmo que a maioria de seus filhos de santo seja branca - e talvez justamente por isso -, Bil reposiciona o olhar. Aquilo que foi marcado como demoníaco, perigoso ou marginal se transforma, pelas mãos dele, em espaço de acolhimento. Não há distinção, nem vigilância racial invertida: todos são recebidos. Bil cuida. E nesse cuidado ele também ensina, transforma, aproxima. Para bell hooks (2013), o cuidado é uma prática radical, uma forma de resistência e cura coletiva. E Bil faz isso com café, com conversa, com terreiro aberto, com paciência. Ele não grita, ele sorri, ele cuida. E esse é o seu maior ato político.

É por isso que Bil não só conversa com a cidade de Capivari de Baixo. Ele continua seu diálogo com seu quilombo e com os quilombolas de Taboa, Bil também constrói outro tempo. Ao sair do território físico do quilombo para salvar sua casa de religião do preconceito - contra a umbanda, contra a quimbanda, e contra o próprio fato de ser quilombola -, ele não abandona a comunidade: ele re-posiciona a imagem dela. Ele leva o quilombo junto, na prática, na fala, na presença. Seu terreiro é, como diria Anzaldúa (1987), um espaço liminar - uma *borderland* - onde se negociam sentidos de pertencimento e resistência. Ele não divide o mundo entre dentro e fora: ele cria passagens.

Pode parecer que há uma ruptura, que ele saiu. Mas não. Tudo está ali. Sempre esteve - como ele cansou de me afirmar. O problema ou a solução, é que a cidade branca não vê. Versa Audre Lorde (2019) que aquilo que é mais profundamente verdadeiro sobre *nós* não pode ser conhecido por olhos que não vivem as nossas dores. Há saberes que não atravessam a branquitude, porque ela não reconhece aquilo que não pode dominar. Como aponta Grada

Kilomba (2019), há memórias que só podem ser contadas entre os nossos, porque quando contadas “para fora”, viram ruído, distorção ou apropriação. São saberes que não se explicam, se vivem. E porque estão enraizados em corpos, em cantos, em sopros, em terreiros, em bichos, em rezas, escapam à lógica racional da dominação. Por isso, o que Bil faz não é deslocamento. É estratégia. É cosmogonia em movimento. É uma forma de fazer o quilombo se deixar ver, sem se deixar capturar.

4.5 Seu Antônio e o Espírito-Santo

Recordo-me da voz do homem quilombola me dizendo: “Eu não vou!”.

Seu Antônio era seu nome.

Era negro retinto de 90 anos, do quilombo Ribeirão do Cubatão⁷⁸, quando nos encontramos em um evento organizado pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) sobre patrimônio e quilombo, no qual parte da comunidade quilombola participou. *“É assim, meu filho, antes de sair de casa, eu pego meu terço e rezo para o Espírito Santo e ele fala comigo, se ele me diz que posso sair, eu vou sem medo; se ele me diz que não, eu não vou, eu não saio!”*.

Eu, entre a emoção e a sensação de ter escutado algo muito perspicaz, respondi que era justo; foi quando ele abriu a mão e me mostrou um terço de madeira escura, sua mão tremia levemente e sua voz era difícil de compreender, ele falava baixo, quase em sussurro, e, vez ou outra, falhava, eu me esforçava para compreender, entre a dificuldade de ouvir e o encanto em conversar.

Foi assim minha vida toda, eu fui consagrado ao Espírito Santo, eu recebo o Espírito Santo, por isso eu respeito ele; é por isso que eu me emociono quando fico sabendo disso⁷⁹, porque sei que ele me protege e protege um monte de gente, porque não vai morrer comigo, né? Olha aí outras pessoas fazendo festejo para eles! **(Seu Antônio, 2024)**

Naquele evento, no antigo edifício da Alfândega de Florianópolis, no largo de mesmo nome, reencontrei diversos quilombolas de várias localidades com quem já havia dialogado em outros momentos, seja em outros eventos, nos comunidades ou em encontros

⁷⁸ Segundo Roselete, uma das minhas interlocutoras, a comunidade quilombola Ribeirão do Cubatão fica localizada em Joinville, em sua área rural, sendo reconhecida como remanescente de quilombo em 2019. Na região da cidade, existe ainda outra comunidade quilombola, a comunidade quilombola Beco do Caminho Curto, localizada no distrito de Pirabeiraba, na zona rural da cidade; e acampamentos ciganos matrifocal, conhecidos como Cigano Calins.

⁷⁹ Havia ocorrido uma apresentação no IPHAN, onde a palestrante falava da festa do Rosário e do Espírito Santo na comunidade.

marcados para esta pesquisa. Devo evidenciar que a narrativa de Seu Antônio ressoou em mim de forma muito intensa, inicialmente. Ao narrar seu mundo, Seu Antônio mobilizou uma cosmopolítica quilombola, fazendo e criando seu próprio mundo. Sua fala me revelava uma estratégia de resistência - ainda que não tivéssemos falado necessariamente sobre isso - na qual a entidade Espírito Santo atuava como um princípio de proteção.

A espiritualidade, ou melhor, a experiência religiosa, que permeia o cotidiano de Seu Antônio e pode ser visualizada em suas ações e interpretações espirituais, ocorrem na forma de um ritual formal (Seremetakis, 1991) de religiosidade e é mobilizada não apenas no âmbito interno do quilombo, mas também, e especialmente, em relação às ameaças que se estendem para além de suas fronteiras, funcionando como formas de resistência, como nos ensina Beatriz Nascimento (2006).

Seu Antônio compartilhou que aprendeu a rezar pelo Espírito Santo com seus mais velhos, que lhe transmitiram, oralmente, por conversas, cânticos, cantigas e orações. Essa prática nos aproxima da concepção de *oralitura*, proposta por Leda Maria Martins (1997), que descreve a transmissão oral como uma tecnologia da memória essencial para a preservação de saberes afro-diaspóricos, tão comumente deslegitimada pelas epistemologias ocidentais como forma de saber, por não passar na escrita ou por registros, numa inversão da dimensão performativa da narrativa (Cardoso, 2007).

Compreendo, então, a emoção de Seu Antônio ao perceber que as práticas que ele aprendeu ainda são vividas e repassadas para as novas gerações, pois sua emoção reflete a importância da oralidade como meio de perpetuar e fortalecer a cultura quilombola. Contudo, embora a relação com o Espírito Santo se refira diretamente à religiosidade, à espiritualidade e ao diálogo com o sagrado, o que se destaca, para mim, na fala de Seu Antônio é o diferente significado dessa relação como uma estratégia de proteção diante das adversidades da vida cotidiana.

Esse processo de resignificação pode ser entendido à luz das análises de Roger Bastide (1971), que observa a religiosidade afro-brasileira como uma forma de adaptação e resistência no contexto colonial - sim, considero que ainda que seja uma “entidade” católica e cristã (Espírito Santo), ao possuir a sua religiosidade, seu Antônio a transforma em uma afro-religiosidade, numa espécie de sincretismo inverso. Ao incorporar o Espírito Santo⁸⁰ à

⁸⁰Não quis interromper o pensamento do Seu Antônio, por isso não posso afirmar que ao apontar que “recebia o Espírito Santo” se tratava de uma relação com a Incorporação, relacionada ao Catolicismo Carismático, e sua relação pessoal com Deus através do Espírito Santo (Camurça, 2012); a alguma relação com a religião afro-diaspórica que tenha um sincretismo religioso de alguma entidade com o Espírito Santo; ou ainda se tratava-se de algum outro tipo de incorporação. A conversa se desenvolveu mais no âmbito da proteção e dos diálogos entre sujeito e entidade.

sua cosmologia, Seu Antônio não apenas manifesta sua fé, mas também utiliza essa crença como um mecanismo de defesa e preservação de si e dos seus.

Por isso, acredito que Seu Antônio desenvolveu “estratégias espirituais” para lidar com o mundo “fora” do quilombo. Ele tende a evitar os espaços e situações que sua espiritualidade lhe orienta a não frequentar, resguardando-se daquilo que não deve presenciar. Essa fugitividade, discutida por Moten e Harney (2013) - ou seja, não a simples forma física a fuga, o abandono, mas a estratégia política e epistemológica de negação e invenção de outras formas de vida longe do alcance do controle institucional - torna-se um elemento central para compreender a resistência ao mundo colonial além dos limites quilombolas. Seu Antônio preserva-se, mantendo distância de certas experiências, não por passividade, mas como um gesto de resistência e proteção.

Contudo, o ponto de inflexão que Seu Antônio apresenta está na noção de “receber”, termo que, neste contexto, opera como sinônimo de incorporação do Espírito Santo, que tem significado semelhante para Bil e seus trabalhos espirituais, ainda que não acredito que seja a mesma compreensão, já que o mais velho é extremamente católico. Assim, ao “receber”, ele rompe o paradigma racionalista cartesiano de matriz colonial, que historicamente instituiu uma cisão entre corpo e espírito, razão e emoção (Quijano, 2000). Essa dicotomia, central ao projeto moderno-ocidental, é subvertida no seu gesto de incorporação (receber), pois Seu Antônio adentra um regime ontológico relacional, conforme Viveiro de Castro (1996), afinado com epistemologias afro-diaspóricas, ameríndias e contra-hegemônicas.

Aqui, entende-se que não é ter a fé, como a experiência religiosa cristã ocidental acredita que seja preciso para um diálogo com Deus, mas ser tomado por ela, engolido, transformado e re-existe-se; e ao fazê-lo, refaz, ressignifica, o Espírito Santo, por meio de uma experiência de alteridade. A fé não é simplesmente professada; ela é vivida no corpo, como performance, como evento. Trata-se de uma re-existência, como propõe, Catherine Walsh (2009; 2005), em que o Espírito Santo é deslocado de seu lugar original como signo de salvação cristã e reinscrito como entidade mediadora, transitando entre múltiplas cosmologias, inclusive entre o universo colonial e o quilombola.

Ao “receber” o Espírito Santo, Seu Antônio transforma o corpo em território de inscrição simbólica e política, alinhada a uma re-criação estratégica pós-atlântico, como argumenta Matory (2005). Assim, esta incorporação torna-se “resistência” encarnada, que subverte os realismos cristãos e eurocêntricos sobre o corpo (Butler, 2003), deslocando o sujeito do lugar de enunciação racional e autocontido (Strathern, 1988) para uma ontologia da abertura, da escuta e do transe. É nesse gesto que o Espírito Santo deixa de operar apenas

como figura teológica da redenção, e passa a ser reterritorializado como entidade plural e insurgente, reconfigurando tanto os sentidos da espiritualidade quanto os modos de subjetivação no interior da colonialidade (Lugones, 2008). Deste modo, compreendo que Seu Antônio e Bil driblam inclusive a concepção normativa de resistência ao re-existir-se no seu próprio mundo:

A re-existência remete a formas de existência que não apenas resistem, mas que se (re)criam, se reinventam e se reconstróem a partir das matrizes culturais, epistemológicas e espirituais próprias. É a insurgência da vida frente aos projetos de morte da colonialidade. (Walsh, 2007, p. 26)

Em outros momentos nesta tese, mencionei como o quilombo é um espaço dinâmico e vivido, que se expande, se dilata e se transforma de acordo com os movimentos e as práticas de seus habitantes, isto porque, embora os quilombolas tenham uma relação intrínseca com a terra, também se configuram como um corpo-território (termo utilizado muitas vezes pelos próprios quilombolas com quem conversei), onde suas experiências e agências imprimem suas marcas no espaço, afinal, o corpo negro carrega consigo as territorialidades, como nos lembra Grada Kilomba (2019), realizando uma performance espacial que reflete suas experiências e resistências. Embora o quilombo tenha sua territorialidade formalmente delimitada por entidades governamentais competentes, em uma lógica estatal que, como Negô Bispo (2015) observa, se sustenta em uma *ciência de gaveta*, sua existência transcende essas demarcações oficiais. O quilombo se manifesta nos deslocamentos, na itinerância e nas práticas cotidianas dos quilombolas, reafirmando-se como um território vivo, e os quilombolas, como já dito, corpos-territórios.

4.6. Ir, voltar, ficar e permanecer.

Roselete, do quilombo Ribeirão do Cubatão em Joinville (SC) carrega em sua trajetória uma relação densa com o território, feita de saídas, retornos e ressignificações. Já vimos um pouco de sua história no capítulo dois, quando nos relata da união de seus pais ao “fazer rios” e assim, fazer-família. Neste ponto da história, vimos que Roselete precisou, desde muito pequena, “sair” da comunidade para acompanhar seus pais, que apesar de ter nascido quilombola, pouco viveu na região, até um dia.

Para melhor compreender a história que Roselete nos conta, é preciso saber que ela é a primeira mulher negra quilombola a tornar-se professora da Universidade Federal de

Santa Catarina (UFSC)⁸¹. Se você procurar, dificilmente encontrará qualquer informação oficial sobre isso. Talvez pela própria trajetória de Roselete, talvez pela histórica displicência - ou melhor dizendo, pela política de apagamento sistemático - tanto pela universidade quanto pelo departamento ao qual ela está vinculada. A entrada de uma pessoa quilombola nesses espaços é um marco. E o silêncio institucional diante disso é mais um capítulo do epistemicídio em curso contra as histórias e conquistas quilombolas.

Quando eu entrei como professora aqui a gente podia contar nos dedos a quantidade de professores negros, na UFSC toda então... Eu vi uma reportagem, eu posso te passar, que dizia que vai levar 150 anos para que essa universidade [UFSC], atinja o mínimo de servidores negros 'respeitável' diante da sociedade catarinense, olha que absurdo, então assim, Thiago, não tenho como não me sentir orgulhosa, da minha história, da minha trajetória, da minha família que me ajudou a chegar até aqui!
(Roselete, 2025)

Meu primeiro contato com a história de Roselete veio pelas palavras de Lourdes Mina, no MNU/SC: *"Sim, já temos uma professora quilombola na UFSC."* Quando finalmente a conheci, em 2024, foi durante a institucionalização da LEEQ. Pensava que seria muito interessante para a composição desta tese suas contribuições, mas o campo e a vida acadêmica acabaram nos afastando. Nosso primeiro encontro presencial aconteceu justamente no mesmo evento em que encontrei Seu Antônio, eles são parentes e pertencentes à mesma comunidade quilombola.

⁸¹ Dona Mercedes e dona Glória, mãe e tia de Valdomiro, gostam de informar que seu filho foi um dos primeiros quilombolas do Estado, especificamente do quilombo de Fortunato, a se formar na UFSC, no curso de medicina. Valdomiro foi cooptado por empresas Canadenses e hoje vive com sua esposa e seus filhos no Canadá. Mas, com a mãe Mercedes e seu pai Valmir gostam de lembrar, ele volta todo ano para se restabelecer de amor, de café e de quilombo.

Figura 24 - Roselete, a primeira quilombola professora da Universidade Federal de Santa Catarina



Fonte: Thiago Santana, 2025.

Roselete me recebeu em seu escritório na UFSC, sorridente, me abraçou com afeição e me convidou a sentar-me perto dela. Minha proposta inicial era entrevistar pessoas quilombolas em seus espaços urbanos, mas ela me devolveu uma orientação decisiva: *"Você precisa ir ao quilombo!"* Filha de um "fazedor de rios"⁸², Roselete saiu da comunidade aos seis anos, acompanhando o pai em suas jornadas de trabalho. Relata, emocionada: *"Meu paizinho fazedor de rios, conheceu minha mãe naquele território, disseram uma grande família: seis filhas e um filho. Se meu pai não fosse fazedor de rios, não teria encontrado minha mãe. Lembras que ele é ali de Biguaçu? Tê falei, não? Foi para Joinville a trabalho"*

Mesmo com a distância, nunca perdeu os laços com o território. Formou-se em Letras, tornou-se mestre e doutora em Educação, casou-se, separou-se, e depois casou-se novamente com João Josué da Silva Filho, também professor da UFSC. Juntos, escreveram o livro *"Preto no Branco - um livro vivo"*, que registra saberes e práticas da sua comunidade quilombola. Em 2023, Roselete venceu o Prêmio Carolina Maria de Jesus de Literatura Produzida por Mulheres, com o romance *"EncaraCORlado"*, inspirado nas raízes de sua comunidade.

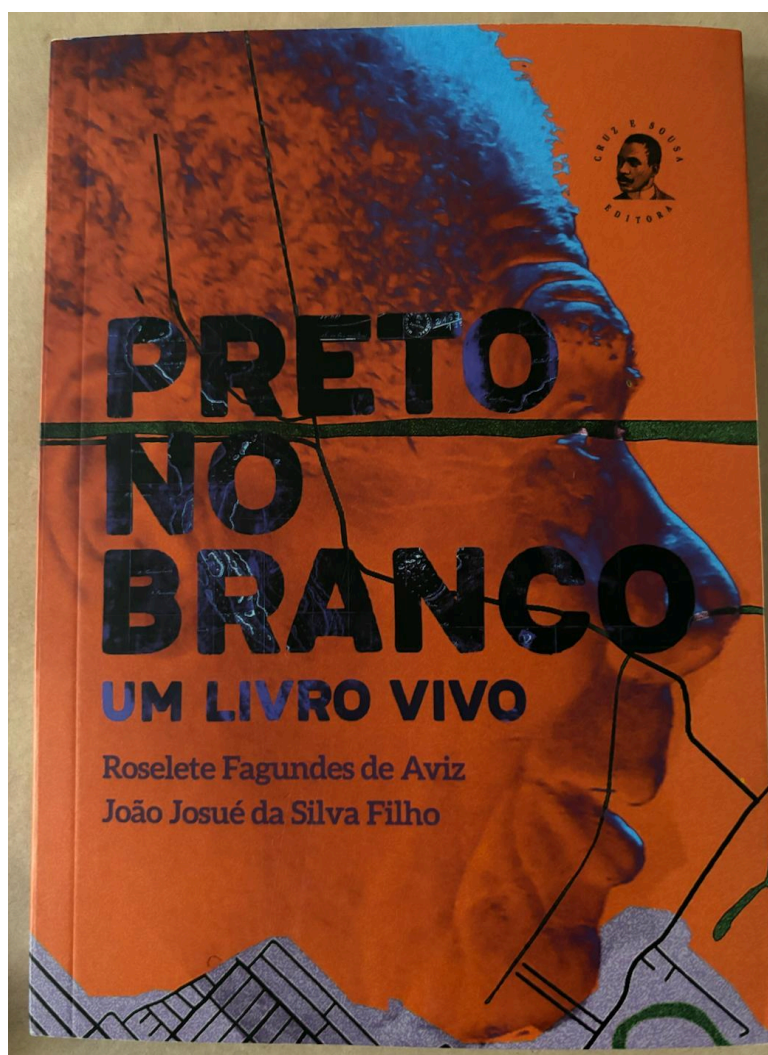
Em 2022, ela e o marido passaram a morar na comunidade quilombola, com previsão de um ano, para que pudessem entrevistar, conhecer histórias e conviver com seus

familiares. Foi quando a questão se modificou. Estar na comunidade trazia a eles, ambos, algo que não encontravam em Florianópolis.

Não sei explicar, Thiago, sei que fomos para lá passar um ano para escrever o livro, foi tão bom para nós dois, para a saúde de João, para minha própria saúde mental, mas principalmente para minha relação com comunidade, eu entendi que voltar é viver em um lugar melhor e eu tinha que contribuir com isso! **(Roselete, 2025)**

Roselete Aviz e João da Silva Filho (2024) relatam em seu livro que o retorno a comunidade foi tomado por uma felicidade enorme de seus familiares “aí minha prima Fátima disse: ‘olha só quem tá aí: a Rose da Aia!’” (2024, p. 24) a forma como chamam sua mãe na comunidade e rodeada pelos parentes ouviu logo de cara a indagação animada “Tu vai ficar por muito tempo, Rose?” (*idem*). No livro e para mim, Roselete informa que aquele seria apenas um processo de um tempo estabelecido, mas ela me diz que o que era para ser uma experiência de um ano, torna-se sua vida. Roselete e o marido vivem em Florianópolis de segunda a sexta, por causa de seu trabalho na UFSC, e na mesma sexta ela retorna para o quilombo, passando lá os finais de semana, “*no início eu ficava na casa dos meus pais, mas depois eu construí uma casinha para mim e para o João, era preciso ter nossa casa na comunidade*”, ela me disse.

Figura 25 - Seu Antônio, capa de livro



Fonte: Thiago Santana, 2025⁸³.

O retorno de Roselete estava associado a muitas questões, mas ela destacou que existia um ponto importante: o seu desejo de ajudar sua comunidade. Retornar era a forma de devolver algo à comunidade, algo que ela foi fazendo aos poucos. Além dos dois livros já citados, a professora iniciou um processo de pesquisa e construção junto à comunidade. Ela criou o projeto “Oficina Narrativas”, trabalhando com crianças e idosos quilombolas. Entre 2022 e 2023, escreveu um artigo conjuntamente com Luciana Hartmann, onde buscava “perceber os modos como se produz e se transmite conhecimento nas relações estabelecidas entre crianças e idosos da Comunidade Quilombola Ribeirão do Cubatão” (Aviz e Hartmann, 2024, p. 01) onde defenderam a ideia de um princípio educativo entre crianças e idosos na comunidade, que denominaram de “pedagogia quilombola”, segundo as autoras, esta se

⁸³ Capa do livro de Roselete Aviz e João Josué da Silva Filho.

“materializa no compartilhamento de vidas, trocas de experiências, saberes e práticas de modo coletivo e relacional, tendo como fundamento as Tradições Orais Africanas” (*idem*, p. 02).

Junto com músicos da UFSC, Roselete reavivou as “Promessas de São Gonçalo”, uma festa religiosa com música que existia na comunidade para agradecer todas as graças alcançadas, eles denominaram o projeto de “No Fundo do Nosso Quintal” e a iniciativa reunia a comunidade quilombola e região para um dia de música e confraternização. A ação, contou-me Roselete, era um momento emocionante de troca e partilha religiosa. Entre eles, estava o griô Seu Antônio, capa do livro de Aviz e um dos interlocutores mais velhos desta tese, que eu ouvia com ávida atenção.

Mas, segundo Roselete, o que a tinha feito retornar para comunidade era muito maior que isso: *eu percebi que ali éramos felizes, eu e João! Estávamos realmente felizes em contato com a natureza, fez um bem incrível para nós dois, a energia, eu ganhava outra energia*. Relatou-me, enquanto parecia buscar palavras para traduzir seus sentimentos, quando disse: *Eu percebi que quando voltava para Florianópolis depois do final de semana aqui, eu voltava melhor, mais energizada, mais forte, e era o contato com o quilombo, com as pessoas da minha comunidade que faziam eu me sentir assim. Então eu entendi que ficar no quilombo me dava forças para lidar com o mundo lá fora!*

- Você está falando de ser negra na universidade branca? - indaguei.

- Também, mas ser negra em uma sociedade racista como Santa Catarina. Eu entendo meus privilégios, sou professora universitária, mas não posso negar minhas dores! Essa disputa constante dentro da universidade é muito cansativa, viver nessa sociedade racista que nos oprime, nos humilha e tenta nos derrubar, é muito doloroso! Ir para quilombo é ir para casa, mas sabe, Thiago, quero dizer que é aquele lugar que nos ensina a resistir e nos mostra outra forma de lidar com esse mundo perverso!

De uma perspectiva antropológica, baseando-me na perspectiva de fugitividade de José Juliano Gadelha (2019) que o apresenta como a capacidade de pessoas e coletivos, mesmo sendo consumidos pelo sistema, manterem uma "reserva de vida" que escapa, percebo que a postura de Roselete, que se protege do mundo externo por meio do refúgio no quilombo, revela, antes, formas de agência e resistência que articulam proteção, pertencimento e cuidado com o si e com o grupo.

O retorno de Roselete constitui, portanto, manifestações de resistência colonial. Não se trata de uma simples fuga “do mundo colonial fora do quilombo” ou de um retorno físico, mas da expressão de estratégias ativas de manutenção do território, de reafirmação identitária

e de preservação da vida comunitária. Isto porque, a fugitividade, apresentada aqui como uma ontologia da negritude (Soares, 2016) é a capacidade de, mesmo dentro de um contexto de violência e subjugação, criar formas de vida que escapam à captura. Nessa perspectiva, a fugitividade quilombola se revela como uma prática ética, política e simbólica, na qual a mobilidade e o simbolismo são utilizados para negociar a existência dentro e fora do quilombo, convertendo o movimento em um gesto de resistência cultural e política.

A história de Roselete demonstra que o território deixa de ser apenas uma base geográfica fixa e torna-se um campo relacional de produção de sentido, memória e pertencimento. Tal como problematizam autores como Milton Santos (1996) e Doreen Massey (2008), o território é uma construção social e afetiva, feita de relações que se atualizam continuamente. Deste modo, Roselete, ao transitar entre o espaço urbano da universidade e o espaço sócio-comunitário do quilombo, performa o que Tim Ingold (2011) entende como uma habitação do mundo através de trilhas vividas, em que os caminhos traçados ao longo da vida deixam marcas no chão, nas relações e nos corpos.

Esse movimento de retorno não é apenas geográfico: trata-se de uma reterritorialização de sentido, como propõe Catherine Walsh (2009), no qual o lugar é reatualizado a partir das práticas, das narrativas e das pedagogias do cotidiano. Não há, aqui, uma volta linear ou nostálgica, mas um reposicionamento político que expressa o modo como os sujeitos quilombolas transformam suas territorialidades em resposta aos efeitos da colonialidade e do epistemicídio.

Como lembra Negô Bispo (2015; 2023), a relação com o território não é mediada apenas por mapas, documentos ou títulos fundiários, mas por um conjunto de saberes práticos, espirituais e existenciais que fazem da vida quilombola uma ciência em movimento, situada e insurgente. No caso de Roselete, essa ciência se manifesta nas aulas, nos livros, nos projetos educativos e, sobretudo, no gesto cotidiano de ir e voltar, atravessando fronteiras físicas e simbólicas, e reafirmando, a cada passo, o seu lugar no mundo.

4.7. Lagoas, sustentos e mudanças

A entrada de Toca tem uma pista de barro, e eu mesmo já presenciei Rose, uma das antigas presidentes do quilombo, cobrando a vereadores que fosse colocado asfalto na região; a importância da pavimentação era a garantia de que os idosos e as crianças quilombolas não caíssem em dia de chuva na lama que se formava. Um dos vereadores me disse que faria a

solicitação. Da última vez que estive em Toca tinha uma parte de asfalto, coisa de dois metros, o que, por vezes, parecia que um tapete havia voado de uma das portas e caído ali.

Lembro-me vividamente da poeira densa que frequentemente tomava conta da comunidade - numa estrada que atravessa parte da comunidade - levantada pelo trânsito intenso de grandes caminhões que transportavam pedras e outros materiais para além do quilombo, em direção a um conjunto habitacional que está sendo construído e que, segundo as lideranças quilombolas, foi oferecido para a comunidade morar, em troca de suas terras, o que foi obviamente negado, mas não impeditivo da continuação do conjunto - retornaremos o assunto adiante. Além da poeira e do ruído constante, o impacto dos caminhões no solo gerava tremores que reverberam pela terra e pelo rio que atravessa a comunidade. Segundo D. Joana e suas companheiras de pesca, esses abalos afetam a pesca ao provocar um tremor - que compreendi depois como abalo sísmico - que desorienta os peixes, influenciando até na possibilidade de *ter* mais peixe - ou seja, em sua reprodução - alterando o comportamento dos peixes e afetando o equilíbrio ecológico local; afetando diretamente a pesca para a comunidade quilombola.

É tanto caminhão passando, treme tudo, e aí os peixes somem, vão lá pra baixo, fica tudo tonto, e está começando a faltar peixe, quando eles param um período melhora, mas assim que eles voltam...Se incomoda a gente, se a gente sente, você sentiu quando os caminhões passaram, não foi? Imagina os animais...(Dona Joana, 2023).

Lorraine Leu (2020) ressalta que as comunidades marginalizadas, como os quilombos de Santa Catarina, são agentes ativos na constituição de geografias insurgentes. Leu argumenta que essas formas de resistência contestam as imposições externas e geram o que ela denomina *defiant geographies* - em português: geografia desafiadora (tradução nossa) - ou seja, espacialidades desafiadoras que provocam reconfigurações nos territórios e tensionam as narrativas de poder e controle territorial. Além disso, a autora destaca que a produção de raça e espaço são processos interligados, em que as políticas urbanas e territoriais não são neutras, mas carregam intencionalidades raciais que buscam moldar a ocupação do espaço de acordo com ideais de progresso que frequentemente excluem as comunidades negras e periféricas.

Os desafios enfrentados pelo quilombo de São Roque - como o isolamento decorrente da precarização das infraestruturas e da interrupção de vias após chuvas intensas - evidenciam a operação de uma geopolítica excludente, cujo objetivo é restringir a circulação e a permanência desses grupos em seus próprios territórios. Nesse contexto, a falta de sinalização e a ausência de infraestrutura que dificulta o acesso ao quilombo não são apenas

aspectos materiais; elas materializam uma invisibilidade geográfica imposta às comunidades quilombolas nas políticas convencionais. Essa invisibilidade reflete o processo de esquecimento monumental do passado racial do Brasil, em que as reformas urbanas e políticas de planejamento territorial tentam apagar ou minimizar a importância histórica e cultural dessas comunidades na formação do território nacional.

No entanto, a ressignificação cotidiana do espaço pelas práticas quilombolas reafirma sua presença, desafiam e reconfiguram as espacialidades impostas, desestabilizando a concepção de que o território deve estar subordinado ao Estado ou à lógica do capital. As práticas quilombolas não se limitam a resistir ao apagamento físico e simbólico. Os quilombos estabelecem geografias próprias, fundamentadas em lógicas relacionais com a terra, que reafirmam sua cosmovisão.

A exploração dos recursos naturais - como o impacto ambiental gerado pelo trânsito de caminhões que degradam ecossistemas locais - reflete uma geografia de extração, voltada à desestabilização das territorialidades quilombolas. No entanto, como destaca Leu (2020), a resistência não se limita à contestação dessa exploração. Ela também emerge na constituição de geografias próprias que recusam as lógicas predatórias do mercado e reafirmam a autonomia dos quilombolas. Assim, a perpetuação das práticas e saberes quilombolas, a reprodução de seus modos de vida, ocorre principalmente, porque os quilombolas reivindicam o direito de habitar e cuidar dos seus.

Portanto, essas comunidades contestam as espacialidades impostas, mas produzem territórios a partir de lógicas relacionais específicas com a terra, refletindo uma resistência que não se limita ao simples enfrentamento das condições materiais, mas abrange também a transformação simbólica do espaço. Como Leu (2020) aponta, essa vinculação territorial resiste à dominação ao afirmar formas legítimas e autodeterminadas de existência. O cenário descrito mostra claramente uma dinâmica de exploração territorial que desconsidera as necessidades materiais e culturais dos quilombolas, comprometendo sua capacidade de reprodução sócio-territorial. Contudo, é precisamente na resistência cotidiana e na criação de geografias contra-hegemônicas que se reafirma a continuidade desses modos de vida.

Um exemplo disso, veio da minha conversa sobre o comportamento dos peixes com Dona Joana; ela me contou que espécies como cará, traíra e jundiá são sensíveis aos sons humanos. Os peixes ouvem os barulhos, assustam-se e mergulham para as profundezas, tornando a pesca quase impossível. Posteriormente, descobri que esse fenômeno não se restringe apenas àquela comunidade quilombola, mas é uma consequência mais ampla: as ondas sonoras geradas por atividades humanas são uma significativa fonte de estresse para a

vida aquática, contribuindo, entre outros impactos, para o desaparecimento de espécies em determinadas regiões. Isso era especialmente perceptível naquela área, onde construções, escavações e movimentações intensas alteravam temporariamente o ecossistema.

Encontrei Dona Joana sentada em uma varanda; eu, curioso, ela, concentrada; tecendo um balaio conhecido como piava, usado para a pesca. Ao redor dela, outras mulheres participavam da atividade, mulheres negras, trançando o balaio-piava, todas de cabeça baixa e um pouco envergonhadas com minha presença - ainda que me dessem risinhos cordiais - enquanto, Dona Joana me explicava que naquele dia específico iriam pescar com os balaaios. Enquanto ela falava, comecei a imaginar a cena: mulheres dentro do rio, movendo seus balaaios pela água em um balé ritmado e harmonioso. Para alguém como eu, sem qualquer experiência em pesca, aquilo parecia um espetáculo coreografado pela natureza, ledô engano.

“O balaio é colocado no rio com algo dentro e depois retirado, porque os peixes entram ali”, explicou Dona Joana, com uma naturalidade que manifestava sua experiência. Sua fala, simples e prática, traduzia o saber tradicional que permeia essa prática comunitária, onde cada gesto carrega o peso da história e da continuidade cultural. Rafael me explicou que, fora da comunidade, é comum que a pesca com balaaios seja uma atividade realizada por mulheres, enquanto a pesca com caniços (varas de pescar) é atribuída aos homens. No entanto, em Toca, a dinâmica é distinta: as mulheres assumem o protagonismo na pesca, independentemente do método ou equipamento utilizado. Elas encaram a atividade com seriedade, tornando-se especialistas, embora prefiram, em sua maioria, o uso dos caniços. Já as crianças, tanto meninos quanto meninas, costumam iniciar a prática pescando com balaaios de piava. São poucos os homens que se aventuram a pescar, uma escolha que reflete relações específicas com o trabalho, as quais exploraremos nos próximos capítulos.

O que me chama a atenção é como o contato com o rio e tudo o que dele provém se inscreve na vida familiar como uma relação enraizada, transmitida de geração em geração. Dona Joana, por exemplo, enfatiza a importância de “ouvir o rio”, de saber identificar, pelos seus sinais, os momentos adequados para pescar ou mesmo para entrar em suas águas. Esse conhecimento, sensível e ancestral, ressoa com as palavras de Negô Bispo (2023), que afirma: “ouvíamos a sonoridade emitida pela mata, a partir do movimento do vento e das águas dos riachos, rios e das cachoeiras, dependendo de por onde passávamos” (p. 1). Trata-se de um saber que se renova ao longo do tempo, conectando as gerações por meio da escuta atenta à natureza.

Em contraste com essas práticas de escuta à natureza, a injustiça ambiental que atinge o quilombo da Taboa é uma exemplificação de racismo ambiental (Roberts;

Toffolon-Weiss, 2004; Bullard, 2004). Como apontam Roberts e Toffolon-Weiss (2004) essa compreensão de racismo não se refere às ações que, de fato, tem intenções racistas “mas inclui também ações de impacto racista, independente de sua intenção” (p.81), no qual a relação da comunidade com o meio ambiente é marcada por dinâmicas de degradação e negligência. Há mais de três décadas, a empresa Sulquímica (Sulquímica Indústria Química de Lubrificantes Ltda.) - que iniciou suas operações em 1984 e abandonou o prédio da empresa, localizado perto de Taboá, e a comunidade em 1995⁸⁴ - despejou resíduos industriais, especialmente óleo - de motores - queimado, em uma lagoa dentro da comunidade quilombola - especificamente em um morro atrás de muitas casas dos quilombolas - que passou a ser conhecida pelos moradores como a "Lagoa do Óleo"⁸⁵, uma mistura que na água transformou-se em algo semi-sólido - causados pela mistura da água com os resíduos; e na terra ao redor, tornou-se uma massa similar a uma área movediça, segundo Tinho, se entrar em contato com a pele pode ter uma reação química de queimadura.

A lagoa contaminada, contou-me o meu interlocutor, tem mais de mil metros, Andréia Amaro e Viviane de Assunção (2024) em seus estudos antropológicos sobre o caso, afirmam que a lagoa do óleo “consiste em uma barragem de aproximadamente 1.500 m²” (p. 17) com mais de 10 milhões de litros desta “mistura”.

O desastre é socioambiental, mas também desestruturou dinâmicas da vida comunitária quilombola. A lagoa, enquanto território vivo e elemento na reprodução social do quilombo, exerceu múltiplas funções: fonte de sustento alimentar, abastecimento hídrico e espaço de sociabilidade entre humanos e não humanos. É um recurso vital para a comunidade - na pesca (*que peixe sobrevive a isso?* perguntou-me Tinho), como fonte de água para animais (vide situação da vaca de seu Manoel, relatado abaixo) e para banho de toda comunidade. A contaminação da lagoa configura um impacto ecológico, uma ruptura na relação comunidade-meio ambiente. Ao me conduzir até o local, o quilombola que me acompanhava expressou:

Aqui testemunhei um episódio doloroso: uma vaca caiu no meio dos rejeitos. E seu Manoel, um senhor de 90 anos, magrinho que só, determinado a salvá-la, tentou resgatá-la com todas as suas forças. Quando chegamos para ajudá-lo, já era tarde demais. Seu Manoel tem para mais de noventa anos, sempre passava aqui na frente com sua vaquinha, até que um dia o ouvi gritando, pensei que estava acontecendo algo com ele, quando cheguei perto, então eu vi sua vaca estava afundando na lagoa

⁸⁴ HC NOTÍCIAS. Lagoa de óleo: a herança maldita do bairro Ilhotinha. Disponível em: <<https://www.hcnoticias.com.br/geral/65793/lagoa-de-oleo-a-heranca-maldita-do-bairro-ilhotinha>>. Acesso em: 10 jun. 2025.

⁸⁵ Apesar de podermos encontrar, em pesquisa, os termos “lagoa do óleo” ou “lago do óleo”, optei por utilizar o primeiro termo que escutei em campo pelos interlocutores, diferente do apontado na pesquisa de Andréia Amaro e Viviane de Assunção (2024), todavia, trata-se do mesmo local geográfico.

podre, como se caísse em um barril de petróleo e afundasse, ali ela se afogou e morreu, não sei o que a matou primeiro. (Tinho, 2023)

Recordo-me das palavras amargas de um interlocutor que tentou consolar seu Manoel: *“Solte, seu Manoel, não tem mais o que fazer.”* A cena é vívida em minha imaginação: a vaca desaparecendo na lagoa de piche, enquanto o horror e o desespero daquele dia, e dos que vieram depois, se tornam palpáveis. Não se trata de minimizar a vida ou a morte do animal, mas, e se no lugar da vaca estivesse o próprio seu Manoel? E se ele não tivesse soltado e afundado junto com ela? E se fosse uma criança?

Além dessas imagens de perda e perigo iminente, o relato de Tinho e de outros interlocutores do quilombo da Taboa implica que o problema vai muito além daquele dia. Sempre que chove, o caos retorna ao local. A água transborda da lagoa contaminada, trazendo consigo o cheiro insuportável e a sujeira que parece impossível de conter. Esse fluxo não só destrói o solo ao redor, mas também contamina o lençol freático e os cursos d’água, ampliando os danos ambientais e sociais para toda a comunidade.

Tinho e Teresa, uma de suas irmãs, uma mulher negra de cinquenta anos, relataram-me o impacto desse evento na vida da comunidade. Nada de saudável cresce mais naquela terra, dificultando o plantio e rompendo a relação ancestral com o território. A dor de presenciar e ouvir sobre um dos crimes mais devastadores contra a natureza, deixado para trás pelos responsáveis, foi intensa. Quando Teresa me disse: *“Esse lugar é importante para nós, é como se tivessem tirado um pedaço da gente”*, ficou claro para mim que aquela terra não era apenas um espaço físico. Era uma extensão viva e simbólica do quilombo, essencial para a identidade e a existência da comunidade.

Eles lutam para conter seus danos, como quando chove e a água flui para os leitos e *“começa a transbordar pela parede da barragem, e pode romper”* (disse-me Tinho) e eles temem que toda lagoa desça pela barragem. Além de terem que monitorar todos os dias, para evitar que crianças, idoso e animais entrem na lagoa, precisam da verificação constante com as hortas comunitárias, assegurando que não sejam plantadas perto do lago, para que não sejam contaminadas. Trata-se da interação denominada como “bioacumulação” - segundo César *et al* (2014), é a retenção de compostos não biodegradáveis no metabolismo -, um fenômeno que representa risco à saúde e ocorre com frequência nas chamadas “zonas de sacrifício” (Souza *apud* Amaro e Assunção, 2024):

espaços segregados e estigmatizados nos quais a saúde e qualidade de vida de populações “são comprometidas em nome do ‘desenvolvimento econômico’ ou do ‘progresso’” - mas em última análise, em nome dos interesses capitalistas (Amaro e Assunção, 2024, p. 05)

Simbolizando a negligência histórica e o abandono das políticas públicas em relação a essas populações, a exploração dos territórios quilombolas e o impacto ambiental específico que afeta essas comunidades revela um quadro de contínua marginalização. Suzane Alencar (2023), em sua pesquisa junto a comunidade quilombola no Sertão da Bahia, discute como seus interlocutores têm percebido as mudanças ecológicas por conta do avanço e descuido das terras, águas, animais e riquezas da região, e como esses elementos estão passando por uma mudança na forma que são sendo vistos e compreendidos. Aponta a autora que enquanto as políticas públicas falham em garantir os direitos territoriais e a proteção ambiental dessas comunidades, essas continuam a gerenciar seus recursos naturais de maneira singular, com base em uma economia política ecológica que articula os fluxos naturais e as necessidades da comunidade.

Isto porque, os quilombos, inclusive da Taboa, são mais do que um espaço de resistência territorial, configura-se como um território pedagógico. A educação que nele se desenvolve é enraizada nas práticas culturais e no cuidado com a terra. Nesse sentido, as dinâmicas de ensino e aprendizagem, quando discutidas no contexto dos quilombos, não podem ser dissociadas de uma abordagem ecopedagógica⁸⁶, como discutido por Buti (2022). Ele sugere que a educação quilombola, ao integrar as dimensões históricas, culturais e ecológicas, articulam-se com a “pedagogia da terra”, que valoriza o ensino a partir da experiência cotidiana da terra e das águas, bem como dos saberes tradicionais que moldam o vínculo entre os quilombolas e seu território. O conceito de *ecopedagogia* assim entra em sintonia com as lutas por preservação ecológica, ao propiciar a compreensão de que a formação e a luta quilombola são também práticas educativas, com um sentido comunitário.

A “economia política ecológica” proposta por Suzane Alencar (2023) e a “ecopedagogia” de Buti (2022), são exemplificadas em Taboa, onde os moradores buscam conter os danos causados pela Lagoa do Óleo e pela região afetada ao seu redor. Simultaneamente, eles tentam analisar a viabilidade de trabalhar com a taboa - planta que dá nome à comunidade - de maneira que respeite e preserve seu ecossistema. Quando indaguei a Tinho sobre a possível comercialização da taboa⁸⁷, já praticada em outras localidades, ele me respondeu que *“é preferível preservar, sabemos que sem política pública, consumir e*

⁸⁶ Cf. Gadotti (2001) e Gutiérrez (1999).

⁸⁷ Segundo Jorge Nascimento *et al* (2015) “é possível inferir que plantas de taboa apresentam potenciais benefícios à nutrição animal, podendo ser consideradas plantas com potencial forrageiro, uma vez que foi comprovada a sua alta produção de biomassa aérea, bem como verificado que a mesma constitui fontes de proteína bruta e matéria mineral, tanto na parte aérea como no palmito, em região carente de biomassa para a produção animal. Outro ponto favorável dessa planta é sua velocidade de crescimento.” (p.102)

preservar, fica difícil, apesar da extensão dela, é preciso de muito empenho para consumir e replantar, sem ajuda não conseguimos”. Continuou Tinho:

Eu queria te dizer que a gente não sabia disso, do comércio da taboa, mas uma coisa eu e a comunidade sabemos, no momento, eu quero que ninguém venha saber do valor comercial dela para explorar, especialmente porque, a região que tem a taboa foi apropriada por pessoas de fora, então mesmo que esteja em nosso território e faça parte de nossa história, fico imaginando o que podem fazer, destruir para utilizar, seria mais uma exploração e depois? Seria mais uma lagoa... **(Tinho, 2025).**

A Lagoa do óleo ilustra um processo de racialização da injustiça ambiental (Laura Pulido, 2000), no qual territórios historicamente ocupados por populações negras são transformados, na já nomeada “zonas de sacrifício”, sujeitas a impactos ecológicos desproporcionais, por isso, o receio de Tinho parece bastante legítimo. Isto porque, eles sabem que a contaminação da lagoa não só compromete os usos tradicionais desse recurso hídrico, mas também reflete uma lógica de expropriação ambiental e negligência institucional que perpetua formas de vulnerabilidade e desigualdade socioespacial, conforme discutido por David Harvey (2004).

A situação da Taboa⁸⁸ ressoa com o conceito de racismo ambiental proposto por Robert Bullard (2005), que descreve como comunidades negras e de baixa renda, como as quilombolas, são desproporcionalmente afetadas pela degradação ambiental. O despejo de óleo queimado em um território quilombola, como o da Taboa, reflete a violação do direito ao ambiente saudável, caracterizando-se como uma forma de opressão ambiental direcionada a populações racializadas.

Refletindo com o conceito de territórios fronteiriços de Gloria Anzaldúa (1987) podemos compreender como o espaço ocupado por Taboa, onde a luta pela preservação do território quilombola se dá na interseção de fronteiras não somente geográficas, mas também culturais e raciais, se manifesta na luta pela manutenção de um território seguro contra a invasão de práticas destrutivas, como o despejo de resíduos industriais. Como sugere Guilherme Fagundes (2019), ao tratar da territorialidade quilombola e das dinâmicas de resistência, existe uma exploração capitalista que afeta os territórios e as resistências das comunidades quilombolas, algo que conseguimos perceber em Taboa, especialmente por sua luta para reverter os estragos na lagoa do óleo e arredores. Essa “luta” de Taboa ressoa no que Fagundes (2019) percebe ser o lugar fundamental dos territórios quilombolas para a

⁸⁸ Situação semelhante foi encontrada nos estudos de Daniele Porto (2014), que investigou a contaminação em uma área da empresa Viação Garcia, que causou contaminação do solo e das águas subterrâneas por óleo combustível em Ribeirão Preto.

identidade e a sobrevivência dessas comunidades, e como a expropriação e contaminação desses espaços se configuram como formas de violência ambiental.

A falta de respostas adequadas e de políticas públicas para proteger os direitos ambientais dessa comunidade ilustra a vulnerabilidade socioespacial que as comunidades negras enfrentam, como argumenta Harvey (2004). A degradação ambiental tem como resultado um dano ecológico, mas também social, perpetuando o ciclo das desigualdades.

A resistência quilombola é uma resposta à degradação ambiental e à expropriação de territórios, refletindo o esforço das comunidades para preservar seus recursos naturais, práticas culturais e identidade coletiva. Esse processo é compartilhado por diversas comunidades quilombolas ao longo do Brasil, que se reinventam para reforçar a conexão com o território. Rafael Buti (2022), em sua pesquisa no Recôncavo Baiano, observou como, naquele contexto, essa resistência se amplia por meio de iniciativas locais e da relação intercomunitária, especialmente no que se refere ao que ele denomina de “trilhas étnicas ecológicas”.

Buti (2022) destaca o exemplo do Quilombo de Cordoaria, onde a comunidade busca reforçar sua conexão com o território, promovendo simultaneamente o intercâmbio de saberes sobre o manejo sustentável da terra e a luta contra imposições externas. Embora as comunidades quilombolas não compartilhem uma dinâmica idêntica devido aos distanciamentos geográficos, como é o caso de Taboa e outros quilombos, elas buscam manter uma consonância entre si. Por diversas vezes, participei ou soube das visitas entre comunidades quilombolas - inclusive com comunidades indígenas, que chamam de “troca de saberes”; e também ouvi alertas sobre a Lagoa do Óleo, em uma comunidade distante, com a intenção de me manter informado sobre o que acontecia naquele local. Buti argumenta que essas dinâmicas de ensino e extensão, guiadas pelas próprias lideranças quilombolas, são essenciais para construir uma resistência cultural e ambiental, que articula as demandas de preservação territorial com o fortalecimento da identidade quilombola.

Nessa luta para responsabilização da destruição da lagoa em 2004, o Ministério Público de Santa Catarina ingressou com uma Ação Civil Pública contra a empresa Sulquímica e o Estado, evidenciando a convivência estrutural do poder público na perpetuação da injustiça ambiental que afeta o quilombo. Conforme reportagens da imprensa local⁸⁹, a

⁸⁹ DIÁRIO DO SUL. *Lagoa de óleo permanece sem solução e na Justiça*. Diário do Sul, 2024. Disponível em: <https://diariodosul.com.br/geral/lagoa-de-oleo-permanece-sem-solucao-e-na-justica-60119>. Acesso em: 30 maio 2025; NOTISUL. *Lagoa de óleo segue sem solução*. Notisul, 2024. Disponível em: <https://www.notisul.com.br/capivari-de-baixo-lagoa-de-oleo-segue-sem-solucao/>. Acesso em: 30 maio 2025.; UNITV. *Justiça determina recuperação de área da lagoa de óleo em Capivari de Baixo*. UNITV, 2024. Disponível em:

responsabilização do Estado decorreu de sua omissão no cumprimento do dever de fiscalização e proteção ambiental, permitindo que a contaminação do território quilombola ocorresse sem intervenções efetivas.

Após um longo processo judicial⁹⁰, a sentença foi proferida apenas em 2022 - quase três décadas após a saída da empresa do local, em 1995, já em estado de falência. A decisão determinou: (1) a remoção da contaminação do solo e da água em até 30 dias; (2) a sinalização explícita da inviabilidade de uso da água contaminada; (3) a suspensão imediata de qualquer atividade no local; (4) a implementação de medidas emergenciais para evitar o colapso dos diques; e (5) a restauração da área degradada. Além disso, foi estipulada uma multa diária de até 30 mil reais em caso de descumprimento, os últimos movimentos do processo relatam apelação a sentença⁹¹.

<https://unitv.com.br/geral/justica-determina-recuperacao-de-area-da-lagoa-de-oleo-em-capivari-de-baixo/>.

Acesso em: 30 maio 2025; HC NOTÍCIAS. *Lagoa de óleo: a herança maldita do bairro Ilhotinha*. HC Notícias, 2024.

Disponível em:

<https://www.hcnoticias.com.br/geral/65793/lagoa-de-oleo-a-heranca-maldita-do-bairro-ilhotinha>. Acesso em: 30 maio 2025.

⁹⁰ BRASIL. Tribunal de Justiça de Santa Catarina (TJ-SC). Apelação Cível nº 1714351961. Relator: Desembargador Júlio Cesar Knoll. Julgado em: 15 jun. 2025. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/tj-sc/1714351961>. Acesso em: 19 jun. 2025.

⁹¹ A ementa da apelação em questão descreve uma decisão judicial sobre uma apelação cível e reexame necessário, referente a uma ação civil pública envolvendo danos ambientais causados por uma empresa de refino de óleo lubrificante. A ação discute o encerramento irregular das atividades da empresa, a construção inadequada de valas para armazenar matéria-prima e a falta de manutenção, o que resultou no extravasamento de resíduos líquidos para áreas externas. Esse processo causou a contaminação do solo e das águas pluviais e freáticas. A decisão reafirma que houve omissão no dever de fiscalização por parte do Estado de Santa Catarina, apesar das licenças ambientais terem sido expedidas pelo órgão ambiental responsável à época, o FATMA. A sentença destaca a negligência tanto da empresa quanto do Estado, com provas substanciais de que ambos contribuíram para o dano ambiental. Além disso, a ementa aborda a impossibilidade de reduzir as multas (astreintes) aplicadas, considerando a gravidade dos atos, e a execução solidária das medidas impostas pela sentença, com base em jurisprudência do STJ e pode ser encontrada no: TJ-SC. Apelação cível e reexame necessário. Ação civil pública. Dano ambiental. Disponível em: <<https://www.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/tj-sc/1714351961>>. Acesso em: 10 jun. 2025.

Figura 26 - Lagoa do Óleo



Fonte: Thiago Santana, 2025.

A comunidade relatou que não tem maiores informações sobre o que está acontecendo agora, pois, mesmo tendo solicitado ajuda, no governo passado, à Fundação Palmares, não teve resposta até hoje.

Nem sei te dizer como está isso agora, mas sei que o estado recorreu dizendo que era o município [que deveria agir na recuperação], o município disse que era do estado [a competência] porque foi o estado que autorizou. O município que nem estava na Ação do Ministério Público. A empresa faliu, nunca pagou os trabalhadores da região que trabalhavam lá, e nisso são mais de 30 anos nessa... A gente já até conversou com o pessoal da Fundação Palmares e estamos esperando visita... (Tinho, 2025)

Apesar da gravidade das sanções impostas, nenhuma das medidas foi efetivamente implementada até o momento. Isto porque iniciou-se a fase dos recursos, o que, basicamente, perpetua a desresponsabilização estatal. O que resta à comunidade quilombola é enfrentar os impactos desse crime ambiental, ainda que o território continue atravessado pelo abandono institucional e pelas violências ambientais que marcam a colonialidade do poder.

Figura 27 - Afundando

Fonte: Thiago Santana, 2025.

O lago, agora coberto por uma camada dura e espessa - como descrevi -, dá a impressão de ser sólido o suficiente para caminhar sobre ele. O cheiro na área se espalha por quilômetros, um odor insuportável, como se algo estivesse apodrecendo ali por anos - e, de certa forma, é exatamente isso que acontece. O solo ao redor da lagoa é instável, com uma textura semelhante à de uma massa de bolo, que cede facilmente sob os pés. Em uma ocasião, precisei ser resgatado por Tinho, após quase afundar no terreno traiçoeiro. A marca deixada pelo meu sapato no chão parecia como se tivesse sido feita em brasa, refletindo a degradação intensa daquele ambiente.

Figura 28 - Marcas do tênis arrancadas e queimadas pelo solo



Fonte: Thiago Santana, 2024..

A importância do meio ambiente, da natureza, do solo e da terra perpassa toda a vida cotidiana do quilombo, estruturando as relações interpessoais e a forma como a comunidade é percebida, sobretudo em um contexto geográfico como o de Santa Catarina, como discutido anteriormente. Isso se torna ainda mais evidente quando se observa que os quilombolas, ao recusarem o uso da terra segundo a lógica produtivista que marca a relação branca e não-quilombola com o território, são frequentemente acusados de serem um obstáculo ao “progresso” e ao “desenvolvimento econômico”, isso causa extrema indignação e desejo de apropriação que alimentam práticas históricas de expropriação e racismo.

Esses episódios não são isolados (cf. Isabela Pasini, 2018; Bruna Zagatto e Luiz de Souza, 2020; Loreley Garcia *et al*, 2009); pelo contrário, eles integram um processo sistemático de violência ambiental, que coloca as comunidades quilombolas em confronto direto com empreendimentos extrativistas, interesses corporativos e um Estado que

reiteradamente se alinha às forças econômicas em detrimento das vidas negras. Como argumenta Tianna Bruno (2023), é fundamental reconhecer que, frente ao racismo ambiental, às comunidades negras resistem à destruição de seus territórios, afirmam projetos de vida que desafiam o esgotamento imposto pelo Estado e pelo capital. As comunidades quilombolas enfrentam um desafio duplo: (1) resistir ao avanço de empreendimentos que destroem suas terras e (2) combater o racismo ambiental, que normatiza essas violações. Essa é uma luta por justiça, terra e dignidade, uma luta que expõe a contaminação física, a corrupção moral de um sistema que continua a assombrar os corpos e os territórios quilombolas. A luta quilombola, portanto, não se limita a denunciar a contaminação física de seus espaços, mas explicita também a corrosão moral de um sistema que insiste em assombrar corpos negros e seus territórios.

Por isso, é comum que, ao redor de todas as comunidades que frequentei, estejam instaurado sítios e fazendas; por isso, é comum que aconteça o efeito do descaso das grandes corporações, como no caso da comunidade quilombola de Invernada dos Negros. Edson me contou sobre as empresas Iguaçu Celulose e Imaribo Indústria, que tentaram posse de parte do território quilombola, ainda que esse seja reconhecido pelo INCRA; ou prefeituras que tentam se apropriar de partes da terra, através de subterfúgios, como no caso das casas habitacionais em Toca. Stefani, líder da comunidade, me relatou que, em Toca,:

Eles perguntaram se não queríamos sair daqui e ir morar lá, eles estão fazendo um conjunto habitacional, você tá vendo aqueles caminhões passando? Eles vão para trás da comunidade e estão construindo um conjunto habitacional, a ideia deles é que a gente saia daqui e vá morar lá, a gente já falou que não quer e já reclamamos desses caminhões passando o tempo todo, mas acho que ninguém nos ouviu porque continuam fazendo o conjunto habitacional e continuam passando caminhões (Stefani, 2023)

Stefani, que é uma mulher negra retinta, de quarenta anos, me recordou que uma das justificativas de retirada das filhas de Gracinha, quilombola da Toca, foi exatamente a localização de sua moradia. Sua casa, construída pelo Estado, foi estrategicamente localizada em uma área degradada: atrás do cemitério e ao lado de um esgoto a céu aberto cavado pelo governo local. Essa localização, resultado direto de políticas de exclusão territorial, tornou-se uma das bases para justificar a retirada de seus filhos, com um juiz argumentando que sua condição de descendente de pessoas escravizadas era outra razão para a perda da guarda. O Estado colocou Gracinha nessa situação, e o Estado a puniu por isso.

Indaguei repetidamente aos diversos atores desta pesquisa: como enfrentar e resistir ao avanço do Estado, ao descaso e às atrocidades? A resistência é uma palavra frequentemente evocada para descrever comunidades quilombolas, porém no dia-a-dia, ao

nascer do sol e ao cair da noite, são esses indivíduos que confrontam diretamente a morte, a destruição e o derramamento de sangue. Nesse cenário, o deslocamento proposto por Tianna Bruno (2024) - do foco na morte para a valorização das formas de cuidado, resistência e imaginação que sustentam o cotidiano negro - encontra ressonância nas análises de Rodríguez Aguilera (2023). Ao discutir as “geografias do luto” vivenciadas por mulheres negras e indígenas no México, a autora revela como as experiências de violência ambiental racializada e de gênero são atravessadas pela perda e pela produção de saberes e práticas que reconfiguram o território e reafirmam o direito à vida em meio ao colapso. Assim como no contexto quilombola, essas experiências revelam que o luto e a dor não encerram a existência, mas tornam-se motores de resistência, cuidado coletivo e reinvenção do mundo.

Compreendi, também, que uma romantização dessas re-existências, centrada na relação entre quilombos, família e terra, revelava uma postura colonizada. A resposta estava sempre diante de mim, nas ações e nas palavras; era o vínculo etéreo que unia essas três entidades, oferecendo a força necessária para continuar. Pois é o quilombo que forma a família, é por meio dele que ela se fortalece, é valorizada e se torna indestrutível; é a família que molda o ambiente, pois juntos cuidam, compartilham e coexistem; e é o ambiente que, em reciprocidade, molda o quilombo, contribuindo para sua constante constituição e revitalização. Reflete uma forma singular de ser dos integrantes das comunidades quilombolas, onde as relações familiares, frequentemente mencionadas pelos interlocutores, estão conectadas ao cuidado ambiental, criando uma reciprocidade contínua entre a comunidade e a terra. Não se trata apenas de uma identidade, mas de um estilo de vida que transcende o estudo dos/sobre quilombos, o incorporar de práticas que estão enraizadas na coexistência harmoniosa com a natureza e o meio ambiente. Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg (1982) argumentam que a identidade negra e a resistência cultural estão entrelaçadas, pois a identidade negra não é estática, mas se constitui ao longo de processos históricos de resistência e reconstrução. Para Gonzalez (1984), a resistência cultural é uma prática coletiva e dinâmica, que se realiza no cotidiano das comunidades negras, e é uma forma de afirmar a identidade frente às forças que buscam apagá-la. Essa resistência está ancorada na coletividade, nos valores compartilhados e na preservação das práticas culturais, o que reflete o caráter não essencialista e dinâmico da identidade negra.

CONCLUSÃO ou Atenção aos chamados!

Meu sonho jamais faz silêncio!

É a lança brilhante de Zumbi,
 A espada de Ogum,
 É o lê, o rumpi, é o rum,
 É a fúria sem arreios,
 Terra farta dos anseios,
 Desacato, ato, sem freios!
 [...]

Ergue Quilombos, aqui, ali,
 Em cada mente, em cada face.
 Impávidos como Palmares, impávidos Ilês
 Em todos os lugares!
 Meu sonho não faz silêncio
 Porque feito de lida.
 Teimoso como esta cor,
 Para sempre será desperto e certo,
 Mais que vivo, é a própria vida!
 José Carlos Limeira (2003)

Certo dia, durante uma aula da Licenciatura Quilombola de Invernadas do Negro da UFSC, minha aluna Andréa pediu a palavra. Sempre muito desenvolta em suas intervenções, era um prazer ouvi-la. Ela começou dizendo que a licenciatura representava, para ela, uma forma de “seguir a família”. Explicou que, embora seus familiares não tivessem tido oportunidade de frequentar a escola - muito menos a faculdade -, ela própria se orgulhava de ser trabalhadora nos “serviços gerais” e alguém que conseguia alcançar os desejos dos seus antepassados. Andréa ressalta que a busca pelo estudo sempre foi um sonho coletivo da família, que seu bisavô, Seu Sebastião, costumava repetir: *“Da Terra Negra a gente tira o sustento, ou com a enxada ou com a caneta”*.

Enquanto refletia sobre o que Andréia queria nos transmitir, ela mesma aprofundou sua fala, como se percebesse meus pensamentos:

meus bisavós eram de um dom da oratória enorme, meu avô fazia remédios
 medicinais, então as pessoas vinham muito na casa dele, e como somos uma família
 muito trabalhadora, muito trabalhadora, ele tinha colônias e colônias de terras... Ele
 falava muito sobre isso, hoje eu entendo sobre a Terra Negra: a gente tira o sustento,
 ou com a enxada ou com a caneta! Isso porque, como ele me dizia que a gente
 precisava ser letrado, que quer dizer estudar, mas independente de qualquer coisa,
 ele queria a gente conhecendo a terra, aliás, ele falava sempre que o ensinamento
 estava no ar, no fogo, nas águas, nas terras... Eu acho que a gente aprendeu isso com
 ele, mas aprendemos mais ainda que ele era um livro e um livro que não fechou a
 última página, porque enquanto um de nós existir, ele também vai existir...
 (Andréia, 2025).

O relato de Andrea evidencia várias dimensões centrais da vida quilombola: a educação é inseparável da ancestralidade, da memória familiar e do cuidado com o território; saberes formais e informais circulam em continuidade intergeracional; e o território - a “Terra

Negra” - funciona simultaneamente como fonte de sustento, espaço de aprendizagem e arquivo vivo de memória e resistência. A fala de Andréia também revela como a oralidade e as práticas cotidianas consolidam identidades, fortalecem vínculos familiares e comunitários, e transformam cada experiência de estudo ou trabalho em ato de re-existência quilombola.

Por isso, a história de Andréia e de seu bisavô, inaugura esta conclusão, ilustrando de forma vívida a interseção entre família, terra, educação, ancestralidade, território e pertencimento quilombola. Percebo que, ao afirmar que a Licenciatura Quilombola é uma forma de “seguir a família”, ela evidencia que o estudo é mais que apenas um projeto individual, mas a continuidade de saberes, sonhos e práticas ancestrais. Mesmo com familiares que não tiveram acesso à escola, Andréia revela como a valorização do trabalho cotidiano e do aprendizado formal se articulam. Essa metáfora sintetiza a inseparabilidade entre cuidado com o território e construção de conhecimento, mostrando que a aprendizagem se dá tanto no cultivo da terra quanto na circulação de saberes, memória e ética dentro da família.

A narrativa de Andréia também destaca a importância da transmissão intergeracional. Seu avô é descrito como “um livro que não fechou a última página”, símbolo de uma herança viva que continua a se desdobrar em cada ação, em cada geração. De fato, como afirmamos nesta tese: o quilombola nunca morre. Ele vive dentro do outro. Esse fluxo de saberes conecta o cotidiano ao passado, demonstrando que o quilombo é mantido em movimento pelas práticas de cuidado, solidariedade e responsabilidade coletiva. A oralidade, aqui, atua como meio de preservação da memória e resistência, evidenciando que a educação, a família e o território constituem práticas políticas que fortalecem a identidade quilombola e garantem a continuidade de sua existência frente às pressões externas.

Dessa forma, o relato também inaugura a reflexão sobre a masculinidade, a paternidade e o cuidado coletivo no quilombo, mostrando que as práticas educativas e territoriais não se limitam ao indivíduo: elas circulam, transformam relações e fortalecem a comunidade. Andréia tinha urgência em expressar que aprendeu com seu avô os modos de vida que ela buscava preservar e que queria que fosse reproduzido pelos seus filhos e netos. Como a sua “geração” aprendeu com um homem negro quilombola a respeitar dos encantos, das histórias, da memória e do quilombo. Assim, educação, cuidado e memória tornam-se, atos de resistência e de re-existência, articulando a vida cotidiana à luta histórica dos quilombos, e revelando como homens e mulheres quilombolas constroem mundos possíveis que preservam a ancestralidade, a solidariedade e a vida coletiva.

Ao narrar essa memória-educacional de Andréia, compreendo como ela sintetiza muitos dos fios que tecemos ao longo desta tese - é como se as histórias se encontrassem, dialogassem e se revelassem para mim. Nesse movimento de aprendizado mútuo, a práxis antropológica se mostra como um engajamento sensível, capaz de articular saberes diversos e ultrapassar os limites da observação distante.

É relevante enfatizar que compreendemos que a práxis antropológica, quando imersa nas urgências e nas lutas quilombolas, transcende os limites da metodologia convencional. Nossa pesquisa não se restringiu à observação distante; tornou-se um processo de engajamento ativo, pautado pela reciprocidade, pela interdisciplinaridade e pela co-criação de conhecimento. A ambivalência inicial entre os papéis de antropólogo e advogado não fragilizou o trabalho; ao contrário, revelou-se um ponto de inflexão, permitindo compreender que a vida quilombola exige uma atuação capaz de articular saberes diversos de maneira sensível e complexa. O campo, nesse processo, não funciona apenas como cenário: é agente ativo, que impõe seus próprios termos e orienta a pesquisa tanto pela escuta etnográfica quanto pela ação concreta.

Procuramos evidenciar que o acesso e a legitimidade no campo se constroem na prática, por meio de gestos de ética, respeito e cuidado. O trabalho jurídico atua como complemento, mas exige, simultaneamente, abertura para ser transformado pelos saberes quilombolas. Ao acompanhar de perto os passos de meus interlocutores, tornou-se possível mapear redes de pertencimento, sociabilidade e resistência, revelando o quilombo como corpo-vivo: espaço de criação coletiva, cuidado mútuo e estratégias de luta que se projetam para além de seu território físico.

Nesta pesquisa, buscamos mostrar que as comunidades quilombolas enfrentam um silenciamento histórico e uma violência simbólica persistente, inclusive em contextos urbanos. A luta pela titulação das terras, a reivindicação do nome e a afirmação constante do “nós” coletivo evidenciam que a identidade quilombola é fluida, dinâmica e multifacetada, resistente a estereótipos e à imposição de categorias externas. Nessa perspectiva, a etnografia engajada não se limita a registrar; ela participa da contra-narrativa, ampliando a visibilidade das existências negras e reafirmando o quilombo como projeto político de existência, onde memória, relações e luta se entrelaçam para construir mundos alternativos de pertencimento e resistência.

A partir da metáfora do “fazer-rios”, compreende-se a família quilombola como um organismo vivo, dinâmico e coletivo, cujos laços de parentesco correm e se entrelaçam como águas em constante movimento. O afeto, a solidariedade e a responsabilidade compartilhada

não apenas conectam os indivíduos, mas constituem práticas cotidianas de cuidado e resistência. Longe de apontar a suposta ausência do homem negro, esses laços revelam a paternidade e a presença que circulam de forma flexível e generosa: Tinho, em sua experiência de adoção, e Seu Afonsinho, na paternidade social, exemplificam como a força da família quilombola reside na capacidade de reinventar formas de cuidado e vínculo, contrariando modelos patriarcais e eurocêtricos e tornando-se, assim, um espaço de resistência, memória e criação coletiva.

A noção de presença-ausência revela-se fundamental para desmistificar narrativas estigmatizantes: embora o homem negro seja muitas vezes afastado fisicamente pelas estruturas de racismo institucional e pela violência econômica, sua atuação permanece viva por meio da ancestralidade, da transmissão de saberes e do cuidado coletivo. Casos como os de Dante e Luiz demonstram que a presença masculina se afirma na prática cotidiana, fortalecendo vínculos e resistindo ao apagamento social, evidenciando que o “ausentamento” é, em muitos contextos, imposto e não voluntário.

Nesta tese, investigamos como a masculinidade e a paternidade quilombola se manifestam como atos profundamente políticos. Gestos de cuidado, atenção e afeto - exemplificados por Tinho, Seu Afonsinho, Alisson e Rafael - subvertem normas de gênero e sexualidade, mostrando que ser homem quilombola implica assumir responsabilidades que ultrapassam o núcleo doméstico, estendendo-se à comunidade e à educação das novas gerações. Essa performance de cuidado não apenas reafirma vínculos familiares, mas fortalece o quilombo como espaço de acolhimento, resistência e reconstrução contínua da memória coletiva.

Vale salientar que a comunidade se configura como eixo estruturante dessas práticas. As narrativas de Dona Nete, Seu João, Fran e outros evidenciam que a família se expande para além do lar, constituindo uma rede de apoio capaz de proteger, acolher e sustentar a vida quilombola. Rituais como a “mortalha d’alma”, a “tenda de contos” e as pequenas disputas do dia a dia, como a “contagem de netos”, reforçam memória, solidariedade e pertencimento, demonstrando que a força do quilombo reside na capacidade de “fazer família” de forma contínua e coletiva, mesmo diante das adversidades impostas pelo racismo e pela desigualdade estrutural.

A família quilombola se apresenta como um rio em constante movimento, cujas águas entrelaçam cuidado, resistência e afeto, fazendo circular saberes, vínculos e memórias. Nesse fluxo contínuo, identidades se fortalecem, a presença masculina se afirma em gestos concretos de cuidado, e o quilombo se mantém como espaço vivo de pertencimento, memória

e re-existência coletiva, onde cada ação cotidiana participa da construção de mundos possíveis e da preservação da vida comunitária.

Diante dessa realidade, percebemos que a masculinidade negra quilombola não se apresenta de forma monolítica; constitui antes um campo de contradições, onde se entrelaçam resistência e poder. Os relatos de meus interlocutores desestabilizam a dicotomia simplista que reduz os homens negros a vítimas ou agressores, revelando que eles navegam por estruturas complexas que os moldam e pressionam, produzindo comportamentos ambíguos e, por vezes, contraditórios.

Nossa análise revela que a masculinidade quilombola se manifesta como prática estratégica, um modo de “re-existir” em contextos sociais hostis. Ela se expressa na negociação e na adaptação a diferentes situações: André, ao “fingir que é Uber” para escapar de abordagens policiais, e Bil, ao levar o quilombo para a cidade em busca de reconhecimento para seu terreiro, mostram como astúcia e inteligência se tornam ferramentas de sobrevivência e subversão. Essa masculinidade também se articula na recusa e no posicionamento político: Rafael, que rejeita propostas para não se tornar um “token”, e os homens que insistem em ressignificar o nome “Taboa” demonstram como resistência e autonomia caminham lado a lado, reafirmando a agência quilombola.

Ao mesmo tempo, a masculinidade quilombola se tece no cotidiano das relações afetivas. A dança de Alisson, a hospitalidade de Seu João e os gestos de cuidado de Seu Afonsinho revelam que ser homem é cultivar vínculos, solidariedade e responsabilidades compartilhadas - construindo, com cada ação, o tecido social do quilombo. Assim, compreendemos que a masculinidade se afirma como projeto ético de re-existência: André, Tinho e Josué demonstram que agência, cuidado, fugitividade e negociação transformam vulnerabilidades em potência; proteger-se, educar-se ou recusar ser um “token” do sistema constitui um gesto de afirmação de existência e dignidade. Essas práticas reconfiguram a presença masculina no quilombo, tornando-se rios de cuidado, solidariedade e compromisso coletivo, fluindo continuamente para fortalecer memória, pertencimento e vida comunitária.

Dito isso, a masculinidade quilombola permanece em constante tensão com as lógicas da branquitude. O estigma de “não parecer quilombola” denuncia percepções estereotipadas que tentam aprisionar os homens negros em papéis fixos. Aqueles que são educados, bem-sucedidos ou expressam sexualidades fluidas são vistos como dissonantes, fora do modelo de “negro subalterno” imposto pelo racismo estrutural. Ao mesmo tempo, o risco do branqueamento de classe evidencia como a busca por ascensão social pode afastar o homem negro de sua comunidade, enfraquecendo vínculos e afetos compartilhados. A

trajetória de Josué e as reflexões de sobre os diversos casos etnográficos mostram que a adoção de valores hegemônicos frequentemente exige a negação da identidade e a ruptura de laços comunitários, expondo a complexa interseção entre raça, classe e masculinidade - e lembrando que, mesmo sob essas pressões, o quilombo permanece como espaço de resistência, cuidado e reafirmação da existência coletiva.

A masculinidade quilombola está inseparavelmente ligada à vida familiar e comunitária. Ser homem significa participar de uma rede de parentesco que ultrapassa os vínculos de sangue, desafiando o mito do “pai ausente” e afirmando presença por meio de cuidado, afeto e responsabilidade compartilhada. A atuação de Tinho e Seu Afonsinho evidencia que paternidade e engajamento comunitário fortalecem a vitalidade do quilombo, fazendo circular memória, solidariedade e resistência, garantindo que o território familiar permaneça como espaço vivo de pertencimento e re-existência coletiva.

A violência produzida ou enfrentada pelo homem negro quilombola vai muito além de atos físicos, operando em múltiplas camadas - simbólica, institucional e psíquica. As histórias de Dona Nete, os casos de André e Pedro com a polícia e os episódios envolvendo César e Paulo evidenciam como o racismo estrutural e o pacto narcísico da branquitude relativizam a dor, criminalizam corpos negros e naturalizam a reprodução da violência dentro e fora das comunidades quilombolas. Nesse contexto, a masculinidade hegemônica se perpetua - seja pela cooptação de líderes, seja pela internalização de normas dominantes - mostrando que os quilombolas não estão isolados das pressões externas e que sua resistência se dá em meio a tensões complexas e contínuas.

O quilombo se apresenta como locus central para compreender essas dinâmicas. Ele não é apenas refúgio contra a violência externa, mas também espaço de disputas internas, onde diferentes concepções de masculinidade, poder e pertencimento se encontram, se tensionam e se reconfiguram continuamente. A luta por representação e voz evidencia como as contradições do mundo exterior se projetam nas relações internas, transformando o quilombo em território vital, dinâmico e pulsante - espaço de memória, cuidado e criação coletiva, essencial para a (re)construção da identidade negra e da masculinidade quilombola.

Nossa análise buscou revelar que a masculinidade quilombola é simultaneamente vulnerável e potente, marcada pelo cuidado e pela resistência, e que o quilombo se mantém como espaço de re-existência coletiva, onde homens negros encontram maneiras de afirmar suas vidas, histórias e relações, mesmo diante de sistemas que buscam anulá-los. Para as comunidades quilombolas, a terra transcende a dimensão geográfica ou patrimonial: ela se apresenta como corpo-vivo, arquivo de memória ancestral e elemento central da existência

quilombola. Os relatos de Seu Afonso e Dona Maria evidenciam que o cuidado com o solo, o cultivo das roças e o manejo dos recursos naturais não são meras tarefas cotidianas, mas atos de resistência - formas de preservar a memória dos antepassados e afirmar a continuidade do quilombo. A terra, assim, se torna o coração da identidade quilombola, palco onde memória, afeto e luta se entrelaçam de maneira inseparável.

A família quilombola se redefine continuamente a partir da lógica do pertencimento e do cuidado compartilhado. Ela não se limita a laços de sangue ou vínculos formais, mas se constrói sobre interdependência, solidariedade e afeto em circulação. Nesse contexto, a masculinidade quilombola se manifesta de modo distinto dos modelos hegemônicos: como revelam Seu Afonso, Tinho e Bil, ser homem não consiste em exercer dominação ou demonstrar virilidade, mas em cultivar reciprocidade, responsabilidade e cuidado com a comunidade e com o território. Dessa forma, a masculinidade se transforma em ato político - prática de resistência às normas sociais dominantes e instrumento para preservar a vida coletiva, fortalecer vínculos e garantir a continuidade do quilombo como espaço vivo de memória, afeto e re-existência.

As estratégias de sobrevivência e de luta por reconhecimento quilombola revelam uma profusão de práticas adaptativas e criativas. A resistência não se limita à reivindicação formal de terras ou ao confronto direto; ela pulsa no cotidiano, nos rituais espirituais e nas ações políticas. A batalha contra a “Lagoa do Óleo” em Taboa, a relação de Seu Antônio com o Espírito Santo e as trajetórias de Roselete e Bil ilustram como o quilombo se mantém em movimento: mesmo quando ausentes fisicamente, os quilombolas carregam consigo o território vivo, mantendo circulantes os saberes, vínculos e relações que sustentam e fortalecem a comunidade.

O quilombo se apresenta como um organismo vivo, em constante re-existência, que se move, se expande e se reinventa por meio da oralidade, do cuidado com a terra e da luta contra a violência sistêmica. A resistência cotidiana e a busca por reconhecimento entrelaçam-se, fortalecendo identidades e reafirmando a agência quilombola. Apesar das adversidades, essas comunidades continuam a “fazer quilombo de novo”, construindo mundos alternativos, preservando a memória ancestral e reescrevendo a história a partir de seus próprios saberes, celebrando a resiliência, a potência e a criatividade de seus modos de vida.

Ao observar o cuidado com o território, as relações familiares, os rituais de ancestralidade, a mobilidade dos corpos e as formas de resistência cotidiana, percebi que esses elementos constituem um fenômeno integrado, que não se reduz a aspectos isolados da

vida quilombola. Há uma reciprocidade fundamental: comunidade, família e território se sustentam mutuamente. Cada gesto de cuidado cria vínculos sociais, estabelece obrigações morais e responsabilidades que atravessam gerações, articulando dimensões materiais, afetivas e simbólicas. A família quilombola configura-se como uma rede de afeto e resistência, na qual a paternidade e os cuidados extrapolam os laços sanguíneos, manifestando compromisso político, proteção e transmissão de saberes. Quilombola e território coexistem de maneira indissociável: a terra não é apenas um recurso, mas um agente vivo que molda o sujeito e é, simultaneamente, transformada por ele por meio do cuidado, da produção e das práticas cotidianas.

Conto então a vocês uma *última* história, sobre fazer quilombo de novo, fazer quilombo agora, deixar que as palavras entrem na terra e fecundem ela, que floresça deste lugar histórias e modos de vida, memória e ensinamentos, lembranças de ser quilombola. Bil e Tinho, foram convidados para um evento de uma semana na Ilha de Itaparica na Bahia. Tio e sobrinho, quilombolas da Taboa, ficaram uma semana na ilha mágica da Baía de Todos os Santos, quando perguntei para Bil como foi esse evento, ele relatou que aprendeu muito, que mesmo estando em locais diferentes, conseguia compreender que poderiam contar um com o outro, que o evento deu a eles um lugar de importância, suas histórias de quilombo tinham pessoas que queriam escutar, trocar, disse-me em sua poesia constante que as “palavras pareciam encantar um ao outro”. Disse-me ainda que *“era incrível como a gente conversava, não é? Incrível como a gente consegue ensinar e trabalhar mesmo sendo de lugares diferentes, nossas lutas e nossas tradições são bastante conectadas, numa luta diária, mas que a gente, como comunidade tradicional, parece que nosso legado está cada dia mais forte!”*. Continuou analisando que *“a gente tem algo a aprender e tem algo a ensinar, e foi isso que eu vivi com os irmãos de santo e quilombolas, todo mundo tinha algo importante para falar”*.

Ouvindo atento, brinquei com ele:

- Parece que Ogum te levou para cortar terras e semear palavras!

Ele riu para mim, como de costume e disse:

- Ogum vai sempre na frente e sabe sempre o que vem. Pode ser lá na Bahia, mas podemos ficar por aqui, em Santa Catarina mesmo, eu conheço um aí que já era para estar no caminho como Pai de Santo - disse rindo - Mas ele ta fazendo o dele na luta!

- Um passo de cada vez - respondi, sorrindo.

- É, a gente escuta quando Ogum chama! A gente escuta o chamado!

A gente realmente escuta o chamado, mesmo que seja por um sonho.

Escutamos o chamado. Esta tese é, antes de tudo, uma escuta: um esforço por compreender a cosmovisão do homem negro quilombola, na qual família, território e práticas de cuidado se entrelaçam de forma inseparável. É a consciência de que a masculinidade negra quilombola é ato de resistência e um compromisso ético com o cuidado, a responsabilidade e a afirmação identitária, é uma prática que desafia o modelo de familiar nuclear e eurocêntrico, afirmando outras possibilidades de viver e de se tornar homem. É o reconhecimento que o gesto de escrever, plantar e lutar é o mesmo: organizar o mundo para que a vida seja possível, assim, a masculinidade negra quilombola, forjada nesse encontro entre ferro e húmus, é profundamente ética. Este chamado reconhece aqueles que fazem rios e fazem famílias, que vivem para e da terra, mantendo o quilombo em movimento através da transmissão de saberes, da responsabilidade coletiva e da preservação da memória.

Em outras palavras, a masculinidade negra quilombola é uma masculinidade-forja - aquece-se na dor, molda-se no cuidado, tempera-se na coletividade. Ou ainda, que é uma masculinidade-fluvial, que corre entre ausências e presenças, conduzindo memórias e fertilizando o futuro. Ou uma masculinidade de Ogum, que abre caminhos, limpa o mato, e ensina que todo gesto político começa no corpo e termina na terra. É essa relação homem-quilombo. O quilombo, assim, não é só território - é modo de existir e de resistir. É um corpo que sonha, planta, escreve e reza. É o corpo do homem negro que se forma no navegar do rio e que navega para se formar em corpo homem negro.

Como apontou Nego Bispo (2015, 2023), essas práticas cotidianas são ações, são formas de existir que corporificam uma masculinidade negra quilombola marcada pela autonomia, pela solidariedade e pelo compromisso com a vida comunitária. Esta escrita antropológica se coloca a serviço do projeto político de quilombo, articulando observação, ação e reflexão na tentativa de fazer justiça à complexidade da vida quilombola.

Ogunhê, patacori.

Salve, Ogum!

REFERÊNCIA

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. 64 p.

AKOMOLAFE, Bayo. *These wilds beyond our fences: Letters to my daughter on humanity's search for home*. California: North Atlantic Books, 2017.

AKBAR, Na'im. *Breaking the Chains of Psychological Slavery: Psychology of Blacks and the Problem of African-Centeredness*. Chicago: Third World Press, 1996. Disponível em: <https://ia800409.us.archive.org/16/items/BreakingTheChainsOfPsychologicalSlaveryByNaimAkbar/Breaking%20the%20Chains%20of%20Psychological%20Slavery%20by%20Naim%20Akbar.pdf>. Acesso em: 7 out. 2025.

ALENCAR, Suzane. *Entre risos e perigos : artes da resistência e ecologia quilombola no Alto Sertão da Bahia* / Suzane de Alencar Vieira. - 1. ed. - Rio de Janeiro : 7Letras, 2023.

ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen Livros, 2019.

ALVES, Jaime Amparo. *The anti-black city: police terror and black urban life in Brazil*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.

AMARO, Andréia Gimenes; ASSUNÇÃO, Viviane Kraieski de. Um desastre licenciado em nome do progresso e do desenvolvimento: um estudo do lago de óleo na Comunidade Quilombola Ilhotinha, Santa Catarina, Brasil. *Horizonte Antropológico*, Porto Alegre, v. 30, n. 70, e700406, set./dez. 2024. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/QjBNqsfYgqpgmsKnZv6gtdh/?lang=pt>. Acesso em: [data de acesso].

ANZALDÚA, Gloria E. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

ARRUTI, José Maurício. Quilombos: um objeto em construção. *Etnográfica*, Lisboa, v. 13, n. 2, p. 333–354, 2009. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/2769>. Acesso em: 18 jun. 2025.

AVIZ, Roselete Fagundes; HARTMANN, Luciana - Pedagogia Quilombola: Um Estudo Sobre A Produção Partilhada De Narrativas Entre Crianças E Idosos Em Um Quilombo No Sul Do Brasil. *Revista da FUNDARTE*. Montenegro, v.60, nº60, p. 1- 21, e1443, 2024. Disponível em <https://seer.fundarte.rs.gov.br>

_____. SILVA FILHO, João Josué da. *Preto no Branco: um livro vivo*. Joinville: Cruz e Sousa Editora, [s.d.]. 2014.

BARROSO, R. G.; MACHADO, C. *Definições, dimensões e determinantes da parentalidade*. *Psychologica*, (52-I), p. 211-229. 2010.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: seu papel na sociedade*. 4. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.

BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BHABHA, Homi K. *The Location of Culture*. Londres: Routledge, 1994.

BISPO, Antônio. *Colonização, Quilombos: modos e significados*. Brasília/ DF: INCTI/UNB, 2015.

BOHN, Luís. *Expressões de conhecimento de grupos sociais locais para a gestão de recursos hídricos na bacia hidrográfica do rio Mampituba*. 2008. Dissertação (Mestrado em Engenharia Ambiental) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/92063/255207.pdf?isAllowed=y&sequence=1> >. Acesso em: 18 jun. 2025.

BOLA, JJ. *Seja homem: a masculinidade desmascarada*. Porto Alegre: Dublinense, 2021.

BONA, Dénètem Touam; PATO, Edson. *A arte da fuga*. Piseagrama, 2020. Disponível em: <https://piseagrama.org/artigos/arte-da-fuga/>. Acesso em: 18 jun. 2025.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Tradução de Maria José de Abreu. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____.; PASSERON, Jean-Claude. *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Tradução de Sergio Moreno. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1979.

BRASIL. *Constituição (1988) da República Federativa do Brasil*. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 5 out. 1988.

BRASIL. *Código Civil: Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002*. Consolidação atualizada até 2022. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 11 jan. 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406compilada.htm. Acesso em: 22 set. 2025.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. *Base de Informações Geográficas e Estatísticas sobre os Povos Indígenas e Quilombolas*. Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/novo-portal-destaques/27555-dados-e-paineis-interativos-da-base-de-informacoes-sobre-os-povos-indigenas-e-quilombolas-e-indigenas-e-quilombolas-2019.html>. Acesso em: 22 set. 2025.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. *Censo Demográfico 2022: Quilombolas – Principais características das pessoas e dos domicílios, por situação urbana ou rural do domicílio*. Rio de Janeiro: IBGE, 2025. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/43313-censo-2022-94-6-dos-quilombolas-em-areas-rurais-convivem-com-precariedades-no-saneamento-basico>. Acesso em: 22 set. 2025.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. *Censo Demográfico 2022: Quilombolas – Principais características das pessoas e dos domicílios, por situação urbana ou rural do domicílio*. Rio de Janeiro: IBGE, 2025. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/materias-especiais/22676-61-7-da-populacao-quilombola-vive-em-areas-rurais.html>. Acesso em: 22 set. 2025.

BRASIL. Decreto nº 12.180, de 23 de dezembro de 1990. Regulamenta a identificação e certificação de remanescentes de quilombos. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 23 dez. 1990.

BRASIL. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento de titulação de territórios quilombolas. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 21 nov. 2003.

BRAH, Avtar. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London: Routledge, 1996.

BRITO, Benilda Regina Paiva. “Mulher, negra, pobre. A tripla discriminação”. *Teoria e Debate*, São Paulo, n. 36, p. 3-6, out. 1997.

_____. O racismo é perigoso na educação das crianças. YouTube, 1º out. 2019. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=KZG Nu4NcWLs> > Acesso em: 1º jul. 2023.

BROWN, Mano; ALMEIDA, Silvio. *Mano a Mano* [podcast]. Episódio 5: Silvio Almeida. Spotify, 17 nov. 2022. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/5VaSZbTi8pkNuht3LvtOLJ>. Acesso em: 7 out. 2025.

BRUNO, Tianna. Black ecological relations and methodologies. *Progress in Human Geography*, [S.l.], v. 48, n. 1, p. 3–22, 2024. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/27539687241269334>. Acesso em: 18 jun. 2025.

_____. Ecological Memory in the Biophysical Afterlife of Slavery. *Annals of the American Association of Geographers*, v. 113, n. 4, p. 1–11, 2023. DOI: 10.1080/24694452.2022.2107985. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/24694452.2022.2107985>. Acesso em: 18 jun. 2025.

BULLARD, Robert; “Enfrentando o racismo ambiental no século XXI”, in Henri Acselrad; Selene Herculano; José Augusto Pádua, *Justiça ambiental e cidadania*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 40-68. 2004

_____. (2005), “Ética e racismo ambiental”, *Revista Eco 21*, XV(98), s/p. 2005.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990

_____; Excitable Speech. A Politics of the Performatives. New York: Routledge, 1997.

BUTLER, Kim D. *Defining Diaspora, Refining a Disciplinary Discourse*. *Diaspora*, v. 10, n. 2, p. 189-219, 2001.

BUTI, Rafael Palermo. *Pedagogias colaborativas em antropologia: uma proposta de ensino como educação compartilhada junto aos quilombos da grande Salvador* (Unilab, Brasil). *Revista Antropolítica*, Niterói, v. 54, n. 3, p. 218-244, set./dez., 2022.

_____; *Imagens do petroceno: habitabilidade e resistência quilombola nas infraestruturas do petróleo em manguezais do Recôncavo Baiano*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/141302>. Acesso em: 18 jun. 2025.

CABNAL, Lorena. *Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala*. Guatemala: Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Territorial, 2010.

CAMPOS, A. L. (2011). *Corpos e territórios: trajetórias e movimentos no espaço urbano*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

CAMURÇA, M.A. Cosmologia e estrutura de longo curso do catolicismo na dinâmica da modernidade. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v.9, n.23, p.746-762, 2012.

CANCLINI, Néstor García.. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Sudamericana, 1995.

CARDOSO, Vânia Zikán. Narrar o mundo: histórias do “povo da rua” e a narração do imprevisível. *Mana*, v. 13, n. 2, p. 317–345, 2007.

_____; “Contar o passado, confabular o presente: performances narrativas, poética e as construções da história”. In: P. Raposo; V. Z. Cardoso; J. Dawsey e T. Fradique (eds.). *Terra do não-lugar: diálogos entre antropologia e performance*. Florianópolis: EdUFSC. 2013.

_____; HEAD, Scott. Matérias Nebulosas: coisas que acontecem em uma festa de Exu. Dossiê Materialidades do Sagrado • Relig. Soc. 35 (1) • Jun 2015 • <https://doi.org/10.1590/0100-85872015v35n1cap08>

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: A situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *Organização Ashoka Empreendedores Sociais & Takano Cidadania*, Takano: Racismos contemporâneos, pp. 49–58. 2003

_____. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado em Educação) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Tradução de Maria Alice Rezende. 6. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

CESAR, R. G. et al. Bioacumulação de metais pesados por oligoquetas expostas a latossolo tratado com lodo de esgoto. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE GEOQUÍMICA, 13., 2011, Gramado, RS. *Anais [do] XIII Congresso Brasileiro de Geoquímica e III Simpósio de Geoquímica dos Países do Mercosul*. Gramado, RS, 2011. p. 313-316.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Luci Collin. São Paulo: Veneta, 2020.

CESARINO, Leticia. *O mundo do avesso: verdade e política na era digital*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

CEZARO, Hérom Silva de. *Arte pré-histórica e sua relação com a bacia do rio Mampituba*. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Arqueologia) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2016. Disponível em: https://repositorio.jesuita.org.br/bitstream/handle/UNISINOS/5779/H%C3%A9rom%2BSilva%2Bde%2BCezaro_.pdf?sequence=1. Acesso em: 18 jun. 2025.

CLIFFORD, James. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

COLLINS, Patricia Hill. *Intersectionality as Critical Social Theory*. Durham: Duke University Press, 2019.

_____. *Another kind of public education: Race, schools, the media, and democratic possibilities*. Beacon Press. 2009.

_____. *Black sexual politics: African Americans, gender, and the new racism*. Routledge. 2004

_____. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. São Paulo: Selo Negro, 2000.

COMAROFF, J. The end of anthropology, again: on the future of an in/discipline. In: In focus: (not) the end of anthropology, again? Some thoughts on disciplinary futures. *American Anthropologist*, 2010, p. 524-538.

CONNELL, Reawyn W. *Gênero e poder: a sociedade, a pessoa e a política sexual*. Tradução de Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Editora Record, 1995.

_____. ; MESSERSCHMIDT, James W. *Masculinidade hegemônica: repensando o conceito*. Estudos Feministas, v. 21, n. 1, p. 241–282, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2013000100014>. Acesso em: 18 jun. 2025.

COMIN, Marina. Me diz, com o quê que cê sonha? *Humanidades em diálogo*, v. 11, p. 268–270, abr. 2022.

CONNELLonnell, R. W. 1995. *Masculinities*. Cambridge, MA: Polity.

CORRÊA, Mariza. 1981 “Repensando a família patriarcal brasileira. Notas para o estudo das formas de organização familiar do Brasil.” *Cadernos de Pesquisa*. 37: 5-16.

CRENSHAW, Kimberlé. *Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color*. Stanford Law Review, v. 43, n. 6, p. 1241–1299, 1991.

CURIEL, Ochy. *Crítica pós-colonial desde as práticas políticas do feminismo antirracista*. *Nômadias*, v. 26, p. 92–101, 2007. Disponível em: <https://www.revistanomadas.com.co/>. Acesso em: 18 jun. 2025.

DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DAVIS, Angela. *Freedom Is a Constant Struggle: Ferguson, Palestine, and the Foundations of a Movement*. Chicago: Haymarket Books, 2016a.

_____. *Mulheres, raça e classe*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016b.

DE LA CADENA, Marisol. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press, 2015.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 1995.

DIAS, Gonçalves. *Antologia Poética*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1969.

DO NASCIMENTO, W. F. *Em torno de um pensamento Oxunista: luá descolonizando lógicas de conhecimento*. 2021

DUFOIX, Stéphane. *Diasporas*. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2008.

_____. *La Diaspora: Histoire de l'idée et de l'engagement*. Paris: La Découverte, 2008.

ENCONTRA SANTA CATARINA. *Mapa de Santa Catarina*. Disponível em: <https://www.encontrasantacatarina.com.br/mapas/mapa-de-santa-catarina.htm>. Acesso em: 3 out. 2025.

EVANS-PRITCHARD, E. E.. *Antropologia Aplicada* (C. A. Brasolin, Trad.). *Cadernos De Campo (São Paulo - 1991)*, 31(1), e192686. 2022

EVARISTO, Conceição. *Ponciá Vicêncio*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2003, 132p.

_____. *Insubmissas Lágrimas de Mulheres*. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2016a.

_____. *Olhos D'Água*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2014.

_____. *Olhos d'água*. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Fundação Biblioteca Nacional, 2016b. 116 p. 2011.

_____. *Canção para ninar menino grande*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2022.

FAGUNDES, Guilherme Moura. *Fogos Gerais. Transformações Tecnopolíticas Na Conservação Do Cerrado*. (Jalapão,TO). Tese de Doutorado em Antropologia Social da Universidade de Brasília, 11 de Março de 2019, Brasília-Brasil.

FALU, Nessette. *Unseen Flesh: gynecology and black queer worth-making in Brazil*. Durham: Duke University Press, 2023. 216 p.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. 1ª. Edição 1961. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

_____. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Sérgio Tellaroli. 3. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Deadly words: witchcraft in the bocage*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

_____. “Ser afetado”. *Cadernos de Campo*, v. 13, 2005, p. 155-161.

FEDERICI, Silvia. *O patriarcado do salário: feminismo e a política do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2017.

FELDMAN-BIANCO, Bela. Entre a ciência e a política: desafios atuais da antropologia. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Desafios da Antropologia Brasileira*. Brasília: ABA, 2013.

FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu Editora, 2022. 320 p.

FERRAZ, Francisco César Alves. “Todas as falhas e virtudes desse povo”: considerações sobre a composição racial da Força Expedicionária Brasileira. *Antíteses*, [S. l.], v. 13, n. 25, p. 242–277, 2020. DOI: 10.5433/1984-3356.2020v13n25p242. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/39487>. Acesso em: 22 set. 2025.

FINAMORI, S., BATISTA, M. A. M. Categorias empíricas e analíticas: mães-solo e monoparentalidade feminina. *Mediações-Revista de Ciências Sociais*, 27, 1-19. <https://doi.org/10.5433/2176-6665>. 2022

FONSECA, Claudia. De afinidades a coalizões: uma reflexão sobre a “transpolinização” entre gênero e parentesco em décadas recentes da antropologia. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 5, n. 2, p. 005–031, 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/15356>. Acesso em: 23 set. 2025.

_____. Concepções de família e práticas de intervenção: uma contribuição antropológica. *Saúde e Sociedade*, 14, 30-59. 2005.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 35. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

FRANCO, Fábio Luís Ferreira Nóbrega. *Da biopolítica à necrogovernabilidade: um estudo sobre os dispositivos de desaparecimento no Brasil*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2018. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-25022019-112250/pt-br.php>. Acesso em: 18 jun. 2025.

FREIRE, M. Samara. de L. *"É a luta da gente!": Juventude e etnicidade na Comunidade Quilombola de Capoeiras (RN)*. Dissertação de Mestrado (Antropologia). UFRN: Natal, 2012.

_____. "Levanté mis hijos, mi mamá me levantó": o comércio de doces das palenkeras / "Levanté mis hijos, mi mamá me levantó": the candy trade of palenqueras women. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 30, n. 3, 2024. Dossiês. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1678-49442024v30n3e2024035.pt>. Acesso em: 8 set 2025.

FRAZIER, E. Franklin. *Race and culture contacts in the modern world*. Boston: Beacon Press, 1957. 338 p.

FRIZÊRO, M. *Mapas e memórias: a cartografia da resistência quilombola em Santa Catarina*. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 2016.

FUKUYAMA, Francis. *Identidade: a demanda por dignidade e a política do ressentimento*. Tradução de Sérgio Soares. São Paulo: Editora Civilização Brasileira, 2018.

GADELHA, José Juliano. "O Sensível Negro: rotas de fuga para performances" *Revista Brasileira de Estudos de Presença*, Porto Alegre, v. 9, n. 4, e85298, 2019.

GADOTTI, Moacir. *Pedagogia da terra: ecopedagogia e educação sustentável*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2001. 15.

GARCIA, Loreley Gomes; NUNES, Edilon Mendes; CORDEIRO, Ana Maria R.; MONTEIRO, Lorena Lúcia. *Relatório Socioambiental do impacto da contaminação do rio Gramame pelas indústrias sobre as comunidades de Gramame, Engenho Velho e Mituaçu*. UFPB, mar. 2009 (mimeo).

GEERTZ, C. O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa. In: _____. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 261-262.

GILROY, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

GOLDMAN, Marcio. *Antropologia e Política: A Antropologia do Brasil e os Desafios da Diversidade*. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

_____. *Razão e Diferença: Afetos, Racismo e Conexões*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro do século XIX*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

_____. *Mocambos e Quilombos: Uma história do campesinato negro no Brasil* -1 ed, - São Paulo: Claro Enigma, 2015 (Coleção Agenda Brasileira).

GOMES, Nilma Lino. *Um olhar além das fronteiras: educação e relações raciais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p. 111-130.

_____. Movimento negro, saberes e a tensão regulação-emancipação do corpo e da corporeidade negra. *Contemporânea*, n. 2, p. 37–60, jul./dez. 2011.

_____. O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019

GONZALEZ, Lélia. *Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher negra*. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano*. São Paulo: Zahar, 2020 [1979]. p. 25–44.

_____. *A categoria político-cultural de amefricanidade*. In: *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.). 1988b, p. 69-82.

_____. Por um feminismo afro-latino-americano. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 343-360.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Ciências Sociais Hoje*, v. 1, n. 1, p. 223–244, 1984.

_____.; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GORDON, Edmund T. *Cultural Politics of Black Masculinity. Transforming Anthropology*, v. 5, n. 2, p. 16-28, 1997.

GREGORI, Maria Filomena. *Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. São Paulo: Paz e Terra/ANPOCS, 1993.

GUIMARÃES, Jamilly Brito; OLIVEIRA, Myriam Cyntia Cesar de. “Somos todos parentes”: as relações de parentesco na comunidade quilombola de Macapazinho, Santa Izabel-PA. *Agricultura Familiar: Pesquisa, Formação e Desenvolvimento*, Belém, v. 13, n. 2, p. 163–185, jul.–dez. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/agriculturafamiliar/article/view/8714>. Acesso em: 6 out. 2025.

GUIMARÃES, Sônia Karam. *Desenvolvimento econômico-social e instituições no Brasil*. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, v. 16, n. 2, abr./jun. 2016. Dossiê: Desigualdades, Estratificação e Justiça Social. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2016.2.23112>. Acesso em: 05 out 2025.

GUTIÉRREZ, Francisco; PRADO, Cruz. *Ecopedagogia e cidadania planetária*. São Paulo: Cortez, 1999.

HALL, Stuart. *Representação: representações culturais e práticas de significação*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HANCHARD, Michael. *Orfeu e o poder: o carnaval, o povo e a política negra no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

HARTMAN, Saidiya. *Lose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2008.

_____. *Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Histories of Social Upheaval*. New York: W.W. Norton & Company, 2019.

HARTUNG, Miriam Furtado. *Nascido na Fortuna: O Grupo do Fortunato. Identidade e Relações Interétnicas entre Descendentes de Africanos e Europeus no litoral Catarinense*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFSC, 1992.

_____. *O sangue e o espírito dos antepassados: escravidão, herança e expropriação no grupo negro Invernada Paiol de Telha-PR*. Florianópolis: NUER, 2004.

_____. *Ser e não ser, eis a questão: relatórios antropológicos, categorias nativas e Antropologia*. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 56, n. 2, p. 125-150, 2013.

HARVEY, David. *A "nova" imperialismo: acumulação por espoliação*. Socialist Register, v. 40, p. 63–87, 2004. Disponível em: socialistregister.com. Acesso em: 18 jun. 2025.

HOOKS, bell. *A gente é da hora: homens negros e masculinidade*. São Paulo: Elefante, 2021.

_____. *"Schooling Black Males"*. In: hooks, bell. *We Real Cool. Black Man and Masculinity*. New York/London: Routledge, 2004. p. 32-43

_____. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

_____. *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*. Cambridge: South End Press, 1994.

_____. *Teoria feminista: da margem ao centro*. Tradução de Maria José Silveira. São Paulo: Rosa dos Tempos, 2019.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. *Da transmissão de representações à educação da atenção*. *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6–25, jan./abr. 2010. Tradução de José Fonseca. Artigo originalmente publicado como "From the transmission of representations to the education of attention", in:

WHITEHOUSE, H. (ed.). *The debated mind: evolutionary psychology versus ethnography*. Oxford: Berg, 2001. p. 113–153.

_____. *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. Londres/Nova York: Routledge, 2013, 176p

KANT de Lima, Roberto; LUPETTI BAPTISTA, Bárbara Gomes. *A pesquisa empírica no Direito como desafio para um Judiciário mais democrático*. Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política, 7., 2010, Recife, Pernambuco. Anais.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jessica Oliveira de Jesus. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KING, Martin Luther. *I Have a Dream*. 1963. Disponível em: www.nobelprize.org. Acesso em: 25 jun. 2025.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LANDES, Ruth. *The city of women*. New York: Macmillan, 1947.

LATOUR, Bruno. *Nunca fomos modernos: ensaios de antropologia da ciência*. São Paulo: Editora 34, 1994.

LAURINDO, Kariane Regina; PIZARRO, Daniela Câmara; MORTARI, Cláudia. *Vidal Martins: a história de um quilombo em Florianópolis*. Florianópolis: Editora da Universidade do Estado de Santa Catarina (Udesc), 2023.

LE BRETON, D. *Introdução: o corpo no rascunho*. In: D. Le Breton, Adeus ao corpo: Antropologia e sociedade (M. Apenzeller, Trad., pp. 13-27). Campinas, SP: Papirus. 2003.

LEAL, M. C.; GAMA, S. G. N.; CUNHA, C. B. *Desigualdades raciais, sociodemográficas e na assistência ao pré-natal e ao parto. Município do Rio de Janeiro - Brasil, 1999-2001*. Rio de Janeiro, 2004.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 333–354, nov. 2000. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/etnografica.2769>. Acesso em: 18 jun. 2025.

_____. Descendentes de Africanos em Santa Catarina: Invisibilidade histórica e segregação. In: LEITE, Ilka Boaventura (org.). *Negros no Sul do Brasil: Invisibilidade e Territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

LEU, Lorraine. *Settlement: Black Visual Culture in 21st Century Brazil, manuscript in progress*. Chapter 1: Settlement: Consecrating the Ground. Austin: University of Texas, 2023.

_____. *Defiant Geographies: Race and Urban Space in 1920s Rio de Janeiro*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2020. ISBN 978-0-8229-4600-7.

_____. Settlement: Rosana Paulino and Black Women's Insubordinate Geohistories. *Afterall Journal*, [S.l.], 30 jan. 2024. Disponível em: <https://www.afterall.org/articles/settlement-rosana-paulino-and-black-womens-insubordinate-geohistories/>. Acesso em: 25 set. 2025.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1996.

_____. *Raza e historia*. In: UNESCO. *El racismo ante la ciencia moderna*. Barcelona: Librería Ondarroat, 1976. p. 232–275.

_____. *Tristes trópicos*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996 [1955].

LIMEIRA, José Carlos. Quilombos: para Abdias do Nascimento e Lélia Gonzalez (in memoriam). *Repertório*, Salvador, n. 17, p. 195-197, 2011. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/teatro/11-textos-dos-autores/294-jose-carlos-limeira-textos-selecionados>. Acesso em: 8 out. 2025.

_____. *Black Intentions / Negras Intenções*. Edição bilíngue. Salvador: Edição do autor, 2003.

LIMA, Kelly Diogo de. Vivências de mulheres negras na assistência ao parto: vulnerabilidades e cuidados. 2018. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) – Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2018.

LIMULJA, Hanna. *Sonhos Yanomami: Espíritos e Desejos na Comunidade Pya ú*. São Paulo: Editora XYZ, 2022.

LORDE, Audre. *I Am Your Sister: Collected and Unpublished Writings*. New York: W. W. Norton & Company, 2019.

_____. Os usos do erótico: O erótico como poder. In: _____. *I am Your Sister: Collected and Unpublished Writings of Audre Lorde*. Nova York: Oxford University Press, 2009. p. 53-59.

LUGONES, María. *Colonialidade e Gênero*. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas Decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2008. p. 73–102.

MACGAFFEY, Wyatt. *Astonishment and power: the eyes of understanding Kongo minkisi*. Washington, D.C.: Smithsonian Inst., 1993.

_____. *Kongo Political Culture: The Conceptual Challenge of the Congo Kingdom*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993.

MALAVOTA, Claudia Mortari. A Irmandade do Rosário e seus irmãos africanos, crioulos e pardos. In: MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti; VIDAL, Joseane Zimmermann (orgs.).

História diversa: africanos e afrodescendentes na ilha de Santa Catarina. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2013.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge, 1922.

MAMDANI, Mahmood. *Neither Settler Nor Native: The Making and Unmaking of Permanent Minorities*. Harvard University Press, 2020.

MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti; VIDAL, Joseane Zimmermann. Introdução: uma história diversa de Florianópolis. In: MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti; VIDAL, Joseane Zimmermann (orgs.). *História diversa: africanos e afrodescendentes na ilha de Santa Catarina*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2013.

MARCUS, George E. *Ethnography in/of the word system: the emergence os multisitued ethnography*. Annual Anthropological Review, no 24, 1995.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

_____. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras*, v. 26, p. 63–81, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2176148511881>. Acesso em: 22 set. 2025.

MASSEY, Doreen. *Espaço, lugar e gênero*. Tradução de Maria da Glória Gohn. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008.

_____. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Tradução de Hilda Pareto Magalhães. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MATORY, J. Lorand. *The Fetish Revisited: The Black Atlantic and the Politics of Memory*. In: *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy*. New York: Oxford University Press, 2005. p. 69–92.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: Marcel Mauss. *Sociologia e antropologia*. v. II. São Paulo: Edusp, 1974 [1923-24].

_____. *As Técnicas do Corpo*. 2. ed. São Paulo: Editora Cosac Naify, 1936.

MARCELIN, L. H. *L'invention de la famille afro-americaine: famille, parenté et domesticité parmi les noirs du recôncavo da Bahia, Brésil*. 1996. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

_____. A linguagem da casa entre os negros no recôncavo baiano. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 31-60, 1999.

MORRISON, Toni. *A Canção de Solomon*. São Paulo: Best Seller, 1977. 359 p.

_____. *Amada*. Tradução: José Rubens Siqueira. 368 p. Selo: Companhia das Letras. [1987] 2007.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Editora Antígona, 2014.

_____. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 edições, 2018. 80 p.

MCKITTRICK, Katherine. *Demonic Grounds: Black Women and the Cartographies of Struggle*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.

_____.; WOODS, Clyde. *Black Geographies and the Politics of Place*. Toronto: Between the Lines, 2007. Disponível em: cdr.lib.unc.edu. Acesso em: 18 jun. 2025.

MEDEIROS, Flávia. Matabilidade como forma de governo: violências, desigualdades e Estado numa perspectiva comparativa entre Florianópolis e Rio de Janeiro. *Horizontes Antropológicos*, v. 25, n. 65, p. 1–22, 2023. Disponível em: <https://journals.openedition.org/horizontes/7274>. Acesso em: 18 jun. 2025.

MILLS, Charles W. *O contrato racial*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

MOMBELLI, Raquel. *Relatório Antropológico: a Comunidade de Invernada dos Negros. Projeto quilombos no sul do Brasil: estudos antropológicos com vistas à implementação do Decreto 4.887*. Florianópolis: NUER/UFSC, 2005.

_____. Quilombos em Santa Catarina e os 10 anos do Decreto nº 4.887/2003. In: OLIVEIRA, Osvaldo Martins de (Org.). *Direitos quilombolas e dever de Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016. p. 201–218.

_____. O Quilombo Invernada dos Negros (SC). In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; et al. (orgs.). *Territórios quilombolas e conflitos*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA Edições, 2010.

_____.; ALMEIDA, Marcos F. de. Caso Gracinha: pele negra, justiça branca. *Revista Ñanduty*, v. 4, n. 5, p. 171–195, 2016. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/nanduty/article/view/5761>. Acesso em: 22 set. 2025.

MOTEN, Fred; HARNEY, Stefano. *The Undercommons: Fugitive Planning & Black Study*. New York: Minor Compositions, 2013.

MOULTON, Alex A. *Mnemônicos da luta pela liberdade negra: território como monumento contra o apagamento colonial*. Rio de Janeiro: Editora Quilombhoje, 2021.

MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1988

MULLINGS, Leith. *Interrogating Racism: Toward an Antiracist Anthropology*. Annual Review of Anthropology, v. 32, p. 667–693, 2003. Disponível em:

<https://www.annualreviews.org/doi/pdf/10.1146/annurev.anthro.32.061002.093435>. Acesso em: 18 jun. 2025.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*, São Paulo, v. 1, n. 28, p. 56–63, dez. 1995. Disponível em: <https://periodicos.usp.br/revistasusp/article/view/27338/29110>. Acesso em: 18 jun. 2025.

NASCIMENTO, Abdias do. *O quilombismo: um conceito científico histórico-social*. 1980. Disponível em: <https://www.letras.ufmg.br/literafro/11-textos-dos-autores/1444-abdias-nascimento-quilombismo-um-conceito-cientifico-historico-social>. > Acesso em: 18 jun. 2025.

_____. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectivas, 2016.

_____. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. São Paulo: Perspectiva; Rio de Janeiro: IPEAFRO, 2019.

NASCIMENTO, M. Beatriz. O quilombo do Jabaquara. *Revista de Cultura Vozes*, v. 73, n. 3, abr. 1979.

_____. *O conceito de quilombo e a resistência cultural negra*. In: RATTS, Alex. *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Insituto Kuanza; Imprensa Oficial, 2006. p. 109–116.

_____. *Introdução ao conceito de Quilombo*. 1987. In: Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição. Maria Beatriz Nascimento. *Diáspora Africana*: Editora filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Jorge Messias Leal do et al. *Potencial nutricional de plantas de Typha domingensis Pers. como opção forrageira*. *Agrária: Revista Brasileira de Ciências Agrárias*, v. 9, n. 2, p. 290–294, 2014. Disponível em: < https://www.researchgate.net/publication/269918559_Potencial_nutricional_de_plantas_de_Typha_domingensis_Pers_como_opcao_forrageira >. Acesso em: 18 jun. 2025.

NEVES, N. M. S. “De canoa até o hospital”: processos de transformação e medicalização das práticas de parto em quilombos do Recôncavo Baiano. *Revista Mundaú*, Maceió, n. 6, p. 122–144, 2019. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/revistamundau/article/view/6061>. Acesso em: 22 set. 2025.

NUNES, Eduardo Chaves. *Os pontos de interseção entre o feminismo e o machismo tóxico: uma análise à luz da teoria feminista*. In: *Pesquisas E Inovações Em Direito E Ciências Jurídicas: Produções Científicas Multidisciplinares No Século XXI*, v. 1, 2022.

OLIVEIRA, Josiane Silva de. Histórias e modos de organizar de uma comunidade quilombola: identidade étnico-racial e resistência. *Organizações & Sociedade*, v. 31, n. 109, p. 1–24, 2024. Disponível em: <https://www.revistaoes.ufba.br/index.php/osoc/article/view/1848>. Acesso em: 18 jun. 2025.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins de (org.). *Direitos quilombolas & dever do Estado em 25 anos de Constituição Federal de 1988*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Filosofia da Ancestralidade: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007

OXÓSSI, Mãe Stella de. *A Encruzilhada: Caminhos e Saberes da Mãe Stella de Oxóssi*. Salvador: Editora Pallas, 2018.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. *Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação: desafios atuais às representações coloniais da antropologia*. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *Desafios da antropologia brasileira*. Brasília: ABA, 2013.

_____. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: SAMPAIO SILVA, Orlando, et al. (org.). *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: Editora da UFSC/ABA/Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1994. p. 115-139.

PASINI, Isabela Leão Ponce. *Soberania alimentar, práticas alimentares e conflito territorial na comunidade quilombola Angelim I – Sapê do Norte (ES)*. Geografares, v. 25, p. 331–353, 2018. DOI: 10.7147/GEO25.17646. Disponível em: <<https://periodicos.ufes.br/geografares/article/view/17646>>. Acesso em: 18 jun. 2025.

PATTERSON, Orlando. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

PETRONE, Maria Thereza Schorer. Imigração. *História geral da civilização brasileira : o Brasil republicano*. Tradução . Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

PEREIRA, Joselaine Raquel da Silva. *Mulheres da Terra: um panorama antropológico sobre as diversidades de relações e conexões entre a terra e as mulheres em Abya Yala*. Trabalho de Conclusão de Curso de Bacharel em Antropologia – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, 2020. Disponível em: <https://repositorio.unila.edu.br/handle/123456789/12345>. Acesso em: 18 jun. 2025.

PERUTTI, Daniela. *Tecer amizade, habitar o deserto: Território e política no Quilombo Família Magalhães*. São Paulo, Edusp. 2022.

PINHO, Osmundo. *Branquitude: identidade e representações sociais*. Salvador: EDUFBA, 2014.

_____. *Cativeiro: Antinegitude e Ancestralidade*. Salvador: Segundo Selo. 2021.

_____. *Raça: novas perspectivas antropológicas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

PORTELLI, Alessandro. *O que faz a história oral diferente*. Projeto História, PUC, São Paulo, n. 14, p. 25-39, fev. 1997

PULIDO, Laura. *Rethinking Environmental Racism: White Privilege and Urban Development in Southern California*. *Annals of the Association of American Geographers*, v. 113, n. 4, p. 1–11, out. 2022. DOI: 10.1080/24694452.2022.2107985.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *Nepantla: Views from South*, v. 1, n. 3, p. 533–580, 2000. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 18 jun. 2025.

RABINOW, Paul. *Reflexive Anthropological Practice: An Anthropologist's View from the Field*. *Social Research*, v. 64, n. 3, p. 755–771, 1997.

RAMOS, G. *Vidas secas* Rio de Janeiro: José Olympio, 1953

RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: IMESP, 2007.

REALE, Miguel. *Teoria geral do direito*. São Paulo: Editora Saraiva, 2008.

REBELATTO, Martha. *Fugas escravas e quilombos na Ilha de Santa Catarina, século XIX*. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

REIS, João José. *Death is a festival: funeral rites and rebellion in nineteenth-century Brazil*. Tradução de H. Sabrina Gledhill. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.

RIBEIRO VIEIRA LIMA, Marco Antonio. *O que estamos fazendo: três centros de pesquisa antropológica e interdisciplinar no Brasil contemporâneo* (LACED, CEAO, PNCSA). 2017.

RIBEIRO, A. A. M. Ensinar no quilombo, ensinar o quilombo: escolarização e identidade racial docente. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, v. 13, n. 38, p. 267–286, 2021. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/937>. Acesso em: 25 set. 2025.

ROBERTS, J. T.; TOFFOLON-WEISS, M. *Concepções e polêmicas em torno da justiça ambiental nos Estados Unidos*. In: ACSELRAD, H.; HERCULANO, S.; PÁDUA, J. A. (Org.). *Justiça ambiental e cidadania*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. p. 81–95.

ROBINSON, Cedric J. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983.

ROCHA, Cinthia Creatini da et al. *Relatório Antropológico da Comunidade Remanescente de Quilombo Santa Cruz*. Paulo Lopes: INCRA SC, 2017.

RODRÍGUEZ AGUILERA, Meztli Yoalli. *Geografías en duelo: cuerpos de agua, emociones y racismo ambiental en la Costa de Oaxaca, México*. *LiminaR: Estudios Sociales y Humanísticos*, v. 21, n. 2, p. 11, jul./dez. 2023. DOI: 10.29043/liminar.v21i2.1024. Disponível em: <https://doi.org/10.29043/liminar.v21i2.1024>. Acesso em: 18 jun. 2025.

SAMARA, Eni de Mesquita. 2002. *O que mudou na família brasileira? (da colônia à atualidade)*. Psicol. USP vol.13 no.2

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem ao Rio Grande do Sul: 1820-1821. Tradução de Leonam de Azeredo Pena*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

SANTANA, Thiago da Silva. *Dois úteruzinhos por aí...: Uma etnografia do processo de suspensão do poder familiar de Gracinha*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2021.

_____. Estado d(e) Graça: o reordenamento de corpos “fora do lugar” pela desordem civil-racial. *Antropolítica - Revista Contemporânea De Antropologia*, 57(1), 2025. Disponível em: < <https://doi.org/10.22409/antropolitica2025.v57.i1.a64169> > Acesso dia: 30 set 2025.

_____. *Monocultura de núcleos familiares: entre corpos, formações, tradições e transgressões*. In: Anais Da Reunião Brasileira De Antropologia, 33., 2022.

_____. De África ao Brasil: saberes afrodiaspóricos sobre quilombo e família. *Revista Da Associação Brasileira De Pesquisadores/as Negros/As (ABPN)*, 17(Edição Especial). 2023.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

_____. *Colonização, Quilombos: modos e significações*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Jussara Nascimento dos. *Infância negra e mídias digitais: uma análise de canais do youtube realizados por meninas negras*. 2018. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2018.

SANTOS, Daniel dos. *Como fabricar um gangsta: masculinidades negras nos videocliques dos rappers Jay-Z e 50 Cent*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2018. Disponível em: repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/26863. Acesso em: 18 jun. 2025.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 1996.

SANTOS, Raíssa Francisco; ROSSETTO, Edna Rodrigues Araújo. *Feminismo, culturas infantis, gênero e raça: uma reflexão sobre ser menina negra: uma reflexão sobre ser menina negra*. Zero-a-seis, Florianópolis, v. 20, n. 37, p. 157-169, 2018.

SCHEPER-HUGHES, Nancy. *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press, 1992.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no fim do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SEREMETAKIS, Nadia C. 1991. *The last word: women, death and divination in inner Mani*. Chicago: University of Chicago Press.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* In: SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *A crítica pós-colonial e a antropologia: pensar o pensamento e o mundo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008. p. 251–268.

STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988

_____. No limite de uma certa linguagem. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 7–38, out. 1999. DOI: 10.1590/S0104-93131999000200007.

TADIAR, Neferti X. *Fantasy Production: Sexual Economies and the Politics of Race*. Durham: Duke University Press, 2004.

TAFFAREL, Lidiane. *Invernada dos Negros: História e Luta de uma Comunidade Negra Rural*. Chapecó: Editora UFFS, 2022. Disponível em: <https://rd.uffs.edu.br/handle/prefix/6352>. Acesso em: 18 jun. 2025.

TAVARES, Inara do Nascimento. *"Território: nosso corpo, nosso espírito". Reflexões da I Marcha das Mulheres Indígenas*. Disponível em: https://www.fg2021.eventos.dype.com.br/trabalho/view?ID_TRABALHO=5652. Acesso em: 18 jun. 2025.

TENÓRIO, Jeferson. *O Averso da Pele*. Rio de Janeiro: Editora Companhia das Letras, 2021.

THOMPSON, Robert Farris. Face of the gods: the artists and their altars. *African Arts*, v. 28, n. 1, p. 50-61, Winter 1995. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3337250>. Acesso em: 26 set. 2024.

_____. *Flash of the Spirit: African & Afro-American Art & Philosophy*. New York: Vintage Books, 1986.

TOSCANO, Alberto. *Late Fascism: Race, Capitalism and the Politics of Crisis*. Londres: Verso, 2023.

TRONTO, Joan C. An ethic of care. In: CUDD, Ann E.; ANDREASEN, Robin O. (Eds.). *Feminist theory: A philosophical anthology*. Oxford; Malden: Blackwell, 2005. p. 251–263.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. Trad. Sebastião Nascimento. Curitiba: Huya, 2016.

TURNER, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine, 1969.

TYLOR, Edward. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. 2. ed. London: John Murray, 1871.

VARGAS, J. (2020). *Racismo não dá conta: antinegritude, a dinâmica ontológica e social definidora da modernidade*. Em Pauta, Rio de Janeiro - n. 45, v. 18, p. 16 – 26. Revista da Faculdade de Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

VEIGA, Lucas. *Além de preto é gay: as diásporas da bixa preta*. In: RESTIER, Henrique; MALUNGO, Rolf. *Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidade*. São Paulo: Ciclo Contínuo, 2019. p. 245–266.

VICENZI, Renilda; TAFFAREL, Eliane. *Invernada dos Negros (SC): um povo enganado! um território retalhado!* R. Katál., Florianópolis, v. 24, n. 3, p. 511-521, set./dez. 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/1982-0259.2021.e79696>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rkatal/a/QjBNqsfYgqpgmsKnZv6gtdh/>. Acesso em: [data de acesso]

VIEIRA JUNIOR, Itamar. *Torto Arado*. São Paulo: Todavia, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115–144, 1996. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/F5BtW5NF3KVT4NRnfM93pSs>. Acesso em: 18 jun. 2025.

WALSH, Catherine. Introducción - (Re) pensamiento crítico y (de) colonialidad. In: WALSH, C. *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Ediciones Abya-yala, 2005. p. 13-35.

VOLP, Stefano. *Santo de casa*. Rio de Janeiro: Record, 2025.

_____; WALSH, Catherine. *Interculturalidad Crítica/Pedagogia decolonial*. In: *Memórias del Seminario Internacional "Diversidad, Interculturalidad y Construcción de Ciudad"*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional 17-19 de abril de 2007.

_____. *Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver*. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). *Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009. p. 12-43. 65

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora UnB, 2004. 2 v.

WOODSON, Carter G. *A deseducação do negro*. 1. ed. São Paulo: Edipro, 2021. 128 p.

YEMONJÁ, Mãe Beata de. *Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros*. Rio de Janeiro. Pallas, 2002.

_____. *Histórias que a minha avó contava*. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

ZAGATTO, Bruna Pastro; SOUZA, Luiz Enrique Vieira de. *A necropolítica ambiental nos quilombos de Ilha de Maré, Bahia, Brasil*. *Amazônica - Revista de Antropologia*, v. 12, n. 1, p. 253–276, 2020. DOI: 10.18542/amazonica.v12i1.8551. Disponível em: < cpisp.org.br > Acesso em: 18 jun. 2025.

ANEXO**Figura Anexo 1**

Fonte: Thiago Santana, 2025.

Figura Anexo 2



Figura Anexo 3



Fonte: Thiago Santana, 2025.

Figura Anexa 4

Fonte: Thiago Santana, 2025.

Figura Anexa 5

Fonte: Thiago Santana, 2025.

Figura Anexa 6



Fonte: Thiago Santana, 2025.